SANTO TOMÁS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

IV

PARTE II-II (b)

COLABORADORES

Armando Bandera González • Niceto Blázquez • José Luis Espinel Marcos • Pedro Fernández Rodríguez • Luciano Gómez Becerro • Jesús Hernando Franco • Angel Martínez Casado • Manuel Morán Flecha • Antonio Osuna Fernández-Largo • Victorino Rodríguez Rodríguez.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMXCIV

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (18-XII-1993)

Biblioteca de Autores Cristianos. Don Ramón de la Cruz, 57.
Madrid 1994.
Depósito legal: M.-1.286-1994
ISBN 84-220-1317-7 (obra completa)
ISBN 84-7914-118-2 (tomo IV)
Impreso en España. Printed in Spain

EQUIPO DE COLABORADORES

Traducción y referencias técnicas del texto:

Traducción de las cuestiones 80 a 95:	Manuel Morán Flecha
Traducción de las cuestiones 96 a 140:	Jesús Hernando Franco
Referencias técnicas de las cuestiones 80 a 140:	Angel Martínez Casado
Traducción y referencias técnicas de las cuestiones 141 a 189:	Luciano Gómez Becerro

Introducciones y notas doctrinales:

Introducción y notas a las cuestiones 80 a 100:	Pedro Fernández Rodríguez
Introducción y notas a las cuestiones 101 a 122:	Niceto Blázquez
Introducción y notas a las cuestiones 123 a 140:	Victorino Rodríguez Rodríguez
Introducción y notas a las cuestiones 141 a 170:	Antonio Osuna Fernández-Largo
Introducción y notas a las cuestiones 171 a 178:	José Luis Espinel Marcos
Introducción y notas a las cuestiones 179 a 189:	Armando Bandera González

ÍNDICE GENERAL

Pags.

PARTE II-II (b)

TRATADO DE LA RELIGIÓN

Págs.

Págs.

Págs.

TRATADO DE LAS VIRTUDES SOCIALES

Págs.

Págs.

TRATADO DE LA FORTALEZA

Págs.

Págs.

TRATADO DE LA TEMPLANZA

Págs.

Págs.

Págs.

Págs.

Págs.

TRATADO DE LA RELIGIÓN

Introducción a las cuestiones 80-100

Por PEDRO FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

1. **Las virtudes potenciales de la justicia, q.80**

Santo Tomás de Aquino nos introduce en la cuestión 80 a todo el tratado de las virtudes potenciales de la justicia (q.80-120), situadas en el contexto de la II-II de la *Summa Theologiae.* La sistematización de estas virtudes se fundamenta en las nociones de justicia y de parte potencial. La virtud de la justicia implica dar a otro lo debido, de manera que se establezca o se restablezca la igualdad correspondiente. Sabido es que la justicia particular tiene partes subjetivas, integrales y potenciales (cf. II-II q.61, intr.; 48,1; 128,1; 143,1). Las partes *subjetivas,* o especies de la justicia, responden a la división del todo, en este caso la justicia en general o legal, cuyo resultado es la justicia particular, es decir, la justicia conmutativa y distributiva (cf. II-II q.61-78). Las partes *cuasiintegrales* de la justicia no responden a virtudes diferentes, sino a las condiciones psicológicas exigidas para el perfecto ejercicio de la virtud; por ejemplo, el propósito de practicar el bien y evitar el mal (cf. II-II q.79). Finalmente, las partes *potenciales* de la virtud cardinal de la justicia son aquellas virtudes, no especificas, sino adjuntas a ella, que, presuponiendo la actitud básica de hacer el bien y evitar el mal, e implicando una ordenación de un sujeto a otro —realidad común de la justicia—, son deficientes o con respecto a la igualdad que la justicia exige o con respecto a la deuda que la justicia reclama (cf. II-II q.80-120).

Entre las deudas imposibles de saldar, *por falta de igualdad,* están lo debido a Dios (virtud de la religión); lo debido a nuestros padres (virtud de la piedad), y lo debido a las personas eminentes en dignidad o en virtud (virtud de la observancia). Estas virtudes de la «veneración» nos manifiestan cómo la medida de la deuda viene dada por la influencia del otro en nosotros, sea Dios, los padres, los superiores o los virtuosos. Esa misma influencia manifiesta la excelencia del otro, a la cual corresponde nuestra reverencia o sometimiento. Por esta razón honramos a Dios, a los padres y a las personas eminentes en dignidad o virtud de un modo legal. A este respecto, conviene advertir la conveniencia de que en los superiores vayan unidas la dignidad y la virtud, es decir, que desempeñen correctamente su misión (cf. II-II q.102 a.1 ad 3); de otro modo, el mal originado sería grande, como enseña la experiencia. Adviértase que la religión, aunque sea una deuda legal o estricta, básicamente es una deuda moral. «Es un dictamen de la razón natural ofrecer algo en reverencia a Dios. Pero el ofrecer esto o aquello pertenece a una ley de derecho divino o humano» (II-II q.81 a.2 ad 3).

Y entre las deudas imposibles de pagar *por defecto del débito,* unas son de obligación moral apremiante (como las virtudes de la veracidad, la gratitud, la venganza) y otras de obligación moral no apremiante (como las virtudes de la afabilidad y la liberalidad). Lo cual nos lleva a concluir que no todo lo debido es igualmente obligatorio; además, la moral cristiana es fundamentalmente de virtudes y no de leyes. Entre estas virtudes adjuntas a la justicia, el puesto más noble lo ocupa la virtud de la religión; ella es la primera entre todas las virtudes morales;

incluso todas las demás quedan comprendidas de algún modo en la religión, sin olvidar las teologales, aunque a ellas se subordinen las morales.

Cuando hablamos de virtudes adjuntas a la justicia no queremos decir que sean inferiores a la virtud cardinal mencionada, sino que no realizan perfectamente la noción de tal virtud. En este sentido, se afirma que la religión es más perfecta que la justicia, aunque aquélla no realice plenamente la noción de ésta, sin dejar de ser una virtud perfecta. En esta perspectiva, en cuanto al *debitum*, la religión es el *primer analogado* entre todas las virtudes pertenecientes de alguna manera a la virtud cardinal de la justicia. Santo Tomás expone aquí el orden lógico o formal, no el orden de dignidad. En el estudio de la virtud de la justicia se considera primero lo común y después lo particular.

Un *problema* suscitado sobre esta cuestión 80 es si se la puede calificar de tratado filosófico o teológico. Si nos fijamos en las citaciones de autoridades, Santo Tomás acude 15 veces a Marco Tulio Cicerón; 6 veces a Aristóteles; 4 veces al gramático latino Macrobio; 2 veces al Pseudo-Andrónico de Rodas (la obra aquí citada no es suya); 1 vez a Sócrates; 2 veces a la *Biblia; 2* veces a San Isidoro, y 1 vez a Guillermo de París (sin citarle expresamente, por ser autor coetáneo). Para responder a este problema sobre la impostación filosófica o teológica de la cuestión 80 hemos de tener en cuenta que nos hallamos ante una cuestión introductoria, cuya finalidad es la sistematización de las virtudes potenciales de la justicia. En este sentido, Santo Tomás se sirve, principalmente, de los pensadores paganos, presentando de esta manera un concepto de culto religioso válido filosófica y teológicamente, pues los paganos, conducidos por la ley natural, son también capaces de actos cultuales.

Santo Tomás se distingue también aquí por el carácter científico de su teología y por su talante de modernidad. Ahora bien: preguntarnos si este tratado es filosófico o teológico no tiene sentido en el contexto científico del Doctor Angélico. «En Santo Tomás, la homogeneidad intelectual entre la fe y la razón, entre el mensaje evangélico y su inteligencia articulada es la condición previa, siempre implicada» [1]. Comparando las estructuras del tratado de la justicia en el *Comentario* al V Libro de la *Ética* de Aristóteles y en la *Summa Theologiae* se advierte en ésta la impostación de un discurso teológico sobre la justicia [2]. Esta síntesis tomista de las virtudes potenciales de la justicia, caracterizada por su minuciosidad, es verdaderamente fruto del pensamiento anterior, sintetizado por Santo Tomás con gran creatividad humana y cristiana.

Esquema de las virtudes potenciales de la justicia, q.80

I. *Justicia particular.*
   A) Deuda rigurosa, en desigualdad (Defecto de igualdad: el otro es superior en el bien realizado, y jamás se podrá pagar totalmente la deuda legal).
      1. Con Dios:
         a) Deuda estricta y necesaria: la *Religión,* q.81-100.
         b) Deuda estricta y condicionada: la *Penitencia* (III parte).

[1] M. D. CHENU, *L'évangélisme de Saint Thomas d'Aquin:* RSPT 58 (1974) 402.
[2] Cf. D. MONGILLO, *La struttura del «De Justitia». Summa Theologiae II-II, qq.57-122:* Angelicum 48 (1971) 355-377.

2. Con los hombres:
   a) Con los padres, la *Piedad,* q.101 (los padres aman a los hijos).
   b) Con las personas eminentes:
   — En sí misma, la *Observancia,* q.102.
   — En sus partes:
   — *Dulía,* q.103.
   — *Obediencia,* q.104.
   — *Desobediencia,* q.105.

B) Deuda no rigurosa en igualdad (Defecto de lo debido; es una deuda no legal, sino moral o de honradez).

1. Deuda moral apremiante (necesaria para ser honestos):
   a) El otro es acreedor del bien o del mal (bienhechor o malhechor):
   — *Gratitud,* q.106.
   — *Ingratitud,* q.107.
   — *Venganza,* q.108.
   b) Uno es deudor de la verdad:
   — *Veracidad,* q.109.
   — *Mentira,* q.110.
   — *Hipocresía,* q.111.
   — *Jactancia,* q.112.
   — *Ironía,* q.113.

2. Deuda moral no apremiante (necesaria para ser más honestos):
   a) Dándose uno mismo a los demás:
   — *Afabilidad o amistad,* q. 114.
   — *Adulación,* q.115.
   — *Litigio,* q.116.
   b) Dando lo propio a los demás:
   — *Liberalidad,* q.117.
   — *Avaricia,* q.118.
   — *Prodigalidad,* q.119.

II. *Justicia legal,* cuya parte potencial es la *Epiqueya o Equidad,* q.120 (Defecto por apartarse de la letra de la ley para conformarse a la mente del legislador).

2. La Religión en las obras de Santo Tomás

Santo Tomás elaboró su pensamiento sobre la virtud de la Religión en el contexto del renacimiento cultural de mediados del siglo XIII, siendo uno de sus objetivos la *armonización* científica de la filosofía con la fe cristiana. En esta perspectiva, el Doctor Angélico titula en la *Suma* este tratado «De Religione» prefiriendo este vocablo a la palabra *latría,* utilizada por los teólogos anteriores [3]. No obstante, Santo Tomás sigue usando la palabra *latría,* especialmente, en relación con los actos exteriores del culto debido exclusivamente a Dios, como se advierte, por ejemplo, leyendo las introducciones a las cuestiones 84 y 89. De todos modos, el Santo califica el término *latría* como ambiguo [4]. Aunque, tal vez,

[3] El término *religio* no es utilizado por Pedro Lombardo en su *Comentario a las Sentencias;* en su lugar se habla de *latria.* Cf. E. HECK, *Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion* (Paderborn 1971) p.33.

[4] «El nombre de latría puede considerarse en un doble sentido: uno en cuanto designa los actos humanos referidos al culto divino. Desde esta perspectiva, no varía la significación del nombre, cualquiera que sea el objeto a quien se atribuye dicho culto... Latría, en este sentido, se predica

Santo Tomás desea acentuar la interioridad y la acción de Dios en la Religión, por encima de su ritualidad y de sus manifestaciones exteriores.

En el *Comentario a las Sentencias,* Santo Tomás, joven bachiller en Teología por los años 1254-1256, siguiendo a Cicerón, coloca la Religión *(De Latria)* entre las partes potenciales de la justicia (cf. *In III Sent.* d.IX q.1 a.1 qa.4 n.16), sin olvidar que el pensamiento filosófico y teológico sobre la religión, anterior al Doctor Angélico, fue bastante disperso a la hora de encontrar una línea fundamentada, como se advierte en la misma cuestión 80 de la *Summa Theologiae.* Santo Tomás, en su *Comentario a las Sentencias*[5], en primer lugar, define la virtud especial de la *latría,* en cuanto parte de la justicia, como el servicio debido exclusivamente a Dios en cuanto Creador soberano de todo. En segundo lugar, la *latría* es también virtud general, en cuanto que impera los actos de otras virtudes y en cuanto sus actos elícitos presuponen las demás virtudes. En tercer lugar, afirma que la *latría* es una virtud no teologal, sino cardinal, reducible a la justicia, no como especie del género, sino como virtud adjunta a la principal. Esto lo afirma el Santo en el artículo 1. Y en el 3 presenta así los diversos actos de la religión: «En nosotros encontramos tres clases de bienes: espirituales, corporales y exteriores. Y dado que todos ellos provienen de Dios, debemos darle con todos ellos culto de *latría.* Con el espíritu le ofrecemos el amor debido; con el cuerpo le ofrecemos las postraciones y el canto; con los bienes exteriores le ofrecemos sacrificios, velas, lámparas y otros dones semejantes; todo ello se lo ofrecemos a Dios, no porque lo necesite, sino para reconocer que todo lo hemos recibido de Él. Y reconociéndolo con todos los bienes, con todos le honramos».

Santo Tomás consideró también la virtud de la Religión, con motivo de su participación en la polémica sobre las Ordenes Mendicantes, en contra de los Maestros seculares de París. A este respecto, en su opúsculo *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem,* escrito el año 1256 en contra de Guillermo de Santo Amor, en su capítulo 1 se pregunta: ¿Qué es la religión y en qué consiste la perfección de la religión? Santo Tomás afirma que religión significa unirnos a Dios, en primer lugar por la fe, cuya confesión es el culto de *latría* dado a Dios, reconociendo en Él el principio de todo. En segundo lugar, religión significa todos los demás actos en los cuales aparece nuestro servicio a Dios. Así, pues, la religión significa tanto el rito de la religión cristiana como el estado religioso [6].

En el comentario del Doctor Angélico al *Libro de Boecio sobre la Trinidad,* compuesto entre 1257-1258 al final del primer período de enseñanza del Santo en París, se pregunta creativamente por la relación entre la fe y la religión [7]. En este contexto, Santo Tomás describe la religión como el servicio de la creatura al Creador y manifiesta sus actos interiores, exteriores e imperados. En este lugar escribe: «Como la magnanimidad es una virtud especial, aunque se sirva de los actos de todas las virtudes según el aspecto especial del objeto propio, que consiste en proponerse grandes cosas en el ejercicio de todas las virtudes; del mismo modo, la religión es también una virtud especial, considerando en los actos

unívocamente de la idolatría y de la verdadera religión... En otro sentido, latría se identifica con la religión, y como ésta es una virtud, exige que el culto divino se ofrezca a quien se debe. Y entonces se atribuye equívocamente al culto de la verdadera religión y al culto idolátrico» (II-II q.94 a.1 ad 2).

[5] Cf. S. THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi.* Edidit M. F. Moos. Tomus III (París 1933) p.298-319. Aquí se encuentra la cuestión 1.ª de la distinción IX de su *Comentario* al III libro de las *Sentencias,* donde habla de la virtud de la *latría* o religión.

[6] Cf. SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII edita.* Tomus XLI: *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem* (Roma 1970) A53-A55.

[7] Cf. S. THOMAE AQUINATIS, *In Librum Boetii de Trinitate Expositio. Opuscula Theologica,* vol.II: *De Re Spirituali,* cura et studio M. Calcaterra (Turín-Roma 1954) p.344-345.

de todas las otras virtudes el aspecto específico del propio objeto, es decir, el aspecto de algo debido a Dios; y en tal sentido es ciertamente parte de la justicia. Con todo, a la religión se atribuyen de modo especial aquellos actos que no pertenecen a ninguna otra virtud, como las postraciones y otros semejantes, en los cuales consiste secundariamente la religión. De lo cual resulta evidente que el acto de fe pertenece materialmente a la religión, como los actos de las otras virtudes..., pero formalmente es diferente de la religión, ya que tiene por objeto otra razón formal. Con todo, la fe se identifica con la religión en cuanto que la fe es causa y principio de la religión».

La *Summa contra Gentiles,* escrita entre los años 1261-1264, dedica los capítulos 119 y 120 de su tercer libro a la religión[8]. En el cap. 119 afirma el Santo que el hombre se eleva hasta Dios mediante realidades sensibles, elegidas por Dios como medios de santificación; y en el 120 prueba que el culto latréutico o religioso se tributa a Dios en cuanto principio único y universal de todas las cosas. «Pero es irracional que quienes sostienen la existencia de un solo principio sin igual den culto divino a otro». En este contexto habla vigorosamente en contra del vicio de la superstición.

La *Summa Theologiae,* obra de madurez de Santo Tomás, presenta la virtud de la Religión en la *Secunda-Secundae,* escrita en los años 1271-1272, dentro de una sistematización nueva, caracterizada por su claridad y reciedumbre. Santo Tomás, partiendo del pensamiento de Cicerón, afirma que la religión es una parte potencial de la justicia, es decir, un deber del hombre con Dios. Antes del Doctor Angélico, Pedro Abelardo, el primero de los modernos, y Alano de Lille habían descrito ya la religión como una parte de la justicia, en el mismo contexto ciceroniano[9]. Aristóteles, aunque no tiene tratado alguno sobre la religión, y en su *Ética* ni siquiera habla de ella como una de las virtudes ordenadoras de la conducta humana, ofrece a Santo Tomás elementos para perfeccionar el concepto estricto de justicia y la virtud de la religión mediante la realidad del Honor, puesto que la reverencia se tributa en proporción a la dignidad de las personas (cf. II-II q.80 a.1). Santo Tomás cita 42 veces a Aristóteles en el Tratado de la Religión.

El Tratado de la Religión, en la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, refleja la tradición de la Alta Escolástica y el contexto histórico de su tiempo, tanto en los actos virtuosos como en los vicios opuestos a la religión. Su valor es permanente, como testimonio del quehacer filosófico-teológico del siglo XIII, como manifestación del pensamiento medieval sobre el culto divino y como una doctrina que ha influido profundamente en la historia de la Iglesia. Santo Tomás justifica doctrinalmente las realidades cultuales de su tiempo, creando una base científica y teológica del culto cristiano, cuyas intuiciones principales todavía no han sido superadas. La actualidad del Tratado de la Religión, en la sistematización de la *Summa Theologiae,* sigue todavía vigente, ayudándonos también en la hermenéutica de los nuevos movimientos religiosos y cristianos que han surgido en nuestro tiempo, inmediatamente posterior al concilio Vaticano II[10].

[8] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los Gentiles,* tomo II (Madrid 1953) p.425-434.

[9] Cf. R. ORTUÑO, *La religión en el pensamiento filosófico de la Edad Media. Cuadro ambiental de la doctrina de Santo Tomás:* Estudios Filosóficos 17 (1968) 254.273.

[10] Sobre la religión en las obras de Santo Tomás, y especialmente en la *Summa Theologiae,* II-II q.81.82.83.84.86.88.89, cf. E. HECK, *Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion* (Paderborn 1971).

Esquema del Tratado de la Religión, II-II q.81-100

I. *Naturaleza de la Religión en sí misma,* q.81.
II. *Práctica de la religión* (actos elícitos o inmediatos):
- A) Actos interiores o principales:
  1. *Devoción* (honramos a Dios con la voluntad), q.82.
  2. *Oración* (honramos a Dios con la razón práctica), q.83.
- B) Actos exteriores o secundarios:
  1. Realidades creadas (celebración de lo creado como oblación):
     - *a)* *Adoración* (honramos a Dios con el cuerpo), q.84.
     - *b)* Las ofrendas exteriores que damos a Dios:
       - — Actuales:
         - — *Sacrificios,* q.85.
         - — Simples ofrendas:
           - — *Oblaciones y primicias,* q.86.
           - — *Diezmos,* q.87.
       - — Futuras (Promesa hecha a Dios), *Voto,* q.88.
  2. Realidades divinas (celebración de lo divino, como apropiación):
     - *a)* Los Sacramentos (se estudiará en la III Parte).
     - *b)* El Nombre de Dios:
       - — *Juramento,* q.89.
       - — *Conjuro,* q.90.
       - — La Invocación:
         - — Oración vocal (q.83 a.12).
         - — *Alabanza divina,* q.91.

III. *Vicios contra la religión:*
- A) Superstición (Por exceso, culto en el que se abusa de sus circunstancias):
  1. Naturaleza y especies de la superstición, q.92.
  2. Perversiones específicas del culto divino:
     - *a)* *Culto indebido a Dios,* q.93.
     - *b)* Culto a las criaturas (Género):
       - — *Idolatría,* q.94.
       - — *Adivinación,* q.95.
       - — *Prácticas supersticiosas,* q.96.
- B) Irreligiosidad (Por defecto: se omite el culto por desprecio):
  1. Vicios de irreverencia a Dios:
     - *a)* *Tentación a Dios,* q.97.
     - *b)* *Perjurio,* q.98.
  2. Vicios de irreverencia a lo santo o sagrado:
     - *a)* *Sacrilegio,* q.99.
     - *b)* *Simonía,* q.100.

3. Religión y justicia

Comprendida la virtud especial de la Religión como parte potencial de la virtud cardinal de la justicia, se descubre que el culto divino, cuyo objeto formal es la honra de Dios, es un *deber estrictísimo* de toda creatura racional. La religión es una obligación legal, refrendada básicamente por el acontecimiento de la

creación e institucionalmente por la ley positiva. En esta perspectiva, surgen motivaciones psicológicas importantes, puesto que la religión no está sometida al sentimiento o al gusto de los hombres. La religión nos lleva al contexto esencial de la creaturalidad; es un deber con nuestro Creador saldar el débito creatural, reconociendo la supremacía absoluta de Dios, como primer principio de la creación y del gobierno del mundo. «Adorarás al Señor, tu Dios, y a Él sólo darás culto» (Lc 4,8). «Todo viene de ti, y lo que voluntariamente te ofrecemos, de ti lo hemos recibido» (Par 29,14). La conciencia del Dios trascendente hace surgir en el hombre el sentimiento creatural *(Kreaturgefühl),* donde se apoya nuestra reverencia a Dios. En esta perspectiva se advierte cómo el dar a Dios el culto debido es un deber y un derecho de cada persona y de la sociedad, de modo que no es justificable la oposición entre la razón y la fe ni entre la ciudad terrena y la ciudad de Dios.

En la práctica de la virtud de la Religión se tiende hacia el *exceso,* pues se trata de una deuda que jamás podrá ser pagada completamente. Con todo, la religión, al ser una virtud moral, necesita mantener sus actos en el justo medio, aunque no sea un justo medio absoluto, «ya que a Dios nunca le corresponderemos como debemos, sino un justo medio relativo a nuestra capacidad y a la complacencia de Dios. El exceso en lo que respecta al culto divino no consiste en el exceso del honor tributado a Dios, sino en otras circunstancias distintas de la cantidad, tales como mostrar honor a quien no debemos, cuando no debemos, o de otro modo inadecuado» (II-II q.81 a.5 ad 3m). Es importante este planteamiento de la Religión, desde la justicia, en nuestra época, secularizada por una parte y sacralizada por otra, mediante algunos avivamientos religiosos, ajenos a veces a la verdadera religiosidad cristiana.

Esta doctrina, que afirma la Religión como parte potencial de la justicia, parece fundarse en el derecho natural o en el sentimiento religioso universal, como si se tratara de una exigencia de la naturaleza humana y no de la revelación divina. En esta doctrina de Santo Tomás, ¿nos encontramos con un condicionamiento histórico procedente de pensadores paganos o se expresa aquí una *tesis fundamental* en la sistematización de la moral cristiana? Para los pensadores paganos, la religión era algo debido a Dios, no sólo porque los dioses o los hombres lo impusieran, sino principalmente porque la misma naturaleza humana lo exigía. Con todo, el culto cristiano, como aparece especialmente en la Liturgia, es de institución divina, cuyo principio y culmen está en el mismo Jesucristo. «Todo el rito de la religión cristiana procede del sacerdocio de Cristo» (III q.63 a.3). ¿Cómo relaciona, entonces, Santo Tomás los niveles natural y sobrenatural en esta cuestión de la virtud de la Religión? Según el Doctor Angélico, la Religión es una virtud moral natural y sobrenatural, cuyo objeto formal es rendir el culto debido a Dios, como deuda creatural, natural y sobrenatural, pues Dios nos creó ya en el orden de la gracia. Por tanto, dar culto a Dios Creador es darle culto también como Padre y Redentor.

En definitiva, la virtud de la Religión está planteada en el contexto de la *Historia de la Salvación,* que es el único criterio histórico de la existencia humana y cristiana del hombre. La gracia causa la virtud sobrenatural de la Religión, que engloba la religión natural, purificándola y elevándola. Es conocido que Santo Tomás estudia simultáneamente las virtudes adquiridas y las infusas, porque sus objetos formales son materialmente idénticos. Ahora bien: el fin al que se ordenan las virtudes sobrenaturales las diferencia del fin al que se ordenan las virtudes naturales. El Tratado de la Religión, radicalmente teológico, tiene un único fundamento antropológico y teológico (la creación en gracia y la restauración de la gracia), que se capta sólo en su integridad mediante la revelación. Por

tanto, la Religión, como virtud sobrenatural, es una manifestación operativa de la gracia que nos capacita para dar culto a Dios y está informada por la fe, la esperanza y la caridad. Ahora bien: ni la religión es reducible a la fe, ni la fe es reducible a la religión. Santo Tomás es fiel a las exigencias de la creación del hombre en gracia, aceptando así la unidad básica de la única historia humana, que es historia de salvación. ¿Acaso Santo Tomás no enseña también la unidad fundamental entre los Sacramentos del Antiguo Testamento y los del Nuevo, afirmando siempre la unidad salvadora de Dios? (cf. III q.60 a.2 ad 2).

Este débito creatural de la religión es el *analogado supremo* entre las virtudes pertenecientes al ámbito de la justicia; por eso, la Religión incluye las formalidades de las otras virtudes adjuntas, los analogados inferiores, es decir, Dios Padre, Superior, Educador, Bienhechor, etc. La Religión se relaciona, en consecuencia, con la Piedad, la Observancia y la Gratitud. Por tanto, la Religión, además de culto a Dios, es amor y agradecimiento a Dios nuestro Padre. Con fundamento, el don de Piedad es el culmen de la virtud de la Religión (cf. II-II q.101 a.3 ad 2) [11]. Ciertamente, la Religión, al ser el culto debido a Dios, y teniendo en cuenta quién es Dios y qué damos nosotros a Dios, se convierte en la virtud educadora del hombre: de su voluntad, de su razón práctica, de su cuerpo y de todas las demás realidades que ofrece o recibe de Dios. En definitiva, la Religión es un acto humano y sobrenatural virtuoso, un don de Dios, por el que honramos y glorificamos a Dios, como un deber del cristiano ante el amor inmensamente misericordioso que Dios nos tiene. ¿Qué significa que Dios nos creó de la nada sino que Dios nos creó por amor? Como ya hemos dicho, Santo Tomás no parte de un orden natural exclusivo, sino del único orden existente, que es el orden revelado, en el cual queda comprendido el ejercicio sacerdotal de Cristo, fundamento de todo culto humano y cristiano. La gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. La Religión es equilibrio entre la libertad del hombre y la supremacía absoluta de Dios.

El motivo formal de la Religión es la *excelencia divina,* es decir, Dios Uni-Trino Creador y el mismo Jesucristo Encarnado en su grandeza soberana. Este motivo es único en todos los sentidos, de donde brota el objeto de la virtud de la Religión, es decir, la honra debida sólo a Dios Creador y Padre. El honor de Dios tiene su origen cumbre en el misterio de la Redención. Por eso, el sometimiento natural de la creatura al Creador tiene su fundamento último en el sometimiento del redimido al Redentor. La teología de la creación y la teología de la encarnación se complementan mutuamente. En esta perspectiva se entiende la novedad del culto litúrgico, especialmente los sacramentos, celebrados bajo el imperio de la caridad, donde ella misma se transforma en homenaje para Dios. En fin, la Religión es una parte potencial de la justicia, caracterizada por su afinidad con las virtudes teologales, y por su influencia en todo el campo moral. De estos dos aspectos hablaremos a continuación, manifestando que la religión no es el ápice de la vida cristiana, sino un medio para expresar la fe y vivir la caridad.

4. **Religión y Virtudes Teologales**

La tradición agustiniana presentaba la Religión como una de las manifestaciones principales del amor de Dios, relacionando estrechamente la Religión con la caridad. En concreto: para San Agustín, sacrificio es toda obra cuyo fin es la

[11] Sobre esta relación mutua entre las virtudes adjuntas a la justicia, cf. M. M. LABOURDETTE, *La vertu d'obéissance selon Saint Thomas:* RevThom 57 (1957) 626-656, principalmente 626-634.

unión con Dios, en relación con el fin que nos hace bienaventurados[12]. Nos encontramos, por consiguiente, con *dos contextos diferentes* de la Religión: el de la caridad (San Agustín) y el de la justicia (Pedro Abelardo). La escuela boeciana de Chartres, del siglo XII, por su parte, identificaba la religión cristiana con la fe católica[13]. Santo Tomás de Aquino, en el contexto científico de la teología escolástica, nos ofrece un Tratado de la Religión sistematizado por grandes pensadores paganos, y animado por eminentes teólogos cristianos, a partir de la misma *Sagrada Escritura.* En concreto, Santo Tomás escribe sobre la virtud de la Religión desde su fundamentación moral, sin olvidar sus valores teologales. En esta perspectiva, es fundamental captar la mutua relación entre la religión y las virtudes teologales, en la línea de San Agustín.

En este sentido, la Religión, como las demás virtudes cristianas, está *animada e imperada* por las virtudes teologales (cf. II-II q.81 a.5 ad 1; q.161 a.4 ad 1). La fe, por ejemplo, es la causa y el principio de la religión, pues la fe nos descubre que Dios es nuestro Creador y Redentor, y que nosotros somos criaturas redimidas y necesitadas de la Providencia y Remuneración divinas. La esperanza nos capacita para honrar a Dios, esperando la consecución de su misericordia; con fundamento, Santo Tomás, en el *Compendium Theologiae,* estudia la oración como el núcleo de la esperanza. Y la caridad es también fuente de la Religión, pues ella nos impulsa a rendir culto a Dios animados por el amor divino (cf. II-II q.82 a.2 ad 1; q.83 a.15), y nos mueve también a rezar por los demás (cf. II-II q.83 a.7.8.11). Pero la Religión influye, a su vez, en las virtudes teologales, convirtiendo la fe, la esperanza y la caridad en obsequio u homenaje para Dios. A este respecto, escribe Santo Tomás: «La religión no es la fe, sino la profesión de fe mediante algunos signos exteriores» (II-II q.94 a.1 ad 1; cf. q.97 a.3 ad 1; q.100 a.1 ad 1). La Religión, en cuanto a su materia, comprende todos los actos de las demás virtudes, convirtiéndolos en culto a Dios. Ahora bien: esta influencia de las virtudes teologales en la Religión, y de ésta en las virtudes teologales, no destruye en la Religión su carácter de justicia. Lo teologal añade nuevos motivos; pero todos ellos presuponen nuestra condición de creaturas, nacidas del amor de Dios.

Así, pues, es evidente que la virtud de la Religión *se perfecciona,* gracias al Espíritu Santo, por las virtudes teologales, por el don de piedad y por la bienaventuranza de la mansedumbre. Con razón, Santo Tomás estudia este don y esta bienaventuranza al final de las virtudes anejas a la justicia, como su complemento (cf. II-II q.121). El don de piedad experimenta a Dios como Padre y le reverencia filialmente. El ejercicio de este don va unido al don de ciencia, que nos capacita para conocer experiencialmente la grandeza de Dios. Y al don de piedad corresponde la bienaventuranza de la mansedumbre, en cuanto que quita los obstáculos para los actos de piedad. Ahora bien: el culto dado a Dios sigue siendo un acto radicalmente de justicia, aunque esté animado por el don de piedad (cf. II-II q.81 a.2 ad 1). Nuestra relación cultual con Dios no es sólo amigable (caridad), sino radicalmente reverencial (justicia). Esta afirmación es fundamental para no desvalorizar el culto reduciéndolo a entusiasmo y a efusiones sentimentales.

Santo Tomás afirma claramente que la virtud de la Religión *no es una virtud teologal,* pues no tiene a Dios por objeto formal, sino una virtud moral, pues tiene

[12] Cf. S. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei* X 6: PL 41,283. «A Dios se le da culto con la fe, esperanza y caridad» *(Enchiridion,* 3: PL 40,232).

[13] Cf. R. ORTUÑO, *La religión en el pensamiento filosófico de la Edad Media. Cuadro ambiental de la doctrina de Santo Tomás:* Estudios Filosóficos 17 (1968) 262-271.

por objeto formal la honra de Dios, es decir, un medio ordenado al fin (cf. II-II q.81 a.5). Sin embargo, teniendo en cuenta la relación existente entre la virtud de la Religión y las virtudes teologales, anteriormente examinada, pues los actos de la religión siempre van unidos a la fe, la esperanza y la caridad, se comprende la confusión entre el campo moral y el teologal en referencia a la virtud de la Religión. Mas la complejidad del culto cristiano no justifica la identificación de las respectivas formalidades de la Religión y la de las virtudes teologales, que son diferentes [14]. No obstante, algunos teólogos contemporáneos han adoptado una *postura crítica* ante esta doctrina de Santo Tomás. Afirman que el Doctor Angélico se dejó llevar por un contexto filosófico ajeno al cristianismo. Así, E. Amann escribe que Santo Tomás fue dominado por el contexto histórico pagano [15]; con todo, sabemos que el Doctor Angélico se caracteriza por su gran libertad científica; además, los datos históricos sobre la Religión que pudo utilizar el Santo fueron escasos y dispersos. M. Hourcade, abandonando la sistematización moral de Santo Tomás, enseñó que la Religión tiene a Dios, no sólo por fin, sino también por objeto formal, calificándola, en consecuencia, como cuarta virtud teologal [16]. Finalmente, O. Lottin opina que es humillante para la Religión situarla dentro de la justicia, uniendo lo debido a Dios con lo debido a las criaturas [17]. Por eso, escribe Lottin que la religión es una virtud moral, mas está por encima de las virtudes cardinales y bajo la influencia directa de las virtudes teologales [18]. Ahora bien: Santo Tomás no afirma que la Religión esté sometida a la justicia, sino que es superior a la justicia y a todas las demás virtudes morales, aunque tenga cierta analogía con la justicia, en razón del débito creatural. Además, Lottin parece no advertir que las virtudes morales naturales y sobrenaturales tienen el mismo objeto material, es decir, la misma materia moral [19].

En fin, esta crítica no captó una de las grandes intuiciones teológicas de Santo Tomás, un creyente siempre inquieto por el orden en el pensamiento (cf. II-II q.2 a.1). Bien sabía Santo Tomás que no es posible tratar en el mismo nivel las relaciones de Dios con el hombre (relación de amor, en el nivel de causa-efecto) y las del hombre con Dios (relación básicamente de justicia, en el nivel de efecto-causa). La relación de la causa al efecto es de participación; pero también de trascendencia y de supremacía. En conformidad con el planteamiento de la Religión en Santo Tomás, tampoco podemos admitir *las teorías* de K. Barth y de D. Bonhöffer [20], quienes han negado la religión en nombre de la fe y del cristiano adulto, respectivamente. En Santo Tomás no es posible la oposición entre religión y fe, pues la religión es, como hemos visto, la profesión exterior e interior de la fe, de la esperanza y de la caridad. Una fe sin religión sería un cristianismo deshumanizado y desencarnado de la realidad, y una religión sin fe sería un conjunto de gestos, frases y demás huesos secos. La concepción de la Religión no como una deuda del hombre con Dios, sino como un don de Dios al hombre, ha impulsado exageradamente la espiritualización del culto religioso, llevándolo

[14] Comentario del Cardenal Cayetano al artículo 5 de la cuestión 81. Cf. S. THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia* iussu impensaque Leonis XIII P. M. Tomus Nonus. Secunda Secundae Summae Theologiae, (qq.57-122), cum commentariis Thomae de Vio Caietani (Roma 1897) p.182.

[15] Cf. E. AMANN, *Religion:* DTC XIII, col.2307.

[16] Cf. M. HOURCADE, *La vertu de religion:* Bullet. de Littér. Ecclés. 45 (1944) 181-219, especialmente p.206-215, donde intenta probar que la religión es una virtud teologal.

[17] Cf. O. LOTTIN, *La définition classique de la vertu de religion:* EphThLov 24 (1948) 349.

[18] Cf. O. LOTTIN, *Vertu de religion et vertus théologales:* Dom. Stud. 1 (1948) 209.

[19] Cf. M. M. LABOURDETTE, *Principes de Morale:* RevThom 47 (1947) 574-576; J. TONNEAU, *M. Hourcade-O. Lottin:* BullThom 8 (1947-1953) 719-735.

[20] Sobre la religión en la teología dialéctica, cf. E. HECK, *Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verstandnis von Religion* (Paderborn 1971) p.19-22.

a veces al campo del sentimiento religioso. Sin embargo, la virtud de la Religión implica, como hemos visto, dar a Dios lo que le es debido, tanto ofreciendo a Dios lo suyo como recibiendo de Dios lo que necesitamos, salvando así las dos dimensiones características del culto cristiano: la ascendente y la descendente, es decir, el culto y la santificación (cf. II-II q.81 a.3 ad 2).

Mi intención es hacer una *introducción* a la doctrina de Santo Tomás sobre la virtud de la Religión; la refutación de estas teorías contrarias a su doctrina no entra en el plan de estas páginas. Con todo, es preciso afirmar que las críticas aquí mencionadas han surgido de una comprensión defectuosa de la sistematización de las virtudes según Santo Tomás. No es cierto que el Doctor Angélico haya ofrecido una sistematización «laica» de las virtudes potenciales de la justicia, sino que su sistematización pretende presentar una doctrina fundamental en su tratado de las virtudes. Las virtudes teologales tienen a Dios por objeto formal, mientras que la virtud de la Religión tiene a Dios por fin. Y «la diferencia específica que procede del fin es más general, mientras que la diferencia específica que procede del objeto, por sí misma ordenada a tal fin, es respecto de aquélla la diferencia específica» (I-II q.18 a.7). Las virtudes morales tienen por objeto medios ordenados al fin, y las virtudes teologales tienen por objeto a Dios mismo, el fin absoluto [21]. No podemos enaltecer la virtud de la Religión falseando su naturaleza. La Religión, considerada como virtud, pertenece a la justicia y es su forma más noble. De todos modos, no nos quedemos nunca en la sistematización lógica de las virtudes cristianas, pues se trata de realidades sobrenaturales en ordenaciones humanas.

5. **Religión y Santidad**

Santo Tomás estudia en la cuestión 81, artículo 8, en un contexto histórico (la división de las virtudes según el Pseudo-Andrónico de Rodas), la santidad como *virtud general*. Santo Tomás identifica en este contexto las virtudes de la religión y de la santidad, presentando la Religión no sólo como virtud particular, con su objeto formal (rendir a Dios el culto debido), con sus actos elícitos inmediatos, como la oración, sino también como virtud general, llamada a impregnar moralmente toda la existencia del cristiano como culto a Dios. Es decir, la virtud general de la Religión tiene la misión de entregar toda nuestra vida a Dios (los actos de todas las demás virtudes), como homenaje a Dios. Con otras palabras: la virtud particular de la Religión considera sus actos elícitos o inmediatos, y la virtud general de la religión refiere a Dios con sus actos imperados toda la actividad del hombre como homenaje, disponiéndose así para el culto divino. «La santidad, además de esto, refiere a Dios las obras de las restantes virtudes, o bien hace que el hombre se disponga por ciertas obras buenas al culto divino». (II-II q.81 a.8) [22].

La Religión *anima* toda la vida del hombre cristiano, estableciendo en él la comunión con el Creador y con toda la creación. El culto, al mismo tiempo que es gloria de Dios, enriquece nuestro espíritu con la verdad y con la gracia de Dios. Por eso es un medio excelente en la espiritualidad cristiana. Durante el ejercicio de la Religión, cuando la creatura redimida honra a su Creador y

[21] Cf. M. SÁNCHEZ, *¿Dónde situar el tratado de la virtud de la religión?:* Angelicum 36 (1959) 287-320.

[22] La virtud de la religión tiene actos elícitos e imperados, los primeros son inmediatos y los segundos mediatos (cf. II-II q.81 a.1 ad 1; q.81 a.4 ad 2); pero no por eso la religión es una virtud general (cf. II-II q.81 a.4 ad 1). En consecuencia, la religión es virtud general, bajo el nombre de santidad, en cuanto ordena los actos de las demás virtudes al culto divino (cf. II-II q.147 a.2 ad 2) y dispone al individuo para el culto divino.

Redentor, aparece la humillación inmanente del hombre y la excelencia soberana y trascendente de Dios, Creador y Providente. La verdadera Religión espiritualiza al hombre y lo eleva hasta Dios. Por el contrario, los vicios opuestos a la Religión manifiestan la gran miseria espiritual del hombre, herido por el pecado y por el error. En fin, la práctica de la virtud de la Religión va siempre acompañada por el ejercicio de otras virtudes cristianas, como la fe, la humildad, la caridad, etc. (cf. II-II q.83 a.15).

La Religión se reduce toda ella al sacrificio de los bienes espirituales, corporales y exteriores. «Es triple el bien que el hombre posee: el primero, el bien del alma, que ofrecemos a Dios en un sacrificio interior por la devoción, oración y cualesquiera actos interiores. Y éste es el principal sacrificio. El segundo es el bien corporal, y se ofrece a Dios en el martirio, abstinencia y continencia. El tercero son los bienes exteriores, que ofrecemos de una manera doble a Dios: directamente, cuando sin intermediario ofrecemos nuestras cosas a Dios; y mediatamente, cuando las entregamos al prójimo por Dios» (II-II q.85 a.3 ad 2). En este contexto se comprende que la Religión sea, especialmente, la *virtud de los religiosos,* quienes han consagrado toda su vida al culto divino (cf. II-II q.81 a.1 ad 5), al mismo tiempo que se manifiesta la perspectiva interior propia de esta virtud. En esta línea, podemos comparar, en pos de Santo Tomás, la solemnidad de los votos religiosos con los caracteres sacramentales: signos eclesiales ambos para el culto divino y la santificación del hombre (cf. II-II q.88 a.7; q.184 a.4; III q.63 a.1). Luego hay una liturgia de los Sacramentos y una liturgia de la Vida Religiosa[23]. Ambos estados de la Iglesia (por el bautismo se entra en el estado fundamental del cristiano) realizan una consagración espiritual y eclesial. La consagración dedica definitivamente a la persona para el culto divino, y constituye un estado en la Iglesia (cf. II-II q.88 a.11 ad 2; a.12 ad 1). Es una consagración espiritual, no carnal. Por tanto, los Sacramentos y la Vida Religiosa son, diversamente, instrumentos de la gracia. En definitiva, la consagración, que se diversifica según las vocaciones o estados eclesiásticos, es una consecuencia de la sacramentalidad de Cristo, de la Iglesia y del cristiano. Estas vocaciones, en cuanto dones divinos, son las verdaderas obras grandes, que se han de realizar con grandeza de corazón, poniendo siempre en cada una de nuestras acciones: «Vivo para la honra de Dios».

Santo Tomás, hablando así de la santidad, clarifica el *contexto espiritual* de la virtud de la Religión, teniendo en cuenta su interés constante por el orden espiritual. De este modo, Santo Tomás ofrece las exigencias últimas de la Religión a partir de la santidad, sabiendo que la Religión es un hábito virtuoso (actitud estable en el bien) que implica tanto el culto como la santidad. En este sentido, la Religión-Santidad nos desarraiga de las cosas del mundo (virtudes cardinales) y nos establece con firmeza en el servicio divino. La Religión-Santidad nos purifica, nos unifica y nos engrandece, especialmente mediante la entereza del corazón, la magnanimidad y el santo temor de Dios. En la Edad Media, quienes trabajaban por la honra de Dios eran capaces de construir, durante décadas, grandes catedrales como una manera estupenda de reconocer la excelencia divina y reverenciar su soberanía incomunicable (cf. II-II q.134 a.2 ad 3). La Religión-Santidad nos descubre nuestra consagración al culto de Dios, nos identifica como sacrificio para la gloria de Dios y nos concede el sentido del respeto a lo sagrado, es decir, lo santificado por Dios.

[23] Cf. I. MENNESSIER, *La Religion. Saint Thomas d'Aquin. Somme Théologique, II-II, qq.88-100.* Tome Deuxième (París 1953) p.431-434.

6. **Religión y Liturgia**

El monje benedictino O. Lottin presentó la virtud de la Religión como el alma del culto litúrgico en su libro *L'âme du culte. La vertu de la religión d'après St. Thomas d'Aquin* (Lovaina 1920)[24]. Sin embargo, los liturgistas han rechazado con frecuencia, en estos últimos años, la perspectiva cúltica de la Liturgia en favor de la perspectiva celebrativa[25]. En concreto, en la impostación teológica de la Liturgia durante el Movimiento Litúrgico y en la teología litúrgica posconciliar han estado presentes las dos corrientes: la doctrina tradicional, que divide el culto en común (liturgia) y singular (privado) (cf. II-II q.83 a.12), y la doctrina contemporánea, que considera la Liturgia como ejercicio del sacerdocio de Cristo o la celebración de las realidades divinas; afirmación esta que también es tradicional (cf. II-II q.89 intr.; III q.63 a.3; q.63 a.6 ad 1). Ambas doctrinas se encuentran en la encíclica *Mediator Dei* (1947) y en la constitución *Sacrosanctum Concilium* (1963), del Vaticano II[26].

Santo Tomás no tiene ningún tratado específico sobre Liturgia; además, buscarlo sería un anacronismo. En realidad, la Liturgia, en cuanto culto institucional cristiano, *queda comprendida* en el Tratado de la Religión de la *Summa Theologiae;* se desarrolla en el Tratado de los Sacramentos, y se contextúa en el Tratado de la Ley Antigua. Es importante ubicar la Liturgia en la virtud de la Religión como un acto virtuoso «que Dios actúa en nosotros sin nosotros» (I-II q.55 a.4). En este sentido, el culto litúrgico consiste en reconocer la soberanía de Dios y en someternos a ella, con lo cual el hombre se perfecciona y glorifica a Dios, manifestándose en la Liturgia las dos dimensiones: ascendente y descendente. Este contenido virtuoso es comprensible, en algún sentido, por la razón, aunque en su plenitud sólo se entiende y se celebra en la fe. Ahora bien: la Liturgia, en cuanto acto virtuoso, es también un acto de Jesucristo y de la Iglesia. En definitiva, es necesario recordar que no existe religiosidad cristiana sin las virtudes teologales, sin la eclesialidad y sin Jesucristo, pues la gracia nos llega a nosotros mediante las virtudes, los sacramentos, la Iglesia y Jesucristo. Esta unidad armónica entre la religiosidad y la eclesialidad se manifiesta particularmente en el contenido y finalidad de los caracteres sacramentales, que son los que nos capacitan para el culto divino, según el rito de la religión cristiana (cf. III q.63 a.2).

El *culto,* según Santo Tomás, consiste en ofrecer algo a Dios o en recibir algo de Dios. «Todos los demás actos atribuidos a la religión se reducen a estos dos, pues con los demás ritos de reverencia a Dios o de participación en sus misterios no testimoniamos otra cosa que la excelencia de Dios y nuestro sometimiento a Él» (II-II q.81 a.3 ad 2). La recepción o apropiación de lo divino se hace mediante la invocación del nombre de Dios, que se manifiesta bajo un triple modo: la oración litúrgica en común (cf. II-II q.83 a.12), la alabanza divina coral (cf. II-II q.91 intr.), y la celebración de los sacramentos (cf. II-II q.89 intr.). La oblación de lo creado a Dios se realiza mediante los demás actos interiores y exteriores de la religión. Ahora bien: Santo Tomás no estudia en su Tratado de la Religión ni el sacrificio eucarístico ni tampoco los demás sacramentos, no porque no correspondan a este lugar, sino porque presuponen el estudio del Verbo Encar-

[24] Cf. A. LÉMONNYER, *L'oraison et la liturgie:* Vie Spirituelle 11 (1924) 5-16; M. M. LABOURDETTE, *Principes pour la prière liturgique:* Vie Spirituelle 461 (1960) 493-505; P. FERNÁNDEZ, *Teología de la Liturgia en la «Summa» de Santo Tomás:* Ciencia Tomista 101 (1974) 253-305.

[25] Cf. F. HAHN, *Il servizio liturgico nel cristianesimo primitivo* (Brescia 1972) p.106-108; E. J. LENGELING, *Liturgia. Conceptos fundamentales de la Teología,* tomo II (Madrid 1966) p.554-555; C. DUCHESNEAU, *La celebración en la vida cristiana* (Madrid 1981) p.87-92.

[26] Cf. encíclica *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) 528-529; constitutio *Sacrosanctum Concilium,* n.7: AAS 56 (1964) 101.

nado. No obstante, el sacrificio (cf. II-II q.85), con su ritual institucionalizado, aparece como un acto de culto público. No se olvide que la *Summa Theologiae* es un libro pedagógico y sistemático. Teniendo en cuenta lo anterior, es evidente que Santo Tomás tiene una concepción cultual y soteriológica de la Liturgia que rompe los esquemas rígidos, posteriores, de lo moral y de lo dogmático.

La Liturgia, dentro del contexto de la virtud de la Religión, *queda situada* entre los actos exteriores y rituales del culto religioso como una consecuencia del misterio pascual de Cristo, contenido de la Liturgia (cf. III q.62 a.5; q.63 a.1). Con todo, afirmar que la Liturgia pertenece al culto exterior no quiere decir que sea sólo culto exterior, puesto que toda oración vocal y todo culto exterior es siempre expresión y redundancia, signo y estímulo del culto interior (cf. II-II q.81 a.7). En definitiva, el culto exterior se entiende por su referencia al culto interior, y también el culto interior se entiende por su referencia al culto exterior o ritual, porque, en definitiva, lo espiritual cristiano nace de lo sacramental, es decir, de Jesucristo. En este sentido, afirmamos, *en primer lugar,* que el culto propiamente es una realidad espiritual. La Religión es algo interior, aunque se manifieste también exteriormente (cf. II-II q.83 a.12; q.84 a.2). «Todo el culto exterior de Dios tiene como fin principal inspirar a los hombres la reverencia debida a Dios» (I-II q.102 a.4).

En *segundo lugar,* el culto interior se fundamenta en el culto exterior sacramental, de tal modo que el culto litúrgico, tanto interior como exterior, es signo real del misterio pascual de Cristo (cf. II-II q.93 a.1): signo que significa y realiza nuestra unión con Dios (cf. II-II q.81 a.7) y signo que significa y realiza lo que nosotros ofrendamos a Dios y lo que recibimos de Dios (cf. II-II q.85 a.1). En fin, «los sacrificios exteriores son signos de los interiores, como las palabras sonoras son símbolos de las realidades»[27]. La oración vocal es siempre un medio para la plegaria espiritual, como medio es la palabra para expresar el pensamiento. Ahora bien: la oración vocal no es un medio para expresar a Dios nuestras necesidades, sino un medio para no olvidarlas nosotros; por lo cual debemos emplear aquellas palabras que más despierten la devoción (religión interior), sin favorecer nunca con gestos y términos extraños la distracción de uno mismo o de los demás (cf. II-II q.83 a.12 ad 2 y ad 3).

Refiriéndonos al culto exterior y ritual, podemos *preguntarnos:* ¿es posible rendir culto a Dios, que es Espíritu puro, con actos exteriores y materiales? Situándonos en el contexto del Dios revelado, y abandonando el contexto del dios de los filósofos, es evidente que damos culto a Dios no porque necesite nuestro honor, sino porque Él ha querido dialogar con nosotros y quiere salvarnos mediante el culto que le rendimos, y lo hacemos corporalmente porque todo es creación divina y todo está llamado a la salvación. Además, el culto litúrgico es exterior por sus exigencias comunitarias. La oración común, ofrecida por los sacerdotes de la Iglesia en la persona de todo el pueblo fiel (cf. II-II q.83 a.12), es plegaria de todo el pueblo. Los sacerdotes, mediadores entre Dios y su pueblo (cf. II-II q.86 a.2), transmiten al pueblo la fe, los sacramentos y ofrecen a Dios las oraciones de todo el pueblo (cf. II-II q.85 a.4 ad 3). En la Liturgia cristiana se manifiesta el teocentrismo religioso frente al antropocentrismo religioso del paganismo. Finalmente, respondiendo Santo Tomás al porqué de la legislación sobre el culto exterior, escribe: «Y puesto que el hombre es inducido al culto interior, que consiste en la oración y en la devoción, más por la moción interior del Espíritu Santo, el precepto legal debió darse sobre el culto exterior, implicando algunos signos sensibles» (II-II q.122 a.4).

[27] S. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei* X 19: PL 41,297.

7. **Religión y modernidad**

La Religión ha sido interpretada en la Historia del Cristianismo de *tres maneras fundamentales:* como un comportamiento virtuoso, que el hombre asume con Dios (es la doctrina de Santo Tomás de Aquino); como una doctrina sobre Dios o sobre la fe de una comunidad en Dios (es una herencia protestante), y como la negación de la misma Religión, originando un cristianismo arreligioso (es una crítica radical a la teología liberal y modernista) [28]. Como ya vimos, Santo Tomás entiende por Religión el campo del culto o veneración de Dios, que, basado en la justicia, está animado por el amor a Dios, Creador y Padre. Esta doctrina del Doctor Angélico se presentó en su tiempo como moderna, no sólo por haber tenido en cuenta el pensamiento pagano en su sistematización, sino especialmente por haber fundamentado el movimiento histórico de la autonomía del hombre, abierto a Dios y perfeccionado por la fe cristiana. Santo Tomás asumió armónicamente la filosofía pagana y el evangelismo cristiano, iluminados ambos por el pensamiento teológico.

La *filosofía idealista y romántica,* cuyo origen está en la Reforma Protestante, reconvirtió la teodicea en filosofía de la religión, asumida ésta como la hermenéutica positiva del cristianismo histórico occidental [29]. Ahora bien: la modernidad, una vez perdida la fe cristiana, ha visto en esta positividad sólo la expresión de la conciencia del sujeto, su propia proyectividad, inmanentizando la objetividad trascendente de la revelación. Caída la religión en el dinamismo de la subjetividad, la fe cristiana se redujo intramundanamente a historia del espíritu humano. En concreto, M. Kant, al hacer depender la religión de la moral antropológica, y no de la fe cristiana, como en el planteamiento de Santo Tomás, redujo la vida a una lucha por la perfección del hombre, dejando de ser la vida homenaje para Dios. La religión, al perder la dimensión de la fe, se convirtió en la glorificación del hombre, llegando a identificarse con el iluminismo y desarrollismo humanos; al perderse la perspectiva de la eclesialidad cultual nos hemos quedado con el personalismo moral. Tal vez por este motivo algunos cristianos hayan querido contraponer el proyecto religioso al proyecto del seguimiento de Jesús. En fin, podemos afirmar también aquí: «Una religión antropológica no es soteriológica, y una religión no soteriológica será ética, metafísica o experimentación de experiencias numinosas, pero no religión» [30].

La historia de la filosofía moderna de la religión es la historia de la *destrucción* de su objeto trascendente, en su doble forma liberal y fideísta. Para la teología liberal, la Religión es una forma absoluta y trascendente del espíritu humano; para el fideísmo, la Religión es una comunicación acrítica y sentimental con lo divino. K. Barth critica la religión de la teología liberal, concebida como una posibilidad humana y opuesta, en consecuencia, a la gratuidad de la salvación revelada. El hombre devoto ha sido sacrificado con la ley en la Cruz de Jesucristo. La religión ha sido abolida *(Aufhebung)* por Cristo [31]. La religión y la fe se contraponen como la muerte y la vida. Mientras Barth niega la religión debido a los derechos absolutos de la revelación, D. Bonhöffer niega la religión debido a los derechos del hombre adulto [32], y ambos proponen un nuevo lenguaje, revelado y mundano,

[28] Cf. H. WALDENFELS, *Teologia Fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo* (Roma 1988) p.134-136.

[29] Cf. J. M. GÓMEZ HERAS, *Religión y Modernidad. La crisis del individualismo religioso de Lutero a Nietzsche* (Córdoba 1986).

[30] I. MARINI, *Filosofia della Religione* (Roma ²1977) p.104.

[31] Cf. K. BARTH, *La revelación como abolición de la religión* (Madrid-Barcelona 1973).

[32] Cf. D. BONHÖFFER, *Resistencia y Sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio* (Salamanca 1983).

respectivamente. Ahora bien, la revelación puede convertirse en una nueva ley, mediante la fe, y destruir también ella la gratuidad de la salvación. Por una parte se niegan las obras; pero, por otra, se las exige. La Escuela Sentimentalista de F. D. E. Schleiermacher[33], insistiendo en la religión como sentimiento, ha deformado la religión al reducirla a uno de sus aspectos, la experiencia derivada de la comunicación con lo divino. Por este camino se han desarrollado últimamente en el cristianismo protestante, ortodoxo y católico formas pietistas ajenas a las verdaderas vivencias cristianas de la religión y de la fe.

En fin, cuando la Religión ha dejado de estar informada por la fe cristiana, se ha vuelto a *identificar* el culto con el cultivo del yo. Cuando se olvida el camino de la Creación y de la Revelación, se establece la incomunicación entre el tiempo y la eternidad y se hace imposible la oración. La concepción cristiana de Dios se caracteriza por la palabra: Dios habla y el hombre escucha, mientras que la concepción pagana de Dios se caracteriza por la incomunicación del hombre con el Otro *(Deus otiosus).* Consecuentemente, la oración cristiana es diálogo, y la oración pagana es el culto de sí mismo, o el cultivo de lo mejor de uno mismo, la razón. La religión, en nuestro tiempo, ha pasado a ser un concepto ambiguo. Incluso, en esta perspectiva, se ha llegado a escribir: «La opción decisiva de nuestra época será, finalmente, a mi entender, entre la religiosidad asiática y la fe cristiana», es decir, entre la aniquilación de la persona o su salvación[34]. El cristianismo seguirá siendo la puerta de la modernidad en la medida que ofrezca doctrinal y prácticamente un culto religioso, en el cual se manifieste la libertad del hombre y la bondad de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás.* Edic. preparada por el P. V. Beltrán de Heredia: tomo IV: *De Justitia* (q.67-88) (Salamanca 1934) p.241-428; tomo V: *De Justitia et Temperantia* (q.89-140) (Salamanca 1935) p.9-182.

A. I. MENNESSIER, *L'idée de «sacré» et le culte d'après S. Thomas:* RSPT 19 (1930) 63-82.

— *Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique. La Religion.* Tome Premier: II-II, q.80-87 (París 1932); tome Deuxième: II-II, q.88-100 (París 1934). Nueva edición, 1953.

— *La virtud de la religión. Iniciación teológica.* Tomo II (Barcelona 1959) p.647-684.

O. LOTTIN, *La vertu de religion chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs. Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles.* Tome III: *Problèmes de Morale.* Seconde Partie (Lovaina-Gembloux 1949) p.313-326 (Resumen del artículo *La Définition classique de la vertu de la religion:* EphThLov 24 [1948] 333-353).

M. SÁNCHEZ, *¿Dónde situar el tratado de la virtud de la religión?:* Angelicum 36 (1959) 287-320.

P. LUMBRERAS, *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. Tratado de la Religión.* Tomo IX (Madrid 1955) p.1-387.

D. MONGILLO, *La virtù della Religione secondo S. Tommaso.* Pars Dissertationis Pont. Univ. S. Thomae (Roma 1962).

T. S. CENTI, *S. Tommaso d'Aquino. La Somma Teologica,* Vol. XVIII: *La virtù della religione (II-II, q.80-100)* (Florencia 1967).

R. ORTUÑO, *La religión en el pensamiento filosófico de la Edad Media. Cuadro ambiental de la doctrina de Santo Tomás:* Estudios Filosóficos 17 (1968) 249-315.

[33] Cf. E. HECK, *Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion* (Paderborn 1971) p.14.

[34] J. RATZINGER, *La célébration de la foi. Essai sur la théologie du culte divin* (París 1985) p.24; cf. p.108.

E. HECK, *Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion* (Paderborn 1971).

P. FERNÁNDEZ, *Teología de la Liturgia en la Summa de Santo Tomás:* Ciencia Tomista 101 (1974) 253-305.

V. MIANO, *La religione e le religioni nel pensiero tomistico.* Atti del Congresso Internazionale, vol. IV (Nápoles 1976) p.331-347.

C. J. PINTO DE OLIVEIRA, *La Religion. Thomas d'Aquin. Somme Théologique.* Tome 3 (París 1985) p.507-633.

CUESTIÓN 80

Partes potenciales de la justicia

Trataremos ahora de las partes potenciales de la justicia, es decir, de sus virtudes anejas. Esta cuestión plantea dos problemas:

1. ¿Cuáles son las virtudes anejas a la justicia?—2. ¿Qué hay que decir acerca de cada una de ellas?

ARTÍCULO ÚNICO

¿Se le asignan convenientemente a la justicia sus virtudes anejas?

Infra q.122 a.1; 1-2 q.60 a.3; *In Sent.* 3 d.9 q.1 a.1 q.ª4; d.33 q.3 a.4

Objeciones por las que parece que no se le asignan convenientemente a la justicia sus virtudes anejas.

1. Porque Tulio[1] enumera seis virtudes: la *religión,* la *piedad,* la *gratitud,* la *venganza,* el *respeto* y la *verdad.* Pero, según parece, la venganza es una especie de la justicia conmutativa: la que hace que uno se desquite, vengándose, de los agravios recibidos, como consta por lo dicho anteriormente (2-2 q.61 a.4). Luego no debe figurar entre las virtudes anejas a la justicia.

2. Macrobio, a su vez, en *Super somnium Scipionis*[2], hace mención de siete: la *inocencia,* la *amistad,* la *concordia,* la *piedad,* la *religión,* el *afecto* y la *humildad.* Pero de la mayor parte de éstas no habla Tulio. Luego parece incompleta su enumeración de las virtudes anejas a la justicia.

3. Otros autores[3] ponen cinco: la *obediencia* con respecto al superior, la *disciplina* con respecto al inferior, la *equidad* en la relación de igual a igual, la *fidelidad* y *verdad* para con todos. Pero Tulio omite todas éstas menos la verdad. Luego parece que es incompleta su enumeración de las virtudes anejas a la justicia.

4. Más aún: Andrónico, el Peripatético[4], habla de nueve partes anejas a la justicia: la *liberalidad,* la *benignidad,* la *vindicativa,* la *eugnomosina,* la *eusebeia,* la *eucaristía,* la *santidad,* las *buenas relaciones comerciales,* la *legislativa.* Pero Tulio[5] sólo menciona de entre éstas la vindicativa. Luego parece incompleta su enumeración.

5. Todavía más: Aristóteles, en el V *Ethic.*[6], considera la *epiqueya* adjunta a la justicia. Pero, por lo que llevamos visto, en ninguna de las anteriores enumeraciones se la ha mencionado. Luego se trata de enumeraciones incompletas de las virtudes anejas a la justicia.

Solución. *Hay que decir:* Se deben considerar dos cosas en las virtudes que se subordinan a otra como principal: la primera, el que tengan algo en común con ella; la segunda, el que haya algo en que no alcancen la perfección esencial de la misma. Ahora bien: puesto que la justicia dice relación a otro, como consta por lo expuesto anteriormente (2-2 q.48 a.2), todas las virtudes que se refieren a otro pueden, por tal coincidencia, vincularse a la justicia. Por otra parte, es esencial a la justicia dar a otro con igualdad aquello que se le debe, como consta por lo dicho anteriormente (ibid. a.2ss). Por tanto, de dos maneras toda virtud que dice relación a otro desmerece en algo esencial de la justicia: o por defecto en lo tocante a igualdad, o por imperfección en cuanto deuda.

Hay, efectivamente, ciertas virtudes que dan a otro lo que se le debe, pero sin poder lograr la igualdad requerida. Y así, en primer lugar, el hombre debe a Dios cuanto le da; pero no puede obtener la debida igualdad, es decir, le es imposible pagarle cuanto le adeuda, conforme a aquellas palabras del salmo 115,3: *¿Qué restituiré al Señor por todo lo que me ha dado?* Así es como a la justicia va aneja la *religión,* la cual, como dice Tulio[7], *honra con solicitud, ritos sagrados o culto* a cierta naturaleza de orden superior, que llaman divina. En segundo lugar, tampoco pode-

1. *De invent. rhetor.* l.2 c.53 (DD I 165). 2. L.1 c.8 (DD 33). 3. GUILLERMO DE PARÍS, *De virt.* c.12 (157b). 4. *De affect.,* De iustitia (DD 577). 5. *De invent. rhetor.* 1.2 c.53 (DD I 165). 6. C.10 n.8 (BK 1138a3): S. TH., lect.16. 7. *De invent. rhetor.* l.2 c.53 (DD I 165).

mos devolver con igualdad a nuestros padres tanto cuanto les debemos, como consta por lo que dice el Filósofo en el VIII *Ethic.*[8], y así es como a la justicia se anexiona la *piedad,* por la cual, como dice Tulio[9], *tribútanse benévolos servicios y diligente respeto a los consanguíneos y a los bienhechores de la patria.* Y, finalmente, tampoco pueden los hombres recompensar con premios equivalentes la virtud, como consta por lo que dice el Filósofo en el IV *Ethic.*[10], y de este modo se vincula a la justicia la *veneración,* por la cual, como escribe Tulio[11], *los hombres superiores en dignidad son reverenciados con cierto culto y honor.*

El defecto en la razón de deuda, propia de la justicia, puede considerarse atendiendo a que hay dos clases de deuda: moral y legal. Según esto, el Filósofo, en el VIII *Ethic.*[12], distingue asimismo dos especies de derecho o justo. Deuda legal es la que alguien está obligado a pagar porque lo exige la ley. Constituye el objeto propio de la justicia, virtud principal. La deuda moral, en cambio, se deriva de la honestidad de la virtud. Y porque toda deuda implica necesidad, es por lo que tal deuda moral tiene dos grados. Porque hay deudas tan necesarias que, sin ellas, la honestidad de las costumbres no puede quedar a salvo, y en ellas la razón de deuda es más estricta. Cabe también considerar tales deudas por parte del deudor, siendo entonces su objeto el que el hombre se manifieste ante los otros de obra y de palabra tal cual es. Se agrega así a la justicia la *veracidad,* por la que, en frase de Tulio[13], *uno expresa sin deformaciones lo que hay, ha habido o va a haber.* Puede también considerárselas por parte de la persona a quien se debe, como cuando se trata de recompensar a alguien según sus obras. En ocasiones, pagando bienes con bienes: y así se adjunta a la justicia la *gratitud, en la que se integran,* como dice Tulio[14], *el recuerdo en unos de las muestras de benevolencia y de los beneficios recibidos, y la voluntad en otros de recompensarlos;* y en los casos en que se trata de males, va aneja a la justicia la *venganza, por medio de la cual,* conforme dice Tulio[15], *defendiéndose o desquitándose, se desecha la violencia, el oprobio y, en general, todo aquello que resulta denigrante.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la venganza que corre a cargo del poder público en forma de sentencia judicial pertenece a la justicia conmutativa; mas la que uno se toma por su cuenta, aunque sin ir en contra de la ley, o la que uno solicita del juez, pertenece a una de las virtudes anejas a la justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* Que Macrobio parece haber fijado su atención en las dos partes integrantes de la justicia: evitar el mal, objeto de la *inocencia,* y obrar el bien, que es lo que se proponen las seis virtudes restantes. Dos de ellas, según parece, regulan las relaciones entre iguales, a saber: la *amistad,* en el trato exterior, e interiormente, la *concordia.* Dos se refieren a los superiores: son la *piedad* con relación a los padres y la *religión* para con Dios. Otras dos, a los inferiores, que son: el *afecto,* en cuanto que nos alegramos de su bien, y la *humanidad,* por la que los socorremos en sus necesidades. Dice a este propósito San Isidoro, en su libro de *Etymol,*[16], que *llamamos humanos a los hombres por su amor y sentimientos de conmiseración hacia otros hombres.* De ahí se ha tomado el nombre de humanidad, virtud por la que unos a otros nos prestamos mutua ayuda. Se considera, pues, a la amistad, según esto, como virtud ordenadora de las relaciones exteriores, que es el sentido en que habla de ella el Filósofo en el IV *Ethic.*[17]. Puede considerarse también la amistad en cuanto que su objeto propio es el afecto, conforme a lo establecido por el Filósofo en el VIII[18] y IX *Ethic.*[19]. Según esto, pertenecen a la amistad tres virtudes: la *benevolencia,* que aquí recibe el nombre de *afecto;* la *concordia,* y la *beneficencia,* a la que aquí se llama *humanidad.* Tulio no habló de ellas, como antes se dijo (corp.), porque en ellas escasea la razón de deuda.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la *obediencia* va incluida en la *veneración* de que habla Tulio; porque a las personas eminentes se les debe respeto honorífico y obediencia. La *fidelidad,* por la que se cumple la palabra dada[20], está incluida en la *verdad* en cuanto al cumplimiento de las promesas, aun cuando la verdad va más allá, como se verá más tarde (q.109). La *disciplina* no pre-

8. C.14 n.4 (BK 1163b17): S. TH., lect.16. 9. *De invent. rhetor.* l.2 c.53 (DD I 165). 10. C.3 n.17 (BK 1124a7): S. TH., lect.9. 11. *De invent. rhetor.* l.2 c.53 (DD I 165). 12. C.13 n.5 (BK 1162b21): S. TH., lect.13. 13. *De invent. rhetor.* l.2 c.53 (DD I 165). 14. Ibid. 15. Ibid. 16. L.10 ad litt. H: ML 82,379. 17. C.6 n.3 (BK 1126b27): S. TH., lect.14. 18. C.1 n.1 (BK 1155a3): S. TH., lect.1. 19. C.1 n.1 (BK 1163b32): S. TH., lect.1. 20. *De republica* l.4 c.7 (DD IV 337).

supone deuda necesariamente, porque nadie está obligado con respecto al inferior en cuanto tal; aunque algún superior puede tener la obligación de cuidar de sus inferiores según aquellas palabras de Mt 24,25: *Este es el siervo fiel y prudente a quien el Señor ha puesto al frente de su familia.* Tal es la razón por la que la omite Tulio, aunque bien puede pensarse que va englobada en la *humanidad,* que menciona Macrobio (cf. ad 2). La *equidad,* asimismo, va incluida en la *epiqueya* o en la *amistad* (cf. ad 5).

4. *A la cuarta hay que decir:* Que parte de las virtudes mencionadas en la enumeración de Macrobio pertenecen a la justicia estricta. Así, a la justicia particular pertenece la *recta conmutación,* de la cual dice que es el hábito que cuida de establecer la igualdad en los contratos. A la justicia legal, en lo referente a las observancias comunes, pertenece la *legispositiva,* que, según dice [21], *es la ciencia de las conmutaciones sociales referidas al bien de la comunidad.* Con respecto a la conducta, al tener que obrar en casos particulares al margen de las leyes generales, pone la *eugnomosina* o, por así decirlo, el *buen criterio* para llevar la dirección en tales circunstancias, según lo expuesto anteriormente en el tratado sobre la prudencia (q.51 a.4). Por eso dice de esta virtud que es una *justificación voluntaria,* puesto que por ella el hombre pone por obra según su criterio, no según la ley escrita, lo que considera justo. Se atribuyen estas dos virtudes a la prudencia en cuanto a la dirección y a la justicia en cuanto a la ejecución. La *eusebeia* es algo así como buen *culto.* Se identifica, por tanto, con la *religión.* Es por lo que dice [22] de ella que *es la ciencia del servicio de Dios,* expresándose en este caso como Sócrates [23] al afirmar que *todas las virtudes eran ciencias.* Y a esto mismo se reduce la *santidad,* como más adelante se dirá (2-2 q.81 a.8). La *eucaristía,* a su vez, equivale a la *buena gracia* de la que habla Tulio, como *vindicativa* [24]. Parece ser que la *benignidad* y el *afecto,* mencionados por Macrobio, son la misma cosa (ad 2). De ahí el que San Isidoro diga en el libro *Etymol.* [25] que *es benigno el hombre dispuesto espontáneamente a hacer el bien y afable en el trato.* Y el propio Andrónico [26] afirma que *la benignidad es el hábito de hacer voluntariamente el bien.* A su vez, la *liberalidad,* según parece, se reduce a la *humanidad.*

5. *A la quinta hay que decir:* Que la *epiqueya* no va aneja a justicia particular, sino a la legal; y, según parece, se identifica con la virtud llamada *eugnomosina* (cf. ad 4).

21. ANDRÓNICO, *De affect.,* De iustitia (DD 577). 22. ANDRONICO, *De affect.,* De iustitia (DD 577). 23. Cf. ARISTÓTELES, *Eth.* l.6 c.13 n.5 (BK 1144b28): S. TH., lect.11. 24. *De invent. rhetor.* l.2 c.53 (DD I 165). 25. L.10 ad litt. B: ML 82,370. 26. *De affect.,* De iustitia (DD 577).

CUESTIÓN 81

La religión [a]

Trataremos a continuación de cada una de las virtudes antes mencionadas (cf. q.80) con arreglo al siguiente programa. Primero, de la religión; segundo, de la piedad (q.101); tercero, de la veneración (q.102); cuarto, de la gratitud (q.106); quinto, de la venganza (q.108); sexto, de la verdad (q.109); séptimo, de la amistad (q.114); octavo, de la liberalidad (q.117); noveno, de la epiqueya (q.120). De las restantes entonces enumeradas (q.80) hemos hablado ya: de unas, en el tratado de la caridad, es decir, de la concordia y otras virtudes afines (q.29); de otras, en este tratado de la justicia, como de la justa conmutación (q.61) y de la inocencia (q.79). De la legislativa, finalmente, en el tratado sobre la prudencia (q.50).

Acerca de la religión, tres son las cuestiones de que pensamos tratar: la primera, sobre la religión en sí misma; la segunda, sobre sus actos; la tercera, sobre los vicios opuestos (q.92).

Sobre la primera de ellas, se plantean ocho problemas:

1. ¿La religión ordena al hombre sólo a Dios?—2. ¿La religión es virtud?—3. ¿La religión es una sola virtud?—4. ¿La religión es virtud especial?—5. ¿La religión es virtud teologal?—6. ¿La religión es preferible a las otras virtudes morales?—7. ¿La religión tiene actos exteriores?—8. ¿Se identifican religión y santidad?

ARTÍCULO 1

¿La religión ordena al hombre sólo a Dios?

In Sent. 3 d.33 q.3 a.4 q.ª1 ad 2; *Cont. impugn. relig.* c.1; *In Boet., «De Trin.»* q.3 a.2

Objeciones por las que parece que la religión no ordena al hombre sólo a Dios.

1. Se dice en Sant 1,27: *La religión pura e inmaculada ante nuestro Dios y Padre consiste en visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones y conservarse sin mancha en este mundo.* Ahora bien: lo de visitar huérfanos y viudas se dice en orden al prójimo, y lo de conservarse sin mancha en este mundo se refiere al orden con el que el hombre ordena su propia vida. Luego la religión no se dice solamente en orden a Dios.

2. Más aún: San Agustín, en el X *De Civ. Dei*[1], dice: *Puesto que, tal como acostumbran a expresarse en su lengua latina no sólo los imperitos, sino también los más doctos, debemos cumplir deberes de religión con los parientes, con los afines y con todos nuestros amigos, ya no cabe duda de que con este vocablo no se evita la ambigüedad, cuando es el culto a la divinidad la cuestión de que se trata, de modo que podamos decir confiadamente que la palabra religión significa sólo culto a Dios.* Luego con la palabra religión no se expresa únicamente orden a Dios, sino también a nuestros allegados.

3. Y también, según parece, forma parte de la religión el culto de latría. Pero *latría significa servidumbre,* como dice San Agustín en el X *De Civ. Dei*[2]; y debemos servir no sólo a Dios, sino también al prójimo, según aquello del Apóstol, Gál 5,13: *Servíos los unos a los otros por la caridad.*

1. C.1: ML 41,178. 2. C.1: ML 41,279.

---

a. Esta cuestión sirve de introducción a las cuestiones 81-100; en ella se estudia la naturaleza virtuosa de la Religión en sí misma. A este respecto se afirma que es una virtud particular y también general; en cuanto particular, es una virtud moral y la primera entre ellas, cuyos actos son interiores y también exteriores; en cuanto general, se identifica con la santidad. La impostación teológica de la cuestión es evidente; en ella encontramos 22 citas de la *Sagrada Escritura;* 13 de San Agustín; 4 de Aristóteles; 2 de Cicerón, y otras 3 citas del Pseudo-Dionisio, del Pseudo-Andrónico de Rodas y de Dionisio Catón, respectivamente.

Luego la religión importa también orden al prójimo.

4. Por otra parte, el culto pertenece a la religión. Ahora bien: se dice que el hombre da culto no sólo a Dios, sino también al prójimo, según aquel precepto de Catón[3]: *Da culto a tus padres.* Luego la religión nos ordena también al prójimo, además de ordenarnos a Dios.

5. Todavía más: la sujeción a Dios es común a todos los que se encuentran en estado de salvación. Pero no se llama religiosos a todos los que se encuentran en estado de salvación, sino tan sólo a los que se han obligado a cumplir ciertos votos y observancias y a obedecer a ciertos hombres. Luego la religión no implica, según parece, orden y sujeción del hombre a Dios.

En cambio está lo que dice Tulio, II *Rhet.*[4]: *La religión es la virtud que honra con culto y reverencia a una naturaleza superior, que llaman divina.*

Solución. *Hay que decir* que, conforme escribe San Isidoro en el libro *Etymol.*[5], *llamamos religioso, palabra derivada, según dice Cicerón*[6], *de relección, a quien repasa y como que relee lo referente al culto divino.* Así, pues, la palabra religión proviene, según parece, de *releer* lo concerniente al culto divino, por el hecho de que a estas materias hay que darles muchas vueltas en nuestro interior, según se nos manda en Prov 3,6: *En todos tus caminos, piensa en Él.* Aunque también pudiéramos suponer que se llama así a la religión por *nuestra obligación de reelegir a Dios, a quien por negligencia hemos perdido,* como dice San Agustín en el X *De Civ. Dei*[7]. O puede asimismo pensarse que la palabra religión se deriva de *religar,* y de ahí la frase de San Agustín en el libro *De vera relig.*[8]: *La religión nos religa al Dios único y omnipotente.*

Ahora bien: sea que la religión se llame así por la repetida lectura, por la reelección de lo que por negligencia hemos perdido o por la religación, lo cierto es que propiamente importa orden a Dios. Pues a Él es a quien principalmente debemos ligarnos como a principio indeficiente, a Él debe tender sin cesar nuestra elección como a fin último, perdido por negligencia al pecar, y El es también a quien nosotros debemos recuperar creyendo y atestiguando nuestra fe.

Respuesta a las objeciones: 1. A la *primera hay que decir:* Que la religión tiene dos tipos de actos. Unos, los propios e inmediatos, los que realiza ella misma y por los que el hombre se ordena exclusivamente a Dios[b], como ofrecer sacrificios, adorar y otros similares. Otros, los que realiza por medio de las virtudes sobre las que impera, ordenándolos al honor divino, porque las virtudes a las que pertenece el fin imperan sobre aquellas a las que pertenecen los medios para alcanzarlo. Según esto, lo de visitar huérfanos y viudas en sus tribulaciones, acto elícito de la misericordia, se le menciona como acto imperado de la religión. Y, a su vez, lo de conservarse sin mancha en este mundo es acto imperado de la religión y elícito de la templanza o de alguna otra virtud semejante.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la religión se refiere, por extensión del nombre, a los cumplidos de que se hace objeto a los parientes; pero la palabra religión, en este caso, no se emplea con propiedad. Por eso San Agustín[9] hace notar poco antes de la frase citada que la religión, propiamente hablando, no significa, según parece, otro culto que el de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, por el hecho de ser correlativos los nombres de siervo y señor, donde hay una razón propia y especial de señorío, necesariamente tiene que haber una razón propia y especial de servidumbre. Ahora bien: es evidente que el señorío le pertenece a Dios por una razón propia y singular, a saber: por ser Él quien hizo todas las cosas y por tener el principado supremo sobre todo lo creado. Por tanto, se le debe especial servidumbre, y a tal servidumbre en griego se la designa con el nombre de latría. De donde se sigue que, hablando con propiedad, pertenece a la religión.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que, según nuestra manera de hablar, damos culto a las personas que honramos, recordamos o visitamos con frecuencia. Decimos también

3. DIONISIO CATÓN, *Breves sent.*, sent.2 (p.12); sent.3 (p.12); sent.40 (p.32). 4. C. 53 (DD I 165). 5. L.10 ad litt. R: ML 82,392. 6. *De invent. rhetor.* l.2 c.28 (DD IV 124). 7. C.3: ML 41,280. 8. C.55: ML 34,172. 9. *De Civ. Dei* l.10 c.1: ML 41,278.

b. Dado que la religión es parte de la justicia, dice necesariamente relación a otro, y, en este caso, a Dios.

que son objeto de culto (cultivo) ciertas cosas de que nos servimos: y así llamamos agricultores a unos porque *cultivan los campos,* y colonos a otros, porque *cultivan las tierras donde habitan.* Ahora bien: puesto que a Dios se le debe honor especial como a primer principio de todas las cosas, se le debe igualmente una forma especial de culto, a la que los griegos, como dice San Agustín en *De Civ. Dei*[10], llaman *eusebeia* o *theosebeia.*

5. *A la quinta hay que decir:* Que, aunque se pueda comúnmente llamar religiosos a cuantos dan culto a Dios, sin embargo, se llama así especialmente a quienes consagran su vida entera al culto divino, apartándose de los negocios mundanos. De igual manera, llamamos contemplativos no a los que simplemente contemplan, sino a los que consagran su vida entera a la contemplación. Esta clase de hombres no se someten a otro hombre por respeto a su persona, sino por respeto a Dios, conforme a las palabras del Apóstol, Gál 4,14: *Me acogisteis como a un ángel de Dios, como a Cristo Jesús.*

ARTÍCULO 2

¿La religión es virtud?

1-2 q.60 a.3; *In Sent.* 3 d.9 q.1 a.1 q.[a]1

Objeciones por las que parece que la religión no es virtud.

1. Lo propio de la religión es reverenciar a Dios. Pero la reverencia es acto de temor, y el temor es un don, como consta por lo dicho anteriormente (q.19 a.9). Luego la religión no es virtud.

2. Más aún: toda virtud se basa en el ejercicio de la libre voluntad, y por eso recibe el nombre de *hábito electivo*[11] o voluntario. Pero, como antes dijimos (a.1 ad 3), a la religión pertenece la latría, la cual implica cierta servidumbre. Luego la religión no es virtud.

3. Todavía más: como leemos en II *Ethic.*[12], estamos naturalmente dotados de aptitud para las virtudes, por lo que todo cuanto pertenece a las virtudes viene dictado por la razón natural. Ahora bien: corre a cargo de la religión lo referente a las ceremonias del culto a la naturaleza divina, y lo que a ceremonias se refiere, como antes dijimos (1-2 q.99 a.3 ad 2), no depende del dictamen de la razón natural. Luego la religión no es virtud.

En cambio está el que se la enumera entre las demás virtudes, como acabamos de ver (q.80).

Solución. *Hay que decir,* como antes[c] (q.58 a.3; 1-2 q.55 a.3 sed contra), que *virtud es lo que hace bueno a quien la tiene y buenas sus obras.* Según esto, es necesario afirmar que todo acto bueno pertenece a alguna virtud. Ahora bien: es evidente que restituir lo que se debe es obra buena, porque por el hecho de devolver a otro lo debido se restablece el equilibrio conveniente, como si para con él se hubieran puesto las cosas en orden. Mas el orden, a su vez, importa razón de bien, al igual que el modo y la especie, como consta por lo que San Agustín escribe en *De natura boni*[13]. Y como a la religión pertenece tributar a uno, es decir, a Dios, el culto que le es debido, manifiestamente la religión es virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que reverenciar a Dios es acto del don de temor. La religión, sin embargo, debe realizar algunos actos de reverencia a Dios; pero de ello no se sigue que la religión y el temor sean una misma cosa, antes bien aquélla se subordina a éste como a principal; pues, conforme a lo dicho (q.9 a.1 ad 3; 1-2 q.68 a.8), los dones son superiores en perfección a las virtudes morales.

2. *A la segunda hay que decir:* Que también el siervo puede prestar gustoso el acatamiento que debe a su señor, y, en este caso, hace de la necesidad virtud, cumpliendo voluntariamente su deber. Y asimismo, de manera semejante, puede ser acto de virtud el que los hombres tributen a Dios la debida servidumbre, en la medida en que lo hacen voluntariamente.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la misma razón natural ordena que el hombre realice algunos actos de reverencia a Dios. Pero el que se haga esto o aquello, eso la razón

10. C.1: ML 41,279. 11. ARISTÓTELES, *Eth.* l.2 c.6 n.5 (BK 1106b36): S. TH., lect.7. 12. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 1103a25): S. TH., lect.1. 13. C.3: ML 42,553.

---

c. Santo Tomás ofrece la definición aristotélica de virtud *(Ética a Nicómaco* II 6), que ya había recordado anteriormente (cf. I-II q.55 a.3 *sed contra,* donde cita expresamente a Aristóteles).

natural no lo dicta, sino que así lo dispone el derecho divino o humano.

ARTÍCULO 3

¿La religión es una sola virtud?

Objeciones por las que parece que la religión no es una sola virtud.

1. La religión, como antes se dijo (a.1), nos ordena a Dios. Ahora bien, en Dios hay tres personas distintas junto con muchos atributos, que difieren por lo menos con distinción de razón, y ya de por sí las distintas razones del objeto bastan para diversificar las virtudes, como consta por lo antedicho (q.47 a.5; q.50 a.2 ad 2). Luego la religión no es una sola virtud.

2. Más aún: puesto que los hábitos se distinguen por sus actos, parece que una virtud debe tener un solo acto. Pero los actos de la religión son muchos; por ejemplo: dar culto, servir, hacer votos, orar, sacrificar y no pocos más por el estilo. Luego la religión no es una sola virtud.

3. Todavía más: La adoración pertenece a la religión. Pero una es la razón por la que se adora a las imágenes y otra la razón por la que adoramos al mismo Dios. Luego si las virtudes se distinguen por sus diversas razones, parece que la religión no es una sola virtud.

En cambio está lo que leemos en Ef 4,5-6: *Un solo Señor y una sola fe.* Pero la verdadera religión profesa la fe en un solo Dios. Luego la religión es una sola virtud.

Solución. *Hay que decir:* Que, conforme a lo ya tratado (en 1-2 q.54 a.2 ad 1), los hábitos se distinguen por la diversa razón de su objeto. Ahora bien: el objeto de la religión es la reverencia al Dios único por una sola razón, a saber: la de ser primer principio de la creación y gobierno de las cosas. De ahí lo que Él mismo nos dice (Mal 1,6): *Si yo soy vuestro Padre, ¿dónde está el honor que me rendís?* Pues, de hecho, lo propio del padre es engendrar y gobernar. Cosa manifiesta es, por tanto, que la religión es una sola virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que las tres divinas Personas son un solo principio de la creación y gobierno de las cosas; y por eso se las sirve con una sola religión. Por otra parte, las diversas razones de los atributos se unifican en la razón de primer principio; porque Dios produce y gobierna todas las cosas con la sabiduría, voluntad y poder de su bondad. Y, por consiguiente, la religión es una sola virtud.

2. *A la segunda hay que decir:* Que con un mismo acto el hombre sirve y da culto a Dios: pues el culto se dirige a la excelencia de Dios a quien se reverencia; el servicio, por su parte, se fija en la sujeción del hombre, que, por su propia condición, está obligado a tratar con reverencia a Dios. A estos dos actos se reducen cuantos se atribuyen a la religión, ya que con todos ellos el hombre da testimonio de la excelencia divina y de sumisión a Dios, en unos casos, poniendo algo de su parte; en otros, participando de algún bien divino.

3. *A la tercera hay que decir:* Que no se da culto religioso a las imágenes por lo que son en sí consideradas como cosas, sino en cuanto que las consideramos exclusivamente como imágenes que nos llevan al Dios encarnado. Nuestra devoción, por consiguiente, a una imagen, en cuanto imagen, no termina en ella, sino que va dirigida a lo que ella representa. De ahí el que, por el hecho de dar culto religioso a las imágenes de Cristo, no se diversifica ni la razón de latría ni la virtud de la religión.

ARTÍCULO 4

¿La religión es virtud especial, distinta de las demás?

In Sent. 3 d.9 q.1 a.1 q.ª2; *In Boet., «De Trin.»* q.3 a.2

Objeciones por las que parece que la religión no es virtud especial, distinta de las demás.

1. Dice San Agustín en X *De Civ. Dei* [14]: *Toda obra que realizamos para unirnos en santa sociedad con Dios es verdadero sacrificio.* Ahora bien: el sacrificio es acto de religión. Luego toda obra virtuosa es acto de religión.

2. Más aún: dice el Apóstol (1 Cor 10,31): *Hacedlo todo para gloria de Dios.* Pero lo propio de la religión es hacer algo para gloria de Dios. Luego la religión no es virtud especial.

3. Todavía más: la caridad con que amamos a Dios no es virtud distinta de la caridad con que amamos al prójimo. Ahora

14. C.6: ML 41,283.

bien, como leemos en VIII *Ethic.* [15]: *Ser amado y ser honrado son casi sinónimos.* Luego tampoco la religión con que honramos a Dios es virtud especial, distinta de la veneración, la dulía o la piedad con que honramos al prójimo. No es, por tanto, virtud especial.

En cambio está el que se la menciona como parte de la justicia, distinta de las demás.

Solución. *Hay que decir que,* puesto que la virtud se ordena al bien, donde haya una razón especial de bien, habrá necesariamente una virtud especial. Pero el bien al que se ordena la religión consiste en rendir a Dios el honor debido [d]. Y a una persona se le debe honor por razón de su excelencia: excelencia singular en Dios por su trascendencia infinita sobre todas las criaturas con exceso omnímodo. De ahí el que se le deba especial honor; lo mismo que, de hombre a hombre, a diversas excelencias corresponden en justicia diversos honores: uno a los padres, otro a los reyes y así a los demás. Luego es evidente que la religión es virtud especial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que a toda obra buena se la llama sacrificio, siempre que se ordene a reverenciar a Dios. De donde no se deduce que la religión sea virtud general, sino que impera sobre todas las otras virtudes, como antes se dijo (a.1 ad 1).

2. *A la segunda hay que decir:* Que todos los actos, por el hecho de ser realizados para gloria de Dios, pertenecen a la religión, no como elícitos, sino como imperados. Aquellos exclusivamente le pertenecen como elícitos que, por razón de su especie, se ordenan a la honra de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el objeto del amor es el bien, mientras que el del honor o reverencia es cualquier cosa excelente. Ahora bien: la bondad de Dios se comunica a sus criaturas; no así la excelencia de su bondad. Por tanto, la caridad con que Dios es amado no es virtud distinta de la caridad con que amamos al prójimo; en cambio, la religión con que se honra a Dios se distingue de las virtudes con las que honramos al prójimo.

15. C.8 n.1 (BK 1159a16): S. TH, lect.12.

ARTÍCULO 5

¿La religión es virtud teologal?

In Sent. 3 d.9 q.1 a.1 q.ª3; *In Boet., «De Trin.»* q.3 a.2; *De virtut.* q.1 a.12 ad 11

Objeciones por las que parece que la religión es virtud teologal.

1. Dice San Agustín en el *Enchirid.* [16] que *a Dios se le da culto mediante la fe, esperanza y caridad,* que son virtudes teologales. Pero el acto de *dar culto a Dios* pertenece a la religión (a.1 sed contra). Luego la religión es virtud teologal.

2. Más aún: se llama virtud teologal a la que tiene por objeto a Dios. Pero la religión tiene por objeto a Dios, porque al solo Dios se ordena, como antes dijimos (a.1). Luego la religión es virtud teologal.

3. Todavía más: toda virtud o es teologal, o intelectual, o moral, como ya dijimos (1-2 q.57 a.3; q.62 a.2). Pero manifiestamente la religión no es virtud intelectual porque su perfección no consiste en la consideración de la verdad. Asimismo, tampoco es virtud moral, con lo propio de estas virtudes de mantenerse en el medio entre el exceso y defecto, pues nadie puede excederse dando culto a Dios, según aquello del Eclo 43,33: *Los que bendecís a Dios, ensalzadlo cuanto podáis; pues su grandeza supera toda alabanza.* Luego es, por exclusión, virtud teologal.

En cambio está el que se la pone como parte de la justicia, que es virtud moral.

Solución. *Hay que decir:* Que, como acabamos de explicar (a.2.4), la religión es la virtud que da a Dios el culto debido. Son, según esto, dos cosas las que en la religión se consideran: una, lo que ella da a Dios, o sea, el culto, que es como materia y objeto de la religión; otra, aquello a lo que se da culto, es decir, a Dios. Se le da culto no como si los actos de que nos servimos recayesen directamente sobre Él, como en el acto de fe con el que, cuando creemos, establecemos contacto directo con Dios. Por eso es por lo que dijimos (q.2 a.2) que Dios es objeto de la fe no sólo por creer en Él, sino también por creerle a Él. Se le rinde, por tanto, a Dios el culto que se le debe en cuanto que por reverencia a Él se practican ciertos actos con que se le honra,

16. C.3: ML 40,232.

d. Es preciso recuperar, en el nivel de la justicia, el sentido pleno de la honra de Dios, objeto formal de la Religión, basado en la soberanía exclusiva de Dios y en nuestra realidad creatural.

por ejemplo, la ofrenda de sacrificios y otros similares. Resulta evidente, según esto, que la religión no considera a Dios como materia u objeto, sino como fin [e]; y que no es, por consiguiente, virtud teologal, cuyo objeto es el último fin, sino virtud moral, cuyo objeto propio son los medios que a tal fin llevan.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que siempre la potencia que actúa sobre el fin mueve imperativamente a las potencias o virtudes que ejercen su acción sobre los medios que a Él se ordenan. Ahora bien: el acto de las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, recae sobre Dios como objeto propio. Tal es la razón por la que causan, imperándolo, el acto propio de la religión, virtud cuyos actos se ordenan a Dios, y es la causa por la que San Agustín [17] dice que a Dios se le da culto con la fe, esperanza y caridad.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la religión ordena al hombre a Dios, considerado no como objeto, sino como fin.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la religión, por ser parte de la justicia, no es virtud teologal ni intelectual, sino moral. Ciertamente, el medio en ella no se toma de la moderación de las pasiones, sino del logro de cierta igualdad en los actos con que se honra a Dios. Y no hablo, claro está, de una igualdad absoluta, porque a Dios no se le puede dar tanto como se le debe, sino de una igualdad relativa, habida cuenta de la capacidad humana y de la aprobación divina. Puede haber exceso, sin embargo, en lo que al culto divino se refiere, en circunstancias distintas de la cantidad; por ejemplo, en que se dé a quien no se debe, o cuando no se debe, o de algún otro modo inconveniente.

ARTÍCULO 6

¿Se ha de preferir la religión a las otras virtudes morales?

Infra q.88 a.6; *De perf. vitae spir.* c.12; *Quodl.* 6 q.6

Objeciones por las que parece que la religión no se ha de preferir a las otras virtudes morales.

1. La perfección de la virtud moral consiste en alcanzar el justo medio, como aparece claro por lo dicho en II *Ethic.* [18]. Pero la religión se queda corta en lo de alcanzar el medio de la justicia, ya que no es del todo igual lo que paga a Dios y lo que debe. Luego la religión no es mejor que las otras virtudes morales.

2. Más aún: las obras de beneficencia son, según parece, tanto más laudables cuanto es más indigente la persona a quien se presta ayuda, según aquello de Is 58,7: *Parte tu pan con el hambriento.* Pero Dios no necesita que le demos nada, conforme a aquellas palabras de Sal 15,2: *Dije: tú eres mi Dios, porque no necesitas de mis bienes.* Luego parece que la religión es menos laudable que las otras virtudes con que socorremos a los hombres.

3. Todavía más: una acción es tanto menos laudable cuanto mayor es la necesidad de realizarla, según aquello de 1 Cor 9,16: *Si evangelizo, no merezco alabanza, lo hago por necesidad.* Ahora bien: la necesidad es más apremiante donde la deuda es mayor. Luego, por ser la que el hombre paga a Dios la deuda máxima, parece que la religión es menos laudable que las otras virtudes humanas.

En cambio está el hecho de que, en Ex 20, el catálogo de los preceptos comienza por los que pertenecen a la religión, como indicio de que son los principales. Pero el orden de los preceptos corresponde al orden de las virtudes, porque los preceptos de la ley de lo que tratan es de la práctica de las virtudes. Luego la religión es la principal entre las virtudes morales.

Solución. *Hay que decir:* Que los medios toman de su orden al fin lo que tienen de bondad, y por eso son tanto mejores cuanto mayor es su proximidad al fin. Ahora bien: las virtudes morales, como antes se dijo (a.5), versan sobre los medios que se ordenan a Dios como fin; y entre ellas la religión es la más próxima a Dios, en cuanto que realiza lo que directa e inmediatamente se ordena al honor divino. Por tanto, la reli-

17. *Enchir.* c.3: ML 40,232; cf. *Epist. CXXX ad Probam,* c.9: ML 33,501. 18. Cf. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1106b8): S. TH., lect.6.7.

---

e. La Religión se refiere a Dios, no como materia u objeto, sino como fin o destinatario. Sin embargo, aunque honrar a Dios es el acto inmediato de la Religión, es también un acto mediato de la caridad, que es siempre el principio último del culto divino (cf. II-II q.82 a.2 ad 1).

gión sobresale entre las otras virtudes morales [f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la perfección consiste en la voluntad, no en la posibilidad. Por eso las deficiencias en lo relativo a igualdad, medio de la justicia, por falta de recursos, no disminuyen el esplendor de la virtud, siempre que uno no se quede corto por falta de voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Que entre los servicios prestados a otro por razones de utilidad, aquel con que se favorece al más necesitado será el más laudable por serle más útil. Pero a Dios no le ofrecemos cosa alguna porque pueda serle útil, sino para gloria suya y utilidad nuestra.

3. *A la tercera hay que decir:* Que donde hay necesidad, desaparece la gloria que implica la supererogación; pero no se excluye el mérito de la virtud, siempre que haya buena voluntad. Así que esta tercera objeción no prueba nada.

ARTÍCULO 7

¿El culto de latría tiene algún acto exterior?

Infra q.84 a.2; *In Sent.* 3 d.9 q.1 a.3 q.ª3; *In Boet., «De Trin.»* q.3 a.2; *Cont. Gent.* 3,199

Objeciones por las que parece que el culto de latría no tiene actos exteriores.

1. Se dice en el Evangelio (Jn 4,24): *Dios es espíritu y los que lo adoran han de hacerlo en espíritu y en verdad.* Pero los actos exteriores no pertenecen al espíritu, sino más bien al cuerpo. Luego la religión, a la cual pertenece la adoración, no tiene actos exteriores, sino interiores.

2. Más aún: el fin de la religión es reverenciar y honrar a Dios. Pero parece irreverencia al superior el rendirle los honores propios de los de rango inferior. Por consiguiente, puesto que los homenajes llevados a cabo mediante actos corporales a lo que propiamente se ordenan, según parece, es a remediar indigencias humanas o a dar muestras de respeto a criaturas inferiores, cabe pensar que resulta incongruente servirse de ellos para honrar a Dios.

3. Todavía más: San Agustín, en VI *De Civ. Dei* [19], elogia a Séneca por vituperar a ciertos hombres que hacían objeto a sus ídolos de los mismos homenajes con que se honra corrientemente a los hombres: sin duda porque no está bien que se honre a los inmortales con honores propios de mortales. Pero el contrasentido es aún mayor cuando de esta forma se da culto al Dios verdadero, encumbrado sobre todos los dioses (Sal 94,3). Luego parece reprensible el que se dé culto a Dios con actos corporales. La religión, por tanto, no admite actos corporales.

En cambio está lo que se dice en el salmo 83,3: *Mi corazón y mi carne retozan por el Dios vivo.* Pero así como los actos interiores pertenecen al corazón, los exteriores pertenecen a los miembros corporales. Luego a Dios se le ha de honrar, según parece, no sólo con actos interiores, sino también con actos exteriores.

Solución. *Hay que decir:* Que ofrecemos a Dios honor y reverencia, no para bien suyo, que en sí mismo está lleno de gloria y nada pueden añadirle las criaturas, sino para bien nuestro; porque, en realidad, por el hecho de honrar y reverenciar a Dios, nuestra alma se humilla ante Él, y en esto consiste la perfección de la misma, ya que todos los seres se perfeccionan al subordinarse a un ser superior, como el cuerpo al ser vivificado por el alma y el aire al ser iluminado por el sol. Pero el alma humana necesita para su unión con Dios ser llevada como de la mano por las cosas sensibles: porque, como dice el Apóstol (Rom 1,20), *las perfecciones invisibles de Dios nos son conocidas por medio de las criaturas.* Por eso es necesario que en el culto divino nos sirvamos de elementos corporales para que, a manera de signos, exciten la mente humana a la práctica de los actos espirituales con los que ella se une a Dios. Por consiguiente, la religión considera, de hecho, los actos interiores como principales y adecuados; a los exte-

19. C.10: ML 41,190.

f. Cuando Santo Tomás afirma aquí que la Religión es la virtud suprema entre las virtudes morales, parece contradecirse, pues en otras ocasiones señala como la virtud moral más excelente la justicia legal (cf. II-II q.58 a.12), la humildad (cf. II-II q.161 a.5), la misericordia (cf. II-II q.30 a.4) y la liberalidad (cf. II-II q.117 a.6). Ahora bien: en cada caso la motivación es diferente (cf. I-II q.18).

riores, en cambio, los tiene por secundarios y subordinados a los interiores[g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el Señor se refiere en este caso a lo que se intenta principal y directamente en el culto divino.

2. *A la segunda hay que decir:* Que tales actos exteriores no se ofrecen a Dios como si tuviese necesidad de ellos, según aquello del salmo 49,13: *¿Comeré yo acaso la carne de los toros, beberé la sangre de los carneros?* Se le ofrecen, sin embargo, como símbolos de los actos interiores y espirituales, que son los que por sí mismos Dios acepta. Por eso dice San Agustín en X *De Civ. Dei*[20]: *El sacrificio visible es un sacramento, es decir, una señal sagrada del sacrificio invisible.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que a los idólatras se los ridiculiza porque ofrecían a los ídolos lo que es propio de los hombres, no como símbolos que excitan a la práctica de actos espirituales, sino como si de suyo tales ofrendas les resultasen aceptas. Y, sobre todo, porque se trataba de ofrendas de carácter vano y vergonzoso.

ARTÍCULO 8

¿Se identifican religión y santidad?

Objeciones por las que parece que la religión y santidad no son la misma cosa.

1. La religión es virtud especial, tal como queda dicho (a.4). Pero de la santidad se afirma que es virtud general, pues *es la que hace a los hombres fieles y observantes de todo lo que en justicia se le debe a Dios,* tal como dice Andrónico[21]. Luego religión y santidad no son la misma cosa.

2. Más aún: la santidad parece importar pureza, pues dice Dionisio, en el capítulo 12 *De Div. Nom.*[22], que *santidad es la limpieza exenta de toda inmundicia, perfecta y del todo inmaculada.* Ahora bien: parece ser que la pureza pertenece especialmente a la templanza, que excluye las impurezas corporales. Por tanto, puesto que la religión pertenece a la justicia, parece que religión y santidad no son la misma cosa.

3. Todavía más: los miembros opuestos de una división no son una misma cosa. Pero en una enumeración de las partes de la justicia, la santidad figura como miembro opuesto a la religión, tal como queda dicho (q.80 ad 4). Luego santidad y religión no son una misma cosa.

En cambio está lo que leemos en Lc 1,74-75: *Sirvámosle en santidad y justicia.* Pero servir a Dios pertenece a la religión, como antes dijimos (a.1 ad 3; a.3 ad 2). Luego religión y santidad son la misma cosa.

Solución. *Hay que decir:* Que la palabra santidad, según parece, se toma por dos cosas. Una, pureza, y según esto, significa lo que la palabra griega[23] *agios,* que es como decir sin tierra. Otra, firmeza. De ahí el que los antiguos llamasen santo a lo firmemente establecido por las leyes, de suerte que se lo debiera considerar inviolable; y el que se llame sancionado (o santo) a lo prescrito de manera inmutable por la Ley. Ésta palabra santo, según los latinos, puede referirse asimismo a la pureza, si se toma *sanctus* (santo) como derivado de *sanguine tinctus* (tinto o teñido en sangre), porque antiguamente quienes querían purificarse se mojaban con la sangre de la víctima, como dice San Isidoro en sus *Etymol.*[24].

Uno y otro sentido convienen en atribuir santidad a lo que está destinado al culto divino, de tal modo que no sólo los hombres, sino también los templos, cálices y otras cosas parecidas se dice que están santificados por el mismo hecho de destinarlos al culto divino. La pureza, pues, es necesaria para que nuestra mente se una a Dios. Porque la mente humana se mancha al alearse con las cosas inferiores, como se ensucia cualquier materia al mezclarse con otra más vil; por ejemplo, la plata con el plomo. Es preciso, según esto, que nuestra mente se separe de las cosas inferiores para que pueda unirse al ser supremo. De ahí el que sin pureza no haya unión posible de

20. C.5: ML 41,282. 21. *De affect.,* De iustitia (DD 577). 22. §2: MG 3,969. 23. Cf. ORÍGENES, *In Lev.* hom.11: MG 12,530. 24. L.10 ad litt. S: ML 82,393.

g. La oposición al culto exterior se ha manifestado con alguna frecuencia en la historia de la Iglesia, debido a motivaciones filosóficas y a motivaciones espiritualizantes. Ahora bien: el culto exterior es símbolo y estímulo del culto interior, y manifiesta que también el cuerpo y la materia han sido creados por Dios y están convocados a la salvación cristiana (cf. *Summa contra Gentiles* III q.1 19). El culto en espíritu y en verdad sigue siendo un culto encarnado, aunque esté vivificado por el Espíritu de Jesucristo.

nuestra mente con Dios. Por eso se nos dice en la carta a los Heb 12,14: *Procurad tener paz con todos y santidad de vida, sin la cual nadie podrá ver a Dios.* También se exige firmeza para la unión de nuestra mente con Dios. Se une a Él, en efecto, como a su último fin y a su primer principio, extremos que necesariamente están dotados de la máxima inmovilidad. Por eso dice el Apóstol en Rom 8,38-39: *Estoy persuadido de que ni la muerte ni la vida me separarán del amor de Dios.* Así, pues, se llama santidad a la aplicación que el hombre hace de su mente y de sus actos a Dios. No difiere, por tanto, de la religión en lo esencial, sino tan sólo con distinción de razón. Se le da, en efecto, el nombre de religión por servir a Dios como debe en lo que se refiere especialmente al culto divino, como en los sacrificios, oblaciones o cosas similares; y el de santidad, porque el hombre refiere a Dios, además de eso, las obras de las demás virtudes, o en cuanto que, mediante obras buenas, se dispone para el culto divino.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la santidad es por razón de su esencia una virtud especial, y en este sentido se identifica en cierto modo con la religión. Tiene, sin embargo, cierto carácter general en cuanto que destina imperativamente al bien divino todos los actos de las demás virtudes: del mismo modo que a la justicia legal se la llama virtud general, en cuanto que ordena al bien común los actos de todas las virtudes.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la templanza engendra pureza; mas no de modo y manera que tenga razón de santidad aun en el caso de que no se ordene a Dios. Por eso dice San Agustín que la virginidad misma es digna de honor por el hecho de estar consagrada a Dios, no por ser virginidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la santidad es distinta de la religión por la diferencia antes mencionada: no porque difieran una de otra con distinción real, sino, únicamente, con distinción de razón.

CUESTIÓN 82

La devoción

Vamos a tratar ahora de los actos de la religión (cf. q.81 introd.). En primer lugar, de los actos interiores, que, tal como queda dicho (ibid., a.7), son los principales; en segundo lugar, de los actos exteriores, que son secundarios (q.84). Ahora bien: los actos interiores son, según parece, la devoción y la oración [a]. Hablaremos, pues, primero de la devoción y después, de la oración (q.83). Acerca de la devoción se plantean cuatro problemas:

1. La devoción, ¿es un acto especial?—2. ¿Es acto de religión?—3. ¿Cuál es la causa de la devoción?—4. ¿Cuál es su efecto?

ARTÍCULO 1

¿Es la devoción acto especial?

Objeciones por las que parece que la devoción no es acto especial.

1. No es acto especial, según parece, lo que constituye una modalidad de otros actos. Ahora bien: la devoción constituye, al parecer, una circunstancia modal de otros actos, conforme a lo que se lee en 2 Par 29,31: *Toda la muchedumbre ofreció devotamente hostias, alabanzas y holocaustos.* Luego la devoción no es acto especial.

2. Más aún: ningún acto especial se encuentra en diversos géneros de actos. Pero la devoción se encuentra en diversos géneros de actos, es decir, tanto en el género de los corporales como en el de los espirituales, pues lo mismo que decimos de alguien que medita devotamente, decimos que hace devotamente la genuflexión. Luego la devoción no es un acto especial.

3. Todavía más: Todo acto especial pertenece a una de estas dos virtudes: la apetitiva o la cognoscitiva. Pero la devoción no es acto propio ni de la una ni de la otra, como consta con toda claridad si se van analizando de una en una todas las especies anteriormente mencionadas (q.78; 1-2 q.23 a.4) de actos de estas dos virtudes. Luego la devoción no es acto especial.

En cambio está el que nosotros merecemos por los actos, como antes se demostró (1-2 q.21 a.3 a.4). Pero la devoción tiene razón especial de mérito. Luego la devoción es un acto especial.

Solución. *Hay que decir:* Que la palabra devoción proviene de la forma verbal *devovere* (sacrificar); de ahí el que se llame devotos a quienes de alguna manera se ofrecen en sacrificio a Dios para estar del todo sometidos a Él. Por esa razón también, en otros tiempos, los gentiles llamaban devotos a quienes en honor de los ídolos se entregaban a la muerte para la salvación del propio ejército, como narra acerca de los dos decios Tito Livio [1]. Según esto, la devoción, al parecer, no es otra cosa que una voluntad propia de entregarse a todo lo que pertenece al servicio de Dios. A este propósito se nos dice en Ex 35,20-21 que *la multitud de los hijos de Israel ofreció muy pronta y devotamente las primicias al Señor.* Pero es evidente que la voluntad de hacer con prontitud lo que pertenece al servicio de Dios es un acto especial. Luego la devoción es acto especial de la voluntad [b].

1. *Hist. Rom.* 1.8 c.9 (DD I 358); l.10 c.28 (DD I 465).

---

a. Después de afirmar en la cuestión anterior que la religión es una virtud moral, cuyos actos elícitos son interiores y exteriores, Santo Tomás trata en las cuestiones 82-83 los actos interiores, es decir, la devoción y la oración, en cuanto actos religiosos principales, que son el alma del culto. La devoción y la oración influyen en toda la vida del cristiano, y en ellas se unen la religión y la caridad, pues el hombre se entrega al culto interior bajo la inspiración del amor (cf. II-II q.82 a.2 ad 2), y bajo la moción del Espíritu Santo (cf. II-II q.122 a.4). La cuestión 82 tiene cuatro artículos, en los cuales se estudia la naturaleza de la devoción (a.1-2), su causa (a.3), y sus efectos (a.4).

b. La devoción, principal acto interior de la virtud de la Religión, es previa a todos los actos elícitos e imperados (cf. II-II q.83 a.15), y nos sitúa en el contexto amplio de la santidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que quien mueve modifica el movimiento del móvil. Pero la voluntad mueve las restantes fuerzas del alma a sus actos respectivos y, en cuanto que es apetito del fin, se mueve a sí misma a poner los medios que a él conducen, conforme a lo dicho (1-2 q.9 a.3). Y así, puesto que la devoción es el acto de la voluntad por el que el hombre se ofrece a servir a Dios, que es su último fin, de aquí se deduce que ella impone el modo a los actos humanos, ya se trate de los de la propia voluntad acerca de los medios para conseguir el fin, ya de los de las demás potencias que obran movidas por la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la devoción se encuentra en diversos géneros de actos, no como especie de los mismos, sino a la manera como la moción del que mueve se halla virtualmente en el movimiento del móvil.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la devoción es acto de la parte apetitiva del alma, y es, como hemos dicho (en la solución y ad 1), cierto movimiento de la voluntad.

ARTÍCULO 2

¿La devoción es acto de la religión?

Objeciones por las que parece que la devoción no es acto de la religión.

1. La devoción, tal como acabamos de decir (a.1), tiene por objeto la entrega de sí mismo a Dios. Pero esto es principalmente obra de la caridad, pues, como dice Dionisio en IV *De Div. Nom.* [2], *el amor divino arroba en éxtasis, impidiendo que los amantes sean dueños de sí mismos al hacerse esclavos de lo que aman.* Luego la devoción tiene más de acto de caridad que de acto de religión.

2. Más aún: la caridad precede a la religión. Ahora bien: la devoción, según parece, precede a la caridad, pues el símbolo de la caridad en la Sagrada Escritura es el fuego (Cant 8,6), y el de la devoción, la grasa (Sal 62,6), que es la materia del fuego. Luego la devoción no es acto de la religión.

3. Todavía más: por la religión el hombre se ordena solamente a Dios, como antes dijimos (q.81 a.1). Pero se da también la devoción de hombre a hombre, pues se dice que algunos son devotos de ciertos santos, e incluso se habla de súbditos devotos de sus señores, como escribe el papa San León acerca de los judíos, que, *como si fueran devotos de las leyes romanas, exclamaron: No tenemos otro rey que el César*[3]. Luego la devoción no es acto de la religión.

En cambio está el que, como acabamos de decir (a.1), la palabra devoción proviene de *devovere* (consagrarse con voto). Pero el voto es acto de la religión. Luego también la devoción.

Solución. *Hay que decir:* Que pertenecen a una misma virtud el querer hacer algo y el tener la voluntad dispuesta a hacerlo con prontitud, por tener uno y otro acto el mismo objeto. Tal es la causa por la que dice el Filósofo, V *Ethic.* [4]: *La justicia es la virtud por la que los hombres quieren y ponen por obra lo justo.* Ahora bien: es cosa manifiesta que poner por obra lo que pertenece al culto o servicio divino es el cometido propio de la religión, como consta por lo dicho (q.81). Luego también a ella le pertenece tener la voluntad pronta para ponerlo por obra, que es en lo que consiste el ser devoto. Y se pone de manifiesto así que la devoción es acto de la religión [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que a la caridad pertenece inmediatamente el hacer que el hombre haga entrega de sí mismo a Dios, adhiriéndose a Él por cierta clase de unión espiritual. Pues bien, la entrega que hace el hombre de sí mismo a Dios es acto inmediato de la religión y mediato de la caridad, la cual es principio de la religión.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la grasa corporal es producida por el calor natural digestivo, y conserva a su vez este mismo calor a modo de alimento. De manera similar, la caridad no sólo es causa de devoción

2. § 13: MG 3,712: S. TH., lect.10. 3. *Sermones,* serm.59 v.2: ML 54,338. 4. C.1 n.3 (BK 1129a8): S. TH., lect.1.

c. Esta doctrina de Santo Tomás nos lleva a distinguir, muy saludablemente, entre la devoción y las devociones y entre la prontitud de la voluntad para el servicio de Dios y el gusto en esa entrega, que no es virtud, sino don natural o sobrenatural y pertenece a la pedagogía espiritual de Dios con el hombre o a la situación psicológica del individuo.

en cuanto que por amor se dispone uno a servir con prontitud a su amigo, sino que la misma caridad se nutre de la devoción, al igual que se conserva y crece cualquier amistad por el intercambio de muestras de afecto y por la meditación.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la devoción que se tiene a los santos de Dios, muertos o vivos, no termina en ellos, sino que a través de ellos se dirige a Dios; lo que equivale a decir que veneramos a Dios en sus servidores. En cuanto a esa devoción que tienen, según se dice, los súbditos a sus señores temporales, es de naturaleza diferente, como difiere igualmente el servicio a los señores temporales del servicio a Dios.

ARTÍCULO 3

¿La contemplación o la meditación son la causa de devoción?

Objeciones por las que parece que la contemplación o la meditación no son causa de la devoción.

1. Ninguna causa impide su propio efecto. Pero la sutil meditación de los temas impide a menudo la devoción. Luego la contemplación o la meditación no son causa de la devoción.

2. Más aún: si la contemplación fuese causa propia y esencial de la devoción, lo normal sería que los temas de contemplación más elevados excitasen más la devoción. Pero vemos que sucede lo contrario, pues frecuentemente mayor devoción excita la consideración de la pasión de Cristo y de otros misterios de su humanidad que la consideración de la grandeza divina. Luego la contemplación no es la causa propia de la devoción.

3. Todavía más: si la contemplación fuese la causa propia de la devoción, lo lógico sería que aquellos que son más aptos para la contemplación lo fuesen asimismo para la devoción. Pero vemos que ocurre lo contrario, pues la devoción se encuentra más a menudo en hombres sencillos y en mujeres, en que se echa en falta la contemplación. Luego la contemplación no es la causa propia de la devoción.

En cambio está lo que se lee en el salmo 38,4: *Arderá el fuego en mi meditación.* Pero el fuego espiritual causa devoción. Luego la meditación es causa de devoción.

Solución. *Hay que decir* que la causa extrínseca y principal de la devoción es Dios, quien, como escribe San Ambrosio, *Super Lc* [5], *llama a los que se digna llamar, y hace religioso a quien le place, y, si tal hubiese sido su voluntad, hubiese convertido a los samaritanos indevotos en devotos.* Mas la causa intrínseca, por nuestra parte, es necesariamente la meditación o la contemplación. Y la razón de esta necesidad no es otra sino el que, como acabamos de decir (a.1), la devoción es un acto de la voluntad que hace que el hombre se entregue con prontitud al servicio divino. Pero todo acto de la voluntad procede de alguna deliberación, porque el objeto de la voluntad no es otro que el bien entendido. De ahí el que San Agustín afirme, en el libro *De Trin.* [6], *que la voluntad procede de la inteligencia.* Dedúcese, en consecuencia, que la meditación tiene que ser causa de la devoción, porque por la meditación concibe el hombre el propósito de entregarse al servicio divino [d].

A esta conclusión nos llevan dos consideraciones. Una, por parte de la bondad divina y de sus beneficios, según aquello del salmo 72,28: *Para mí lo bueno es adherirme a Dios, poner mi esperanza en el Señor, mi Dios.* Esta consideración excita el amor, causa próxima de la devoción. Otra, por parte del hombre, quien, al reparar en sus defectos, siente necesidad a causa de ellos de buscar apoyo en Dios, según aquellas palabras del salmo 120,12: *Alcé mis ojos a los montes de donde me vendrá el auxilio. Mi auxilio me vendrá del Señor, que hizo el cielo y la tierra.* Esta consideración excluye la presuntuosidad, que impide que uno, por confiar en sus fuerzas, se someta a Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la consideración de aquellos temas que por su naturaleza mueven al amor divino causa devoción. Por el

5. L.7 super Lc 9,53: ML 15,1793. 6. L.9 c.12; l.15 c.23: ML 42,971.1090.

d. Así, pues, el disponernos para la devoción o el impedirla está en nuestras manos, y de ello somos responsables. Por otra parte, la ciencia no es obstáculo para la devoción, sino el engreimiento de algunos científicos. Lo importante es el buen uso de nuestras virtudes y de nuestros vicios y pecados pasados.

contrario, la consideración de cualquier otra materia que nada tiene que ver con esto, sino que distrae la mente alejándola de estos pensamientos, impide la devoción.

2. *A la segunda hay que decir:* Que lo que es propio de la divinidad es lo que de suyo excita más al amor y, por consiguiente, a la devoción, pues Dios tiene que ser amado sobre todas las cosas. Pero de la debilidad de nuestro espíritu proviene el que, así como necesitamos que las cosas sensibles nos lleven como de la mano al conocimiento de lo divino, otro tanto nos acontezca en lo referente al amor. Entre tales realidades, la humanidad de Cristo es la principal, según se lee en el prefacio de Navidad: *... para que, conociendo a Dios visiblemente, seamos por Él arrebatados al amor de lo invisible.* Según esto, lo que se refiere a la humanidad de Cristo es, por así decirlo, el guía que nos toma de la mano, excitando, más que ningún otro tema, nuestra devoción; y esto aun concediendo que la devoción consiste principalmente en lo que concierne a la divinidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la ciencia y todo cuanto implica engrandecimiento sirve de ocasión al hombre para confiar en sí mismo y no entregarse por ese motivo totalmente a Dios. Y así se explica el que en algunos casos dichas perfecciones impidan ocasionalmente la devoción, que, por otra parte, abunda en las gentes sencillas y en las mujeres, moderando su altivez. A pesar de todo, si el hombre pone al servicio de Dios su ciencia y cualquier otra perfección, por esto mismo su devoción se acrecienta.

ARTÍCULO 4

¿La alegría es efecto de la devoción?

Objeciones por las que parece que la alegría no es efecto de la devoción.

1. Como antes se dijo (a.3 ad 2), la pasión de Cristo es el principal incentivo de la devoción. Pero de la consideración de esta materia se sigue cierta aflicción en el alma, según aquellas palabras de Lam 3,19, que aluden a la pasión: *Acuérdate de mi pobreza, del ajenjo y de la hiel.* Y más adelante (5,20): *Lo recordaré, y mi alma se abatirá dentro de mí.* Luego la delectación o el gozo no son efecto de la devoción.

2. Más aún: la devoción consiste principalmente en el sacrificio interior del espíritu. Pero se lee en el salmo 50,19: *Es un sacrificio grato a Dios el espíritu atribulado.* Luego la aflicción, más que la alegría o el gozo, es el efecto de la devoción.

3. Todavía más: San Gregorio de Nisa dice en el libro *De Nomine* [7] que *lo mismo que la risa procede del gozo, las lágrimas y los gemidos son signos de tristeza.* Pero acontece que a algunos, por devoción, se les saltan las lágrimas. Luego la alegría o el gozo no son el efecto de la devoción.

En cambio están estas palabras tomadas de una *colecta* [8]: *Que a quienes se mortifican con ayunos votivos, su misma devoción los regocije.*

Solución. *Hay que decir:* Que la devoción, de suyo y principalmente, causa alegría espiritual, aunque, como efecto secundario y ocasionalmente, produce tristeza. Y es que, como ya se ha dicho (a.3), la devoción procede de una doble consideración. Principalmente, del reflexionar sobre la bondad divina, por referirse esta consideración al término que la voluntad intenta al entregarse a Dios. De tal consideración se sigue de suyo delectación, según aquello del salmo 76,4: *Me acordé del Señor y me alegré.* Pero accidentalmente causa tristeza en quienes todavía no gozan plenamente de Dios, conforme a aquellas palabras del salmo 41,3: *Mi alma tiene sed de Dios vivo;* y de las que vienen a continuación (Sal 41,4): *Mis lágrimas fueron, etc.* Mas, de modo secundario, la devoción tiene por causa, como acabamos de decir (a.3), la consideración de los propios defectos, ya que ella recae sobre el punto de partida del que el hombre se va alejando por el movimiento de su voluntad devota, es decir, de la que es tal que lo lleva no a fiarse de sí mismo, sino a someterse a Dios. Esta segunda consideración procede a la inversa de la anterior, ya que de suyo propende a causar tristeza al centrar su reflexión sobre los propios defectos, y sólo accidentalmente produce alegría, debido a la esperanza que se pone en el auxilio divino. De todo esto se deduce, por tanto, que de la devoción se sigue primaria y principalmente alegría; secundaria y accidentalmente, tristeza

7. *Orat. funeb. de Placilla Imp.:* MG 46,380.

8. Del jueves de la cuarta semana de Cuaresma.

conforme con la voluntad divina (2 Cor 7,10) [e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en la consideración de la pasión de Cristo hay motivos de tristeza, por ejemplo, el pecado humano, ya que hubo necesidad, para quitarlo, de que Cristo padeciese (Lc 24,26); y motivos de alegría, por ejemplo, la benignidad de Dios proveyéndonos de una tal liberación.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el espíritu que, por una parte, se aflige por los defectos de la vida presente, por otra se regocija con la consideración de la bondad divina y con la esperanza del auxilio divino.

3. *A la tercera hay que decir:* Que se saltan las lágrimas no sólo por la tristeza, sino también por una cierta ternura en el afecto, principalmente cuando reparamos en que aun en las cosas que nos causan alegría se mezclan motivos de aflicción, y así suelen derramar lágrimas los hombres, por un sentimiento de piedad, cuando recuperan a hijos o amigos queridos, que creían haber perdido. De este modo es como proceden de la devoción las lágrimas.

e. Las personas devotas nunca pierden la calma, pues nunca dejan de experimentar, al menos, la posibilidad del auxilio divino y de la ternura de Dios, especialmente en las adversidades. Con todo, no confundamos el gozo de la devoción con ciertas consolaciones producidas por Dios en los principiantes, para que se animen a pasar el desierto hasta la tierra prometida, o con ciertos sentimientos propios de personas afectivas o emocionales.

CUESTIÓN 83

La oración[a]

Vamos a tratar ahora de la oración (cf. q.82 introd.). Esta cuestión plantea diecisiete problemas:

1. La oración, ¿es acto de la facultad apetitiva o de la cognoscitiva?— 2. ¿Conviene orar?—3. La oración, ¿es acto de la religión?—4. ¿Se debe orar únicamente a Dios?—5. ¿Se deben hacer en la oración peticiones concretas?— 6. ¿Debemos pedir en la oración bienes temporales?—7. ¿Debemos orar por los otros?—8. ¿Debemos orar por nuestros enemigos?—9. Sobre las siete peticiones de la oración dominical—10. El orar, ¿es propio de la criatura racional?—11. Los santos que están en el cielo, ¿ruegan por nosotros?— 12. ¿Debe ser vocal nuestra oración?—13. ¿Se requiere atención para orar?— 14. ¿Debe ser larga la oración?—15. ¿Es eficaz la oración para impetrar lo que se pide?—16. ¿Es meritoria la oración?—17. Sobre las especies de oración.

ARTÍCULO 1

¿La oración es acto de la facultad apetitiva?

In Sent. 4 d.15 q.4 a.1 q.ª1

Objeciones por las que parece que la oración es acto de la facultad apetitiva.

1. Oramos para ser escuchados. Pero lo que escucha Dios son los deseos, según aquellas palabras de los salmos 9,39 y 10,17: *El Señor escuchó los deseos de los pobres.* Luego la oración es un deseo. Y como el deseo es acto de la facultad apetitiva, síguese lógicamente que también lo es la oración.

2. Más aún: dice Dionisio en III *De Div. Nom.*[1]: *Ante todo, es útil comenzar por la oración, como entregándonos a nosotros mismos y uniéndonos a Dios.* Pero la unión con Dios se lleva a cabo mediante el amor, y el amor pertenece a la facultad apetitiva. Luego la oración pertenece a la facultad apetitiva.

3. Todavía más: el Filósofo, en III *De anima*[2], asigna dos operaciones a la parte intelectiva: la primera de ellas es *la inteligencia de lo indivisible,* por la que aprehendemos lo que cada cosa es; la segunda es la *composición y división,* por la que aprehendemos lo que una cosa es o no es. A estas dos se añade una tercera: el *raciocinio,* es decir, el paso de lo conocido a lo desconocido. Pero la oración no se reduce a ninguna de estas tres operaciones. Luego la oración no es acto de la facultad intelectiva, sino de la apetitiva.

En cambio está lo que San Isidoro, en su libro *Etymol.*[3], escribe: *orar es lo mismo que decir.* Pero la dicción pertenece al entendimiento. Luego la oración no es acto de la facultad apetitiva, sino de la intelectiva.

1. § 1: MG 3,680: S. TH., lect.1. 2. C.6 n.1.2 (BK 430a26): S. TH., lect.1. 3. L.10 ad litt. O: ML 82,388.

---

a. En esta cuestión 83, Santo Tomás describe teológicamente la naturaleza y las características de la oración cristiana de petición o intercesión como acto interior de la virtud de la Religión, que, secundariamente, se manifiesta en el exterior. En la práctica de la oración deprecativa nos sometemos a Dios, honrándole por su excelencia, y el orante, mediante la razón práctica iluminada por la fe, colabora con Dios en el gobierno del mundo. De hecho, la oración devota es el homenaje por antonomasia de la creatura racional a Dios; el que reza, imagen de Dios a Él sometida, como una segunda providencia, cuida de sí mismo y del mundo. Es importante advertir cómo los actos interiores de la Religión se manifiestan en la voluntad y en la razón práctica más profundamente que el mero sentimentalismo o las expresiones corporales. En concreto, en esta cuestión el Doctor Angélico presenta un estudio amplio sobre la oración de petición, sirviéndose especialmente del magisterio de San Agustín en los siguientes artículos: la naturaleza racional y teológica de la oración (a.1-4); el objeto de las peticiones (a.5-8); el *Pater,* como modelo de oración deprecativa (a.9); el sujeto de la oración (a.10-11); la forma vocal de la oración (a.12-14); la eficacia de la oración (a.15-16), y el proceso de la oración (a.17).

Solución. *Hay que decir:* Que, según Casiodoro[4], a la palabra oración se la puede considerar etimológicamente como procedente de *oris ratio,* la razón expresada en palabras, y que la razón especulativa y la práctica difieren en que la especulativa comprehende únicamente las cosas, mientras que la práctica no sólo las comprehende, sino que las causa. Ahora bien, una cosa es causa de otra de dos modos: de un modo perfecto, en cuanto que se le impone necesariamente, y esto acontece cuando el efecto depende totalmente del poder eficaz de la causa; de un modo imperfecto, cuando lo único que hace la causa es disponer, y esto tiene lugar cuando el efecto no depende totalmente de la eficacia de la causa. Así, pues, nuestra razón es de dos modos causa de algunos efectos. En primer lugar, como potencia que se impone necesariamente, y le compete en este caso actuar con imperio no sólo sobre las potencias inferiores y los miembros corporales, sino también sobre los hombres a ella sometidos. Es un proceder imperativo. De un segundo modo, interviene como induciendo y, en cierta manera, disponiendo, por ejemplo, cuando pide que hagan algo quienes, por el hecho de ser iguales o superiores, no dependen de ella. Lo uno y lo otro, el imperar y el pedir o suplicar, suponen una cierta ordenación en cuanto que el hombre dispone que una cosa se ha de hacer por medio de otra. Son, en consecuencia, actos de la razón, la cual es esencialmente ordenadora. Tal es el motivo por el que el Filósofo dice en I *Ethic.*[5] que *la razón suplica para lograr lo más perfecto* y éste es el sentido en que hablamos aquí de la oración, en cuanto que significa petición o súplica, según aquellas palabras de San Agustín en su libro *De Verb. Dom.*[6]: *La oración es una petición;* y aquella definición del Damasceno[7]: *Oración es la petición a Dios de lo que nos conviene.* Según esto, es manifiesto que la oración, tal como aquí la entendemos, es acto de la razón[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que afirmamos que Dios escucha los deseos de los pobres, o porque el deseo es la causa por la que se pide, ya que la petición es, en cierto modo, intérprete del deseo; o para mostrar la prontitud con que Dios escucha los deseos de los pobres, cuando todavía se hallan ocultos en su interior, enterándose de su oración antes de que la formulen, según aquello de Is 65,24: *Y antes de que griten, los escucharé.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que, como ya queda dicho (1 q.82 a.4; 1-2 q.9 a.1-3), la voluntad mueve hacia su propio fin a la razón. Luego nada impide que los actos de la razón, si la voluntad la mueve, tiendan al fin de la caridad, que es la unión con Dios. Asimismo la oración, como movida por el amor de caridad, tiende hacia Dios de dos maneras: una por parte de lo que se pide, porque lo que principalmente hemos de pedir en la oración es nuestra unión con Dios, según aquello del salmo 26,4: *Una cosa he pedido al Señor, y es lo que echo de menos: habitar en la casa del Señor todos los días de mi vida.* La otra manera es por parte de la persona que pide. A ésta le conviene acercarse a aquel a quien pide: localmente, cuando se trata de otro hombre; mentalmente, cuando se trata de Dios. De ahí lo que dice Dionisio[8]: *Cuando invocamos a Dios en nuestras oraciones, nos acercamos mentalmente y sin velos a Él.* Este es también el sentido en que el Damasceno dice[9] que *la oración es la elevación de nuestra mente a Dios.*

4. *Expos. in Psal.,* psal.38,13: ML 70,285. 5. C.13 n.15 (BK 1102b16): S. TH., lect.20. 6. RÁBANO MAURO, *De univ.* l.6 c.14: ML 111,136. 7. *De fide orth.* l.3 c.24: MG 94,1089. 8. *De div. nom.* c.3 § 1: MG 3,680. 9. *De fide orth.* l.3 c.24: MG 94, 1089.

---

b. Afirmar que la oración es un acto de la razón práctica ha sido motivo de discusión en la historia, pues los voluntaristas y legalistas no cesan de acusar a Santo Tomás de intelectualismo, al no distinguir entre la razón especulativa y la razón práctica. Santo Tomás afirma que la oración es causa ordenadora o realizadora, no imperativa, sino deprecativa (cf. II-II q.83 a.10), que dispone para recibir algo de Dios, sometiéndose a su voluntad, es decir, es una conclusión última en el proceso del conocer y del amar, fruto del consejo y juicio racionales y del consentimiento y elección de la voluntad. En fin, la oración es un acto de la razón práctica porque expresa una ordenación correcta, impulsada por la voluntad. «La conjunción de la inteligencia y de la voluntad, con la insistencia en el primado de la inteligencia, sitúa la ética por encima del sentimiento, y, al mismo tiempo, la preserva del voluntarismo, del legalismo y del intelectualismo, al colocar la sede de la oración, de la prudencia y de la ley en la razón práctica» (C. J. PINTO DE OLIVEIRA, *La Religion. Thomas d'Aquin. Somme Théologique,* tomo 3 [París 1985] p.522 n.3).

3. *A la tercera hay que decir:* Que esos tres actos pertenecen a la razón especulativa; pero que a la razón práctica pertenece además el causar algo de modo imperativo o a modo de petición, como acabamos de decir (sol.).

ARTÍCULO 2

¿Es conveniente orar?

In Sent. 4 d.15 q.4 a.1 q.ª3 ad 1-3; *In Mt.* 6; *Cont. Gent.* 3,95.96; *Comp. Theol.* p.2 c.2

Objeciones por las que parece que no es conveniente orar.

1. Porque la oración parece ser necesaria para que se entere la persona a quien pedimos de lo que necesitamos. Pero, como se nos dice en Mt 6,32: *Sabe vuestro Padre que de todo esto tenéis necesidad.* Luego no es conveniente orar a Dios.

2. Aún más: por medio de la oración se doblega el ánimo de aquel a quien se ora para que haga lo que se le pide. Pero el ánimo de Dios es inmutable e inflexible, según aquel texto de 1 Re 15,29: *Por cierto que el triunfador de Israel no perdonará ni, arrepentido, se doblegará.* Luego no es conveniente que oremos a Dios.

3. Todavía más: es mayor liberalidad dar algo a quien no lo pide que a quien lo pide, porque, como dice Séneca[10], *nada resulta más caro que lo comprado con súplicas.* Pero Dios es liberalísimo. Luego no parece conveniente que oremos a Dios.

En cambio está lo que se lee en Lc 18,1: *Es preciso orar con perseverancia y no desfallecer.*

Solución. *Hay que decir:* Que fueron tres los errores de los antiguos acerca de la oración. Unos[11] dieron por supuesto que la Providencia no dirige los asuntos humanos, de donde se sigue que la oración y el culto a Dios son algo inútil. A ellos se aplica lo que se lee en Mal 3,14: *Dijisteis: frívolo es quien sirve a Dios.* La segunda opinión[12] fue la de quienes suponían que todo, también las cosas humanas, sucede necesariamente: por la inmutabilidad de la divina Providencia, por la influencia ineludible de los astros o por la conexión de las causas. Según éstos, queda asimismo excluida la utilidad de la oración. La tercera fue la opinión[13] de los que suponían que los sucesos humanos están regidos por la divina Providencia y que no acontecen necesariamente; pero decían asimismo que la disposición de la divina Providencia es variable y que se la hace cambiar con nuestras oraciones u otras prácticas del culto divino. Todo esto quedó ya refutado (1 q.19 a.7,8; q.22 a.2,4; q.115 a.6; q.116); por tanto, nos es preciso mostrar la utilidad de la oración en tales términos que ni impongamos necesidad a las cosas humanas, sujetas a la divina Providencia, ni tengamos tampoco por mudable la disposición divina. Así, pues, para que esto que decimos resulte evidente, hay que tener en cuenta que la divina Providencia no se limita a disponer la producción de los efectos, sino que también señala cuáles han de ser sus causas y en qué orden deben producirse. Ahora bien: entre las otras causas, también los actos humanos causan algunos efectos. De donde se deduce que es preciso que los hombres realicen algunos actos, no para alterar con ellos la disposición divina, sino para lograr, actuando, determinados efectos, según el orden establecido por Dios. Esto mismo acontece con las causas naturales. Y algo semejante ocurre también con la oración; pues no oramos para alterar la disposición divina, sino para impetrar aquello que Dios tiene dispuesto que se cumpla mediante las oraciones de los santos[c], es decir: *Para que los hombres merezcan*

10. *De benef.* l.1 c.1 (DD 148). 11. CICERÓN, *De divinat.* l.2 c.5 (DD IV 218). 12. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.37: MG 40,752; AVICENA, *Suffic.* l.1 c. 13; *Metaph.* tr.1 c.7. 13. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.36: MG 40,745

---

c. Para explicar científicamente la racionalidad de la oración hay que salvar dos escollos: imponer necesidad a la historia humana sometida a la Providencia de Dios y concebir como mudables las disposiciones divinas. En este contexto, se afirma que la oración es causa no eficiente, sino dispositiva, pues mediante la oración nos sometemos a la voluntad divina, y, al mismo tiempo, se manifiesta que Dios ha dejado en nuestras manos la eficacia de la oración, gracias al principio de las causas segundas. Es decir, la eficacia de la oración no dice relación a Dios, que es inmutable, sino a lo pedido, porque Dios ha decidido hacer algo si se lo pedimos convenientemente, de modo que nuestra oración realiza el plan de la Providencia. Con razón, Santo Tomás habla de la oración, al tratar de la Providencia, en la *Summa contra Gentiles.* Dios es sorprendentemente bueno con el hombre, pues hasta ha querido asociarlo en el gobierno del mundo. Esto es más que decir: Dios ha querido comunicarse con el hombre, y éste, viéndose limitado, recurre a Dios para fundamentar el sentido y la dignidad de su vida.

recibir, pidiéndolo, lo que Dios todopoderoso había determinado darles, desde antes del comiendo de los siglos, como dice San Gregorio [14].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que no es necesario que dirijamos a Dios nuestras preces para darle a conocer nuestras indigencias y deseos, sino para que nosotros mismos nos convenzamos de que en tales casos hay que recurrir al auxilio divino.

2. *A la segunda hay que decir:* Que, como antes expusimos (sol.), nuestra oración no se ordena a mudar en otra la disposición divina, sino a obtener mediante nuestras preces lo que Dios había dispuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* Que Dios, por su liberalidad, nos concede muchos bienes aunque no se los hayamos pedido. Y el que quiera otorgarnos algunos, sólo en el caso de que se los pidamos, es para utilidad nuestra: para que así vayamos tomando alguna confianza en el recurso a Dios y para que reconozcamos que Él es el autor de nuestros bienes. De ahí lo que dice el Crisóstomo [15]: *Considera qué gran felicidad se te ha concedido y qué gran gloria es la tuya: hablar con Dios por la oración, conversar con Cristo, solicitar lo que quieres, pedir lo que deseas.*

ARTÍCULO 3

¿La oración es acto de religión?

In Sent. 4 d.15 q.4 a.1 q.ª2

Objeciones por las que parece que la oración no es acto de religión.

1. La religión, por ser parte de la justicia, radica en la voluntad como en sujeto. Pero la oración pertenece a la parte intelectiva, como consta por lo anteriormente expuesto (a.1). Luego la oración, según parece, no es acto de la religión, sino del don de entendimiento, por el cual se eleva nuestra mente a Dios.

2. Aún más: los actos de latría obligan con necesidad de precepto. Mas la oración no parece que obligue bajo precepto, sino que procede espontáneamente de la voluntad, puesto que no es otra cosa que la petición de aquello que se quiere. Luego la oración no es acto de religión.

3. Todavía más: según parece, pertenece a la religión el que *se dé a la naturaleza divina el culto y ceremonias debidas* [16]. Pero la oración, según parece, más que dar algo a Dios, lo que hace es pedirle la obtención de algunos bienes. Luego la oración no es acto de religión.

En cambio está lo que se lee en el salmo 140,2: *Elévese mi oración como incienso en tu presencia;* a propósito de lo cual comenta la *Glosa* [17] que *en el Antiguo Testamento se decía que el incienso, símbolo de la oración, se ofrecía al Señor como oblación de suave olor.* Pero semejante proceder es propio de la religión. Luego la oración es acto de la religión.

Solución. *Hay que decir:* Que, como antes expusimos (q.81 a.2.4), pertenece propiamente a la religión rendir a Dios honor y reverencia. Y, por consiguiente, todo aquello con lo que reverenciamos a Dios pertenece a la religión. Ahora bien: mediante la oración el hombre muestra reverencia a Dios en cuanto que se le somete y reconoce, orando, que necesita de Él, como autor de sus bienes [d]. Por tanto, es cosa manifiesta que la oración es acto propio de la religión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La voluntad mueve hacia el fin propio de ella a las otras potencias del alma, como antes dijimos (q.82 a.1 ad 1). Por consiguiente, la religión, que reside en la voluntad, ordena los actos de las demás potencias a la reverencia a Dios. Ahora bien: el entendimiento es entre las distintas potencias del alma la superior y más próxima a la voluntad. Luego, después de la devoción, que es acto de la misma voluntad, es la oración, que pertenece a la parte intelectiva, el principal entre los actos de la religión, y ella es por la que la religión mueve hacia Dios el entendimiento humano.

2. *A la segunda hay que decir:* Caen bajo precepto no sólo la petición de lo que deseamos, sino también nuestros buenos deseos. Pero los deseos caen bajo el precep-

14. L.1 c.8: ML 77,188. 15. Cf. *Cat. aurea, in Lc.* c.18 § 1, super vers.1. 16. CICERÓN, *Rhetor,* l.2 c.23 (DD IV 214). 17. LOMBARDO: ML 191,1235; cf. *Glossam interl.* 3,296r; cf. *Glossam ordin.* III 296A; cf. CASIODORO, *Expos. in Psal.,* super ps.140,2: ML 70,1000.

d. Honramos a Dios con la oración, ofreciéndole en ella nuestro razonar, a modo de presente, como en la devoción ofrecemos a Dios una voluntad pronta para servirle.

to de la caridad, mientras que la petición cae bajo el precepto de la religión. Es un precepto que figura expresamente en Mt 7,7, cuando dice: *Pedid y recibiréis.*

3. *A. la tercera hay que decir:* Mediante la oración el hombre hace entrega de su mente a Dios, sometiéndola a Dios por reverencia y, en cierta manera, poniéndola delante de sus ojos, como se deduce del texto citado de Dionisio [18]. Por consiguiente, así como la mente humana destaca sobre lo exterior, ya se trate de los miembros del cuerpo, ya de las cosas exteriores consagradas al servicio de Dios, así también la oración supera a los demás actos de la religión.

ARTÍCULO 4

¿Se debe orar sólo a Dios?

In Sent. 4 d.15 q.4 a.1 q.ª1.2

Objeciones por las que parece que sólo se debe orar a Dios.

1. La oración es, como acabamos de decir (a.3), un acto de religión. Pero la religión debe dar culto únicamente a Dios. Luego se debe orar únicamente a Dios.

2. Más aún: en vano se dirige la oración a quien no se entera de ella. Pero sólo Dios es capaz de conocer nuestra oración, ya porque, generalmente, la oración, más que con palabras, se hace con actos interiores, que sólo Dios conoce, según aquel texto del Apóstol (1 Cor 14,15): *Orará con el espíritu y también con la mente;* ya porque, como dice San Agustín en el libro *De cura pro mortuis agenda* [19], *los muertos, incluso los santos, no saben qué hacen los vivos, ni siquiera lo que hacen sus hijos.* Luego la oración a nadie debe dirigirse sino a Dios.

3. Todavía más: si dirigimos nuestra oración a algunos santos, no es sino en cuanto que ellos están unidos a Dios. Pero algunos de los que viven en este mundo, o incluso en el purgatorio, están íntimamente unidos a Dios por la gracia y, a pesar de todo, nuestra oración no va dirigida a ellos. Luego tampoco a los santos que están en el paraíso debemos dirigir nuestra oración.

En cambio está lo que se lee en Job 5,1: *Llama, si es que hay quien te responda; y vuelve tu vista hacia alguno de los santos.*

Solución. *Hay que decir:* La oración va dirigida a alguien de dos maneras: la primera, como para que él personalmente conceda lo que se pide; la segunda, como para que por su mediación se impetre de otro. Del primer modo dirigimos nuestra oración únicamente a Dios, porque todas nuestras oraciones deben ordenarse a la consecución de la gracia y de la gloria, que sólo Dios da, según aquellas palabras del salmo 83,12: *El Señor dará la gracia y la gloria.* Del segundo modo nos encomendamos a los santos ángeles y a los hombres; no para que por medio de ellos conozca Dios nuestras peticiones, sino para que, por sus preces y sus méritos, nuestras oraciones obtengan el efecto deseado. Por eso se lee en Ap 8,4 que *subió el humo de los perfumes,* esto es, *las oraciones de los santos, de la mano del ángel a la presencia del Señor.* Y esto se pone de manifiesto asimismo por la misma forma de orar de la Iglesia, pues a la Santísima Trinidad le pedimos que *tenga misericordia de nosotros;* mientras que a cualquiera de los santos, que *ore por nosotros* [e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Al orar, solamente damos culto religioso a aquel de quien nos proponemos conseguir lo que pedimos, puesto que, obrando así, lo reconocemos como autor de nuestros bienes a Él, no a los que invocamos como nuestros intercesores ante Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Que los muertos, considerada su condición natural, desconocen lo que sucede en este mundo y, sobre todo, los movimientos interiores del corazón. Pero a los bienaventurados,

18. *De div. nom.* c.3 § 1: MG 3,680: S. TH., lect.1.

19. C.13: ML 40,605.

e. La oración se dirige solamente a Dios, que es quien únicamente puede concedernos de un modo inmediato lo que le pedimos. Con todo, podemos y debemos rezar a los santos, como a nuestros intercesores ante Dios, pues ellos conocen nuestras necesidades, colaboran con Dios en el gobierno del mundo, y así se manifiesta el sentido de la comunión de los santos. Entre los santos sobresale la Santísima Virgen María, a quien damos culto de hiperdulía. También es normal que consideremos a algunos santos como nuestros especiales intercesores. Y en el artículo 11, complemento del presente, se afirma que los santos interceden por nosotros, según la voluntad de Dios, pues están llenos de caridad.

como dice San Gregorio en XII *Moral.*[20], se les manifiesta en el Verbo lo que les conviene conocer de nuestras cosas, e incluso de cuanto se refiere a los movimientos internos del corazón. Con todo, lo que cuadra mejor con su excelencia es que conozcan las peticiones a ellos dirigidas de palabra o mentalmente. Y por eso se enteran, porque Dios se las da a conocer, de las peticiones que les hacemos.

3. *A la tercera hay que decir:* Que los que están en este mundo o en el purgatorio todavía no gozan de la visión del Verbo para que puedan conocer lo que nosotros pensamos o decimos. Y ésta es la causa de que no imploremos en nuestras oraciones sus sufragios[f]. A los vivos, en cambio, se los pedimos en nuestras conversaciones.

ARTÍCULO 5

¿Debemos pedir a Dios en la oración algo determinado?

In Sent. 4 d.15 q.4 a.1 q.ª1

Objeciones por las que parece que no debemos pedir algo determinado a Dios en la oración.

1. Como dice el Damasceno[21], *la oración es la petición a Dios de lo que nos conviene.* Por consiguiente, es ineficaz la oración en que se pide lo que no conviene, según aquel texto de Sant 4,3: *Pedís y no recibís, porque pedís mal.* Por otra parte, como se dice en Rom 8,26: *No sabemos pedir lo que nos conviene.* Luego no debemos pedir en la oración algo determinado.

2. Más aún: todo aquel que pide a otro algo determinado pone empeño en inclinar su voluntad para que haga lo que él quiere. Pero no debemos pretender que quiera Dios lo que queremos nosotros, sino más bien que queramos nosotros lo que quiere Dios, como dice la Glosa[22] sobre aquellas palabras del salmo 32,1: *Alegraos, justos, en el Señor.* Luego no debemos pedir a Dios algo determinado.

3. Todavía más: no se debe pedir lo malo a Dios; y a lo bueno, Dios mismo nos invita. Pero es inútil pedir a uno aquello que nos invita a tomar. Luego nada determinado se debe pedir a Dios en la oración.

En cambio está el que el Señor, en Mt 6,9ss y en Lc 11,2ss, enseñó a sus discípulos a pedir de forma determinada los bienes que se hallan contenidos en la oración dominical.

Solución. *Hay que decir:* Que, según refiere Máximo Valerio[23], Sócrates *opinaba que a los dioses inmortales sólo se les deberían pedir bienes en general, porque ellos saben perfectamente cuáles convienen a cada uno, mientras que nosotros solemos pedir en nuestros ruegos cosas que lo mejor sería que no se nos concediesen.* Esta opinión, ciertamente, tiene su parte de verdad en lo tocante a las cosas que pueden acabar mal, y de las que el hombre, de hecho, puede hacer buen o mal uso. Tales son, por ejemplo, las riquezas, *las cuales,* como allí[24] mismo se nos dice, *causaron la ruina a muchos; los honores, que hundieron a mucha gente; los reinos, cuyo desenlace, con frecuencia, fue a ojos vista miserable; los matrimonios rumbosos, que, en ocasiones, fueron la ruina total de las familias.* Hay, sin embargo, algunos bienes de los que el hombre no puede usar mal, cuales son manifiestamente aquellos que no pueden terminar siendo un desastre. Son los que constituyen nuestra bienaventuranza y los que hacen que la merezcamos. Los santos, en sus oraciones, piden estos bienes de forma absoluta[g], según aquellas palabras del

20. C.19: ML 75,968. 21. *De fide orth.* l.3 c.24: MG 94,1089. 22. *Glossa ordin.* III 130A; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,325; SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psal.*, ps.32 enarr.2 serm.1 super vers.1: ML 36,277. 23. *Factor, dictor, memorab.* l.7 c.2 (DD 731). 24. MÁXIMO VALERIO, *Factor, dictor, memorab.* 1.7 c2 (DD 731).

f. Santo Tomás enseña que no podemos recurrir a la intercesión de las almas del purgatorio porque no conocen nuestras necesidades en la visión del Verbo, de manera que son ellas, más bien, las que necesitan nuestros sufragios, según la práctica de la Iglesia (cf. II-II q.83 a.11 ad 3). Con todo, el mismo Santo Tomás alude en otra ocasión (cf. I q.89 a.8 ad 1) al cuidado que estas almas pueden tener de los que aún vivimos aquí; y esto mismo se encuentra en la experiencia del pueblo cristiano, especialmente en quienes rezan piadosamente por ellas.

g. Comienza Santo Tomás a tratar lo que podemos y debemos pedir en la oración, y lo primero que se pregunta es si podemos pedir algo concreto. Su respuesta es que los bienes absolutos para la salvación (la gracia y la gloria para el individuo, los carismas para la Iglesia, etc.), que no son en sí objeto de abuso, se piden absolutamente; y los bienes relativos (la salud, las riquezas, los honores,

salmo 79,4: *Muéstranos tu faz y seremos salvos;* y aquellas otras del salmo 118,35: *Guíame por la senda de tus mandatos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque el hombre por sí mismo no puede saber qué es lo que debe pedir, sin embargo, como allí mismo se dice, *el Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza en este caso,* porque, inspirándonos santos deseos, hace que pidamos lo que nos conviene. Por ello dice el Señor (Jn 4,23-24) que *es preciso que los verdaderos adoradores adoren en espíritu y en verdad.*

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando al orar pedimos algo que pertenece a nuestra salvación, conformamos nuestra voluntad con la de Dios, de quien se dice (1 Tim 2,4) que *quiere que todos los hombres se salven.*

3. *A la tercera hay que decir:* Dios nos invita a lo bueno, de tal modo que nos vayamos acercando a ello, no con los pasos del cuerpo, sino con deseos piadosos y devotas oraciones.

ARTÍCULO 6

¿Debe pedir el hombre en la oración bienes temporales?

In Sent. 4 d.15 q.4 a.4 q.ª2; *In Mt.* 6

Objeciones por las que parece que el hombre no debe pedir a Dios en la oración bienes temporales.

1. Pedimos en la oración lo que buscamos. Pero los bienes temporales no debemos buscarlos, pues se nos dice en Mt 6,33: *Buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y todo esto se os dará por añadidura.* Se refiere, sin duda, a los bienes temporales, de los que nos dice que no hay que buscarlos, sino que se añadirán a lo buscado. Luego no se deben pedir a Dios en la oración bienes temporales.

2. Aún más: nadie pide sino aquello por lo que anda solícito. Pero no debemos tener solicitud por los bienes temporales, según leemos en Mt 6,25: *No estéis solícitos por vuestra vida, pensando en qué comeréis.* Luego no debemos pedir, cuando oramos, bienes temporales.

3. Por otra parte, nuestro espíritu debe elevarse a Dios mediante la oración. Pero, con la petición de bienes temporales, desciende hacia lo que se halla a un nivel más bajo que él, contra lo que dice el Apóstol (2 Cor 4,18): *No ponemos los ojos en lo visible, sino en lo invisible; pues las cosas que se ven son temporales; las invisibles, eternas.* Luego el hombre no debe pedir a Dios en la oración bienes temporales.

4. Todavía más: el hombre no debe pedir a Dios sino lo que es bueno y útil. Pero a los bienes temporales se los ha considerado en ocasiones nocivos, no sólo en el orden espiritual, sino también en el temporal. Luego no se los debe pedir a Dios en la oración.

En cambio está lo que leemos (Prov 30,8): *Dame sólo lo necesario para la vida.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como escribe San Agustín, *A Proba* [25], sobre el modo de orar a Dios, *es lícito pedir lo que lícitamente se puede desear.* Ahora bien: los bienes temporales nos es lícito desearlos, no como lo principal, hasta el extremo de poner en ellos nuestro fin, sino a manera de ayudas para avanzar en el camino hacia la bienaventuranza, es decir, en cuanto que con ellos se sustenta nuestra vida corporal, y asimismo en cuanto que nos sirven instrumentalmente para la práctica de las virtudes, como dice a este propósito el Filósofo en I *Ethic.* [26]. Según esto, pues, es lícito orar para obtener bienes temporales [h]. Es lo que dice San Agustín, *A Proba* [21]: *Quien desea lo suficiente para la vida, y nada más, nada desea que no sea bueno desear.* Esta suficiencia, por su-

25. Ep.130c.12: ML 33,502. 26. C.8 n.15 (BK 1099a31): S. TH., lect.13. 27. Ep.130 c.6: ML 33,498.

etcétera) se piden condicionalmente, es decir, en la medida que Dios lo quiera y nos sirvan concretamente para la salvación. En consecuencia, en el que reza se presupone el discernimiento de la razón práctica, de donde procede la oración. Ahora bien: aunque se puede pedir todo aquello que se puede desear o hacer, no siempre se puede desear o hacer aquello que se puede pedir (paráfrasis a un texto de Cayetano que se halla en el artículo 8 de esta cuestión). Es necesario comprometerse con la voluntad de Dios, rezando siempre y actuando cuando sea posible.

h. Es grande el equilibrio de Santo Tomás entre el evitar la solicitud por los bienes temporales, a los cuales se puede apegar fácilmente el corazón, y el poseer aquellos bienes temporales que favorezcan la vivencia y la convivencia dignas en este mundo.

puesto, no se la apetece por sí misma, sino en orden a la salud corporal y para poder presentarse dignamente ante aquellos con quienes se tiene que convivir. Así, pues, debemos orar para que estos bienes, si ya los tenemos, se conserven, y si no, para poder adquirirlos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que los bienes temporales no se han de buscar como fin principal, sino secundariamente. Por esto dice San Agustín en el libro *De serm. Dom. in monte* [28]: Cuando dijo que aquello, o sea, el Reino de Dios, era lo primero que había que buscar, quiso dar a entender que esto, los bienes temporales, debe ocupar un segundo lugar, no en el tiempo, sino en dignidad: lo primero, como nuestro bien; lo segundo, como algo de que necesitamos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que no toda solicitud por los bienes temporales está prohibida, sino sólo la superflua y desordenada, como anteriormente hemos expuesto (q.55 a.6).

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando nuestro espíritu va en busca de los bienes temporales para hallar en ellos su reposo, queda esclavizado a ellos. Pero cuando los busca en orden a la bienaventuranza, no es arrastrado hacia bajo por ellos, sino que más bien es él quien los eleva a un nivel superior.

ARTÍCULO 7

¿Debemos orar por los demás?

In Sent. 4 d.15 q.4 a.4 q.ª3

Objeciones por las que parece que no debemos orar por los demás.

1. En la oración debemos ajustamos al modelo que nos dio el Señor. Pero en la oración dominical pedimos por nosotros, no por los demás, cuando decimos: *El pan nuestro de cada día dánoslo hoy, etc.* Luego no debemos orar por los demás.

2. Más aún: si se hace oración es para que se la escuche. Pero una de las condiciones requeridas para que la oración sea escuchada es la de orar por sí mismo: de ahí el que, sobre aquellas palabras de Jn 16,23: *Si algo pidiereis al Padre en mi nombre, os lo dará,* San Agustín [29] haga este comentario: *Todos son escuchados cuando piden por sí mismos; no cuando oran por todos.* Por eso se dijo *os lo dará,* y no, sin matización alguna, *lo dará.* Luego, según parece, no debemos orar por los demás, sino por nosotros solamente.

3. Todavía más: por los demás, si son malos, se nos prohíbe orar, según aquello de Jer 7,16: *Tú no ores por este pueblo, y no te opongas a mis planes, porque no te escucharé.* Por los buenos tampoco vale la pena el que se ore, porque ya son escuchados cuando oran por sí mismo. Luego, según parece, no debemos orar por los demás.

En cambio, en Sant 5,6 se nos dice: *Orad los unos por los otros para que os salvéis.*

Solución. *Hay que decir:* Conforme a lo dicho (a.6), debemos pedir en la oración lo que debemos desear. Pero debemos desear bienes no sólo para nosotros, sino también para los demás, pues esto pertenece a la esencia misma del amor debido al prójimo, como resulta evidente por lo anteriormente dicho. A este propósito dice el Crisóstomo en su comentario *Super Mt.* [30]: *La necesidad obliga a cada uno a orar por sí mismo; la caridad fraterna nos exhorta a hacerlo por los demás.* Pero la oración más grata a Dios no es la que eleva al cielo la necesidad, sino la que la caridad fraterna nos encomienda.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como escribe San Cipriano en el libro *De Orat. Dominica* [31], *la razón por la que no decimos Padre mío, sino nuestro, y dame, sino danos, es porque el maestro de la unidad no quiso que las súplicas se hiciesen con carácter privado, o sea, que cada cual pidiese solamente para sí. Quiso, más bien, que orase uno por todos, lo mismo que Él, siendo uno, a todos nos llevó en sí.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que el orar por sí mismos se señala como condición de la oración, no porque sea necesaria para merecer, sino porque lo es para impetrar indefectiblemente. Y es que, a veces, acontece que la oración a favor de otro, aunque se haga piadosa y perseverantemente, y se pidan bienes conducentes a la salvación, no los impetra porque hay algún impedimento por parte de la persona por quien se ora [i],

28. L.2 c.16: ML 34,1292. 29. *In Io.* tr.102 super 16,23: ML 35,1896. 30. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* homil.14 super 6,12: MG 56,711. 31. ML 4,540.

i. La oración por el prójimo no es, a veces, eficaz cuando éste pone algún obstáculo. Además, ningún hombre puede merecer para otro la gracia de condigno. En consecuencia, la oración por el prójimo puede no ser eficaz (cf. II-II q.83 a.15 ad 2). Ahora bien: una plegaria por el prójimo es más valiosa que el dinero (cf. II-II q.32 a.3).

según aquello de Jer 15,1: *Aunque se me pongan delante Moisés y Samuel, mi alma no está de parte de ese pueblo.* Con eso y con todo, la oración será meritoria para el que ora por caridad, según aquello del salmo 34,13: *Mi oración se volverá a mí en mi seno,* esto es, dice la Glosa interlineal[32]: *Aunque a ellos no les aprovechó, yo no quedé sin recompensa.*

3. *A la tercera hay que decir:* También por los pecadores se ha de orar, para que se conviertan; por los justos, para que perseveren y progresen. Sin embargo, no se escucha la oración que se hace por todos los pecadores, sino sólo por algunos: se escucha a los que oran por los predestinados, no a los que lo hacen por los precitos a la muerte. Otro tanto ocurre con la corrección fraterna: surte efecto en los predestinados, no en los réprobos, según aquello del Ecl 7,14: *Nadie puede corregir a quien Dios ha desechado.* Y por esta razón se nos dice (1 Jn 5,16): *Quien sabe que su hermano comete un pecado que no lleva a la muerte, ore y alcanzará vida ese pecador cuyo pecado no es de muerte.* Pero así como a nadie, mientras vive en este mundo, se le debe privar del beneficio de la corrección, porque no podemos distinguir a los predestinados de los réprobos, como dice San Agustín en el libro *De corr. et gratia*[33], tampoco, por igual motivo, debemos negar a nadie el sufragio de nuestras oraciones.

Por los justos también debemos orar por tres razones. La primera, porque las súplicas de muchos son escuchadas más fácilmente. Por lo cual, sobre aquello de Rom 15,30: *Ayudadme en vuestras oraciones,* la Glosa[34] comenta: *Con razón pide el Apóstol a sus inferiores que rueguen por él, pues muchos que, aisladamente, son muy poca cosa, al congregarse unánimes se agrandan: y no es posible que las súplicas de muchos dejen de impetrar lo que piden,* siempre que se trate, claro está, de algo impetrable. La segunda, para que sean muchos los que den gracias a Dios por los beneficios que otorga a los justos: beneficios que, por otra parte, redundan en beneficio de muchos, como consta por las palabras del Apóstol (2 Cor 1,11). La tercera, para que los mayores no se ensoberbezcan, al caer en la cuenta de que también ellos necesitan los sufragios de los menores.

ARTÍCULO 8

¿Debemos orar por nuestros enemigos?

Supra q.25 a.9; *In Sent.* 3 d.30 a.2

Objeciones por las que parece que no debemos orar por nuestros enemigos.

1. Según se dice (Rom 15,4), *todo cuanto está escrito, para nuestra enseñanza está escrito.* Pero en la Sagrada Escritura se lanzan no pocas imprecaciones contra los enemigos, pues leemos en el salmo 6,11: *Ruborícense y llénense de confusión mis enemigos: ruborícense y llénense de confusión lo antes posible.* Luego también nosotros, más que orar por nuestros enemigos, debemos orar contra ellos.

2. Más aún: vengarse de los enemigos redunda en perjuicio de ellos. Pero los santos piden venganza de sus enemigos, según aquello del Ap 6,10: *¿Hasta cuándo esperas para vengar nuestra sangre castigando a los que habitan en la tierra?* De ahí el que se alegren también de que se tome venganza de los impíos, según aquellas palabras del salmo 57,11: *Se alegrará el justo al ver la venganza.* Luego no se ha de orar en pro, sino más bien en contra de los enemigos.

3. Todavía más: la conducta del hombre y su oración no deben ser contrarias. Pero los hombres, a veces, combaten lícitamente contra sus enemigos, ya que, en otro supuesto, toda guerra sería ilícita, lo que está en contra de lo antedicho (q.40 a.1). Luego no debemos orar por los enemigos.

En cambio está lo que se nos dice en Mt 5,4: *Orad por los que os persiguen y calumnian.*

Solución. *Hay que decir:* Orar por los demás es deber de caridad, como acabamos de exponer (a.7). Por lo que, del mismo modo que estamos obligados a amar a los enemigos, lo estamos a orar por ellos. De qué manera estamos obligados a amar a los enemigos, se ha explicado anteriormente al tratar de la caridad (q.25 a.8-9), a saber: que debemos amar en ellos la naturaleza, no la culpa; y que es de precepto el amor de los enemigos en general, mientras que el amarlos con un amor especial no es de precepto, a no ser en la disposición de ánimo. El hombre, en efecto, debe estar preparado para mostrar un amor especial a su enemigo, y para ayudarlo en caso de necesidad, o

32. *Glossa interl.* III 134r; cf. HAYMONEM, *In Psalm.* super ps.34,13: ML 116,313. 33. C.15: ML 44,944. 34. *Glossa ordin.* VI 31E; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1526; AMBROSIASTER, *In Rom.* super 15,30: ML 17,186.

si le pide perdón. Pero en absoluto mostrar un amor especial al enemigo y ayudarlo es de perfección. De manera similar, es necesario el que en nuestras oraciones comunes, las que nacemos por los demás, no excluyamos a nuestros enemigos. Pero el orar especialmente por ellos es de perfección, no de necesidad, a no ser en casos especiales [j]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que las imprecaciones contenidas en la Sagrada Escritura pueden entenderse de cuatro maneras. La primera, como una forma de apostrofar, maldiciendo, que los profetas suelen emplear al predecir el futuro, como escribe San Agustín en el libro *De serm. Dom. in monte* [35]. La segunda se funda en el hecho de que Dios manda a veces al pecador ciertos males temporales para que se corrija. La tercera es que se increpa porque se entiende que tales increpaciones van dirigidas no contra la persona en sí, sino contra el reino del pecado, es decir, que lo que se pretende es que, con la enmienda de los hombres, quede destruido el pecado. La cuarta es como una conformación de la propia voluntad con la divina en lo que se refiere a la condenación de los que permanecen en pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Que, como escribe San Agustín en el mismo libro [36], *la venganza de los mártires consiste en la destrucción del reino del pecado, bajo cuya dominación padecieron tantos males.* O, conforme dice en el libro *De quaest. Vet. et Novi Test.* [37], *piden no con palabras, sino con la justicia de su causa, ser vengados, a la manera como la sangre de Abel hizo oír su clamor desde la tierra.* Se alegran, pues, de la venganza, no por lo que tiene de venganza, sino por ser el cumplimiento de la justicia divina.

3. *A la tercera hay que decir:* Que es lícito combatir contra los enemigos para que dejen de pecar, lo cual redunda en bien de ellos y de los demás. Del mismo modo, también es lícito pedir en la oración para los enemigos males temporales a fin de que se corrijan. De este modo no habrá contradicción alguna entre nuestra oración y nuestras obras.

ARTÍCULO 9

¿Están formuladas convenientemente las siete peticiones de la oración dominical? [k]

In Sent. 3 d.34 q.1 a.6; *In Mt.* 6; *Compend. Theol.* p.2 c.4-8; *Expos. orat. Domin.*

Objeciones por las que parece que las siete peticiones de la oración dominical no están formuladas convenientemente.

1. En vano se pide que sea lo que siempre es. Pero el nombre de Dios es siempre santo, según aquello de Lc 1,49: *Su nombre es santo.* Con respecto a su reino, hay que decir que es un reino sempiterno, según aquellas palabras del salmo 144,13: *Tu reino, Señor, reino por todos los siglos.* Y en cuanto a la voluntad de Dios, se cumple siempre, según se lee en Is 46,10: *Toda voluntad de Dios se cumplirá.* Luego en vano se pide *que el nombre de Dios se santifique, que venga a nosotros su reino* y *que se haga su voluntad.*

2. Más aún: para conseguir el bien, primero hay que apartarse del mal. Luego parece que no se ordenan convenientemente las peticiones al ir antes las que se refieren a la consecución del bien que las que tratan de la remoción del mal.

3. Además, si pedimos las cosas, es para que nos las den. Pero el don principal de Dios es el Espíritu Santo y los dones que por él nos llegan. Luego parece que las peticiones no se proponen convenientemente al no haber la debida corresponden-

35. L.1 c.21: ML 34,1265. 36. *De serm. dom.* l.1 c.22: ML 34,1268. 37. Cf. AMBROSIASTER, p.1 ex *Nov. Test,* q.68: ML 35,2262.

---

j. Rezar en general por los enemigos, no en cuanto enemigos, sino en cuanto prójimos, obliga por el precepto de la caridad; pero el rezar en especial por ellos, como el ayudarles, es de perfección y señal preciosa del perdón cristiano. Y el Evangelio de Cristo es un camino de perfección. En las respuestas a las dificultades, Santo Tomás nos recuerda algunas verdades no suficientemente valoradas en nuestro tiempo, v.gr., el sentido de las imprecaciones bíblicas; el objetivo de la virtud de la venganza; la posible lucha contra nuestros enemigos. Los criterios evangélicos chocan fuertemente, a veces, contra la prudencia de la carne.

k. Hablando Santo Tomás de la oración de petición, presenta aquí las siete peticiones del Padre Nuestro, verdadera oración litúrgica (cf. II-II q.83 a.16 ad 3), como modelo y resumen de toda oración (cf. II-II q.83 a.14 ad 3), y como norma del quehacer propio del orante, dado el carácter de compendio teológico que tiene la *Summa Theologiae.*

cia entre ellas y los dones del Espíritu Santo.

4. Por otra parte, en la oración dominical según San Lucas figuran sólo cinco peticiones, como puede verse (Lc 11,2ss). Luego resulta superfluo el que se pongan siete en Mt 6,9ss.

5. Todavía más: parece inútil nuestro empeño en captarnos la benevolencia de quien, en lo de mostrarse benévolo, se anticipa a nuestros planes. Pero Dios, en lo de mostrarse benévolo, nos toma la delantera, como leemos en 1 Jn 4,10: *El nos amó primero.* Luego la invocación que va en cabeza *—Padre nuestro, que estás en los cielos—* es superflua, pues, según parece, lo que con ella pretendemos es captarnos su benevolencia.

Solución. *Hay que decir:* Que la oración dominical es perfectísima, porque, como escribe San Agustín, *Ad Probam*[38], *si oramos digna y convenientemente, no podemos decir otra cosa que lo que en la oración dominical se nos propuso.* Y puesto que la oración es, en cierto modo, intérprete de nuestros deseos ante Dios, sólo aquello lícitamente pedimos que lícitamente podemos desear. Pero en la oración dominical no sólo se piden las cosas lícitamente deseables, sino que se suceden en ella las peticiones según el orden en que debemos desearlas, de suerte que la oración dominical no sólo regula, según esto, nuestras peticiones, sino que sirve de norma a todos nuestros afectos.

Ahora bien: es cosa manifiesta que lo primero que deseamos es el fin, y en segundo lugar, los medios para alcanzarlo. Pero nuestro fin es Dios. Y nuestra voluntad tiende hacia Él de dos maneras: en cuanto que deseamos su gloria y en cuanto que queremos gozar de ella. La primera de estas dos maneras se refiere al amor con que amamos a Dios en sí mismo; la segunda, al amor con que nos amamos a nosotros en Dios. Por esta razón decimos en la primera de las peticiones *santificado sea tu nombre,* con lo que pedimos la gloria de Dios. La segunda de las peticiones es: *Venga a nosotros tu reino.* Con ella pedimos llegar a la gloria de su reino.

Los medios nos ordenan a dicho fin de dos maneras: por sí mismos o accidentalmente. Nos ordena por sí mismo al fin el bien que es útil para conseguirlo. Y una cosa es útil para conseguir el fin de la bienaventuranza de dos modos: 1.°, directa y principalmente, por razón del mérito con que nos hacemos dignos de la bienaventuranza obedeciendo a Dios. Es por lo que aquí pedimos: *Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo;* 2.°, instrumentalmente, como algo de que nos servimos para merecerla. A esto se refiere lo que aquí decimos: *El pan nuestro de cada día dánoslo hoy,* ya se trate del pan sacramental, cuyo uso cotidiano es saludable a los hombres, y en el que se sobrentiende que están incluidos todos los demás sacramentos; ya se trate del pan corporal, de tal suerte que por pan se entienda *toda clase de alimentos,* conforme a las palabras de San Agustín, *Ad Probam*[39]: pues lo mismo que la eucaristía es el principal entre los sacramentos, también es el pan el alimento principal. De ahí el que en el Evangelio de San Mateo (6,11) se lo llame *supersustancial,* o sea, *principal,* como expone San Jerónimo[40].

De manera accidental nos conduce a la bienaventuranza la eliminación de obstáculos. Y son tres los obstáculos que nos cierran el paso hacia la bienaventuranza. En primer lugar, el pecado, que excluye directamente del reino, según aquello de 1 Cor 6,9-10: *Ni los fornicarios, ni los idólatras, etc., poseerán el reino de Dios.* Y a esto se refiere lo que aquí se dice: *Perdónanos nuestras deudas.* En segundo lugar, la tentación, que pone trabas al cumplimiento de la voluntad divina. Y a este propósito decimos: *Y no nos dejes caer en la tentación;* con lo cual no pedimos vernos libres de tentaciones, sino que no seamos vencidos por la tentación, lo que equivaldría a caer en ella. En tercer lugar, las penalidades de la vida presente, que impiden el que tengamos lo suficiente para vivir. Es por lo que aquí pedimos: *Líbranos del mal.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que, como escribe San Agustín en el libro *De sen». Dom. in monte*[41], cuando decimos *santificado sea tu nombre, no hacemos esta petición como si el nombre de Dios no fuera santo, sino que pedimos que los hombres lo tengan por tal,* lo que lleva a propagar la gloria de Dios entre los hombres. Y cuando decimos *venga a nosotros tu reino, no queremos decir con ello que Dios no reine actualmente,* sino que, como escribe San Agustín, *Ad Probam*[42],

38. Ep.130 c.12: ML 33,502. 39. Ep.130 c.11: ML 33,502. 40. *In Mt.* l.1 super 6,11: ML 26,44. 41. L.2 c.5: ML 34,1277. 42. Ep.130 c.11: ML 33,502.

avivamos nuestro deseo de tal reino, con el fin de que venga a nosotros y nosotros reinemos en él. En cuanto a la petición *hágase tu voluntad,* la recta interpretación es ésta: que sean obedecidos sus preceptos así en la tierra como en el cielo, esto es, que los obedezcamos los hombres como los ángeles. Estas tres peticiones, por tanto, se refieren a las necesidades de la vida presente, como dice San Agustín en el *Enchir.* [43].

2. *A la segunda hay que decir:* Que, por ser la oración intérprete de nuestros deseos, el orden de las peticiones no se corresponde con el orden de ejecución, sino con el de deseo o intención, en el que el fin es anterior a los medios para conseguirlo y en donde la consecución del bien precede a la remoción del mal.

3. *A la tercera hay que decir:* Que San Agustín, en su libro *De serm. Dom. in monte* [44], adapta las siete peticiones a los dones y las bienaventuranzas en estos términos: *Si, gracias al temor de Dios, son bienaventurados los pobres de espíritu, pidamos que el nombre de Dios sea santificado con casto temor entre los hombres.* Si por la piedad son fieles los mansos, pidamos que *venga a nosotros su reino* para que nos vayamos sosegando y ofrezcamos menos resistencia. Si por la ciencia son bienaventurados los que lloran, pidamos que se haga su voluntad, porque así dejaremos de llorar. Si la fortaleza es la que hace que sean bienaventurados los que padecen hambre, pidamos que se nos dé el pan nuestro de cada día. Si el consejo es el don por el que son bienaventurados los misericordiosos, perdonemos las deudas ajenas para que las nuestras nos sean perdonadas. Si el entendimiento hace que sean bienaventurados los limpios de corazón, oremos para no tener un corazón impuro, que anda en pos de los bienes temporales, de donde dimanan nuestras tentaciones. Si la sabiduría hace que sean bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios, oremos para vernos libres del mal, ya que tal liberación nos traerá la libertad de los hijos de Dios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que, como escribe San Agustín en el *Enchir.* [45], en San Lucas la oración dominical consta de cinco peticiones, no de siete; como queriendo indicar que la tercera es en cierta manera repetición de las dos anteriores; así nos lo da a entender al omitirla: porque, indudablemente, el objeto principal de la voluntad de Dios es que conozcamos su santidad y reinemos con Él. San Lucas omitió también la petición que San Mateo puso en último lugar, *Líbranos del mal,* para que cada cual sepa que se le libra del mal al no dejarlo caer en la tentación.

5. *A la quinta hay que decir* Que no dirigimos nuestra oración a Dios para ganar su favor, sino para excitar en nosotros mismos confianza en la petición. Y, en efecto, tal confianza se excita principalmente al considerar esa caridad suya hacia nosotros con que quiere nuestro bien, y es el motivo por el que nosotros le llamamos *Padre nuestro; y* su excelencia, con que puede hacerlo, y es la causa por la que decimos *que estás en los cielos.*

ARTÍCULO 10

¿El orar es propio de la criatura racional?

In Sent. 4 d.15 q.4 a.6 q.ª1.3

Objeciones por las que parece que el orar no es propio de la criatura racional.

1. Según parece, propios de una y la misma persona son los actos de pedir y recibir. Pero el recibir conviene incluso a las personas increadas, es decir, al Hijo y al Espíritu Santo. Luego también el orar; y, en efecto, dice el Hijo (Jn 14,16): *Yo rogaré a mi Padre;* y del Espíritu Santo nos dice el Apóstol (Rom 8,26): *El Espíritu ruega por nosotros.*

2. Aún más: los ángeles, por ser sustancias intelectuales, están por encima de las criaturas racionales. Pero orar es acción de ángeles, según aquello del salmo 96,7: *Adoradlo todos sus ángeles.* Luego el orar no es propio de la criatura racional.

3. Todavía más: ora, propiamente, el ser que invoca a Dios, pues se hace la invocación principalmente orando. Pero pueden invocar a Dios incluso los seres irracionales, según aquello del salmo 146,9: *El que da al ganado su pasto, y a los polluelos de los cuervos que lo invocan.* Luego el orar no es propio de la criatura racional.

En cambio está el que la oración es acto de la razón, como antes dijimos (a.1). Pero a la criatura racional se la llama racional por la razón. Luego orar es propio de la criatura racional.

43. C.115: ML 40,285. 44. L.2 c.11: ML 34,1285. 45. C.116: ML 40,286.

Solución. *Hay que decir:* Que, como consta por lo que antes expusimos (a.1), la oración es el acto de la razón por el que se suplica a un superior; lo mismo que el imperio es el acto de la razón por el que se dispone del inferior como medio para conseguir un fin. El orar, por consiguiente, es acto propio de quien está dotado de razón y tiene un superior a quien pueda suplicar. Ahora bien: nada hay superior a las divinas personas; y los animales brutos, por su parte, no tienen razón. Luego, propiamente hablando, la oración no se da ni en las personas divinas ni en los animales irracionales, sino que es un acto propio de la criatura racional[l].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A las personas divinas les conviene el recibir por razón de su naturaleza, mientras que el orar es propio de quien recibe por gracia. Se dice, a pesar de todo, que el Hijo ruega o que ora, refiriéndose a su naturaleza asumida, esto es, a la humana; y que el Espíritu Santo pide, porque hace que nosotros pidamos.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón y el entendimiento no son en nosotros facultades diversas, como antes dijimos (1 q.69 a.8), sino que difieren entre sí como lo perfecto y lo imperfecto. Por eso, en algunas ocasiones, a las criaturas intelectuales, es decir, a los ángeles, se las distingue de las racionales; mientras que otras veces se las incluye en el conjunto de las racionales. Y éste es el sentido en que se dice que la oración es propia de la criatura racional.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que los polluelos de los cuervos invocan a Dios por el deseo natural que hace que todos los seres, a su modo, deseen alcanzar la bondad divina. Del mismo modo se afirma que los animales irracionales obedecen a Dios por el instinto natural con que por Dios son movidos.

ARTÍCULO 11

¿Oran por nosotros los santos del cielo?

In Sent. 4 d.15 q.4 a.6 q.ª2; d.45 q.3 a.3

Objeciones por las que parece que los santos que están en la patria celestial no oran por nosotros.

1. Los actos que uno realiza son más meritorios para sí que para los demás. Pero los santos que están en la patria celestial ni merecen para sí ni oran por sí, por hallarse ya en el término. Luego tampoco oran por nosotros.

2. Más aún: los santos conforman perfectamente su voluntad con la voluntad divina, de suerte que no quieren sino lo que Dios quiere. Pero lo que quiere Dios se cumple siempre. Luego en vano orarían por nosotros los santos.

3. Además, lo mismo que los santos que están ya en la patria celestial son superiores a nosotros, lo son también aquellos otros que están en el purgatorio, pues ya no pueden pecar. Pero los del purgatorio no oran por nosotros, sino que más bien oramos nosotros por ellos. Luego tampoco los santos que están en la patria celestial oran por nosotros.

4. Por otra parte, si los santos que están ya en la patria celestial orasen por nosotros, sería más eficaz la oración de los santos superiores. Por tanto, no deberíamos implorar el sufragio de las oraciones de los santos inferiores, sino sólo el de las oraciones de los santos superiores.

5. Todavía más: El alma de Pedro no es Pedro. Por tanto, si las almas de los santos orasen por nosotros mientras están separadas de sus cuerpos, no deberíamos invocar a San Pedro, sino a su alma, para que rogara por nosotros. Lo contrario de lo que hace la Iglesia. Luego los santos, por lo menos antes de la resurrección, no oran por nosotros.

En cambio está lo que se lee en 2 Mac, ult.14: *Este es el que ora mucho por su pueblo y por toda la ciudad santa, Jeremías, el profeta de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como escribe San Jerónimo[46], el error de Vigilancio consistió en pensar que *mientras vivimos podemos orar los unos por los otros; pero que, después de la muerte, no será escuchada a favor de otro ninguna de nuestras oraciones, como no lo fueron ni siquiera las de los mártires para poder impetrar la venganza de su sangre.* Pero esto es del todo falso. Porque, proviniendo de la caridad la oración por los demás, conforme a lo dicho

46. *Contra Vigilant.* n.6: ML 23,359.

l. Esto no es obstáculo para reafirmar la conveniencia de que los niños, antes del uso de la razón, aprendan ya las oraciones del cristiano y las recen.

(a.7.8), los santos que están en el cielo tanto más oran por los viadores, a quienes pueden ayudar con sus oraciones, cuanto más perfecta es su caridad; y sus oraciones son tanto más eficaces cuanto mayor es su unión con Dios. Pues lo normal, según el orden establecido por Dios, es que la excelencia de los superiores redunde en los inferiores, al igual que sobre el aire el resplandor que procede de la claridad del sol. Tal es también la razón por la que se dice de Cristo (Heb 7,25): *El cual se acerca por sí mismo a Dios para rogar por nosotros.* Y es por lo que San Jerónimo, *Contra Vigilantium*[47], dice: *Si los apóstoles y los mártires, en su vida corporal, cuando aún debían preocuparse por sí mismos, podían orar por los demás, cuánto más después de haber alcanzado la corona, la victoria y el triunfo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A los santos que están en la patria celestial nada les falta sino la glorificación del cuerpo, por la que oran. Pero ruegan también por nosotros a quienes falta la perfección última de la bienaventuranza, y sus oraciones tienen eficacia impetratoria en virtud de sus méritos y de la divina aceptación.

2. *A la segunda hay que decir:* Que los santos impetran lo que Dios quiere que se lleve a efecto mediante sus oraciones. Y piden lo que juzgan que ha de cumplirse por medio de sus oraciones conforme a la voluntad divina.

3. *A la tercera hay que decir:* Los que están en el purgatorio, aunque son superiores a nosotros por su impecabilidad, son, sin embargo, inferiores en cuanto a las penas que padecen. Según esto, no están en estado de orar por nosotros, sino más bien de que se ore por ellos.

4. *A la cuarta hay que decir* Que Dios quiere que los seres inferiores sean ayudados por todos los superiores. Por este motivo nos es preciso implorar el auxilio no sólo de los santos superiores, sino también de los inferiores. De no ser así, deberíamos implorar únicamente la misericordia del Señor. Sin embargo, acontece a veces que la invocación de un santo inferior es más eficaz: o porque lo invocamos con más devoción, o porque Dios quiere darnos a conocer su santidad.

5. *A la quinta hay que decir:* Puesto que los santos, durante su vida, merecieron poder orar por nosotros, por eso los invocamos con los nombres con que aquí se los llamaba y por los que nos resultan más conocidos. Un segundo motivo es el insinuar así nuestra fe en la resurrección, tal como se lee en Ex 3,6: *Yo soy el Dios de Abrahán, etc.* (Mt 22,31).

ARTÍCULO 12

¿Debe ser vocal la oración? [ll]

In Sent. 3 d.9 q.1 a.3 q.ª3 ad 2; 4 d.14 q.4 a.2 q.ª1

Objeciones por las que parece que la oración no debe ser vocal.

1. Como consta por lo expuesto anteriormente (a.4), la oración se dirige principalmente a Dios. Pero Dios conoce el lenguaje interior del corazón. Luego es inútil el empleo de la oración vocal.

2. Más aún: la mente humana debe ascender por la oración a Dios, como antes dijimos (a.1 ad 2). Pero las palabras, como las demás cosas sensibles, tiran del hombre hacia abajo en su ascensión contemplativa hacia Dios. Luego en la oración no hay que utilizar palabras.

3. Todavía más: la oración a Dios debe hacerse en lugar oculto, conforme a aquel texto de Mt 6,6: *Tú, sin embargo, cuando ores, entra en tu aposento, y cerrada la puerta, ora a tu Padre a escondidas.* Pero las palabras hacen que nuestra oración sea pública. Luego la oración no debe ser vocal.

En cambio está lo que se lee en el salmo 141,2: *Clamé al Señor con mi voz; con mi voz supliqué al Señor.*

Solución. *Hay que decir:* Que la oración es doble: pública y privada. Oración pública es la que los ministros de la Iglesia, en representación de la totalidad del pueblo fiel, ofrecen a Dios. Tal oración, por tanto, debe ser conocida por el pueblo en cuyo nombre se hace, lo que no podría lograrse si la oración no fuese vocal. De ahí el que se haya establecido razonablemente que los

47. N.6: ML 23,359.

ll. Santo Tomás justifica aquí la oración vocal, porque en este momento está hablando de la oración como acto interior de la religión. Las consecuencias de esta doctrina para la oración litúrgica y para la oración privada son muchas.

ministros de la Iglesia pronuncien en voz alta esta clase de oraciones, para que puedan llegar a conocimiento de todos.

La oración privada, en cambio, es aquella que, a título personal, ofrece cualquier orante por sí o por los demás. No es necesario que sea vocal. Pero, aun sin ser necesario, oramos en voz alta por tres razones. En primer lugar, para excitar la devoción interior con que nuestra mente se eleva hacia Dios. Y es que los signos exteriores, palabras u obras, son estímulos de la mente humana, no sólo en el orden del conocimiento, sino también, y como consecuencia, en el del afecto. A este propósito, escribe San Agustín, *Ad Probam*[48]: *Nos sirven de poderoso acicate las palabras y otros signos para acrecentar en nosotros el santo deseo.* Por tanto, en la oración privada hemos de usar de tales palabras y signos en la medida en que sean convenientes para excitar interiormente nuestro espíritu. Pero si nuestra mente se distrae por este camino, o de cualquier modo se siente impedida, habrá que prescindir de tales recursos. Esto acaece principalmente en personas cuyo espíritu, sin necesidad de estos signos, se encuentran suficientemente preparadas para la devoción. Por esto decía el salmista (Sal 26,8): *Te dijo mi corazón.* Y también leemos que Ana (1 Re 1,13) *hablaba en su corazón.*

En segundo lugar, empleamos la oración vocal como pago de una deuda: para así servir a Dios con todo lo que de Él recibimos, esto es, no sólo con el alma, sino también con el cuerpo. Compete esto especialmente a la oración en cuanto satisfactoria. Por eso se lee en Os, últ, 3: *Quita de nosotros toda iniquidad y acepta lo bueno, y te presentaremos, como sacrificio de terneros, la alabanza de nuestros labios.*

En tercer lugar, añadimos a la oración la palabra por cierto desbordamiento del alma sobre el cuerpo, causado por la vehemencia del afecto, según aquello del salmo 15,9: *Se alegró mi corazón y saltó de gozo mi lengua.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No oramos vocalmente para manifestarle a Dios algo desconocido, sino para avivar el impulso de nuestra mente y de la de los demás hacia Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Las palabras que no vienen al caso distraen la atención e impiden la devoción del que ora; pero las que significan algo relacionado con la devoción excitan las mentes, en especial las menos devotas.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, como escribe el Crisóstomo, *Super Mt.*[49]: *El Señor nos prohíbe orar en público cuando lo que nos proponemos es que el público nos vea. Por eso el que ora no debe hacer nada que llame la atención, ya se trate de clamores, golpes de pecho o de extender las manos.* Y, sin embargo, como dice San Agustín en el libro *De serm. Dom. in monte*[50], *no hay nada de malo en ser visto por los hombres, sino en obrar así para que nos vean.*

ARTÍCULO 13

¿Es necesaria la atención durante la oración?[m]

In Sent. 4 d.15 q.4 a.2 q.ª4.5; *In I Cor.* 14 lect.3

Objeciones por las que parece que necesariamente la oración tiene que ser atenta.

1. Se nos dice en Jn 4,24: *Dios es espíritu, y los que lo adoran han de hacerlo en espíritu y en verdad.* Pero no se ora en espíritu si la oración no es atenta. Luego la oración tiene que ser necesariamente atenta.

2. Más aún: la oración es *la elevación del entendimiento a Dios*[51]. Pero nuestro entendimiento no se eleva hacia Dios cuando no oramos con atención. Luego la oración ha de ser necesariamente atenta.

3. Todavía más: es condición necesaria de la oración el que carezca de todo pecado. Pero no carece de pecado el proceder de

48. Ep.130 c.9: ML 33,501. 49. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* homil.13 super 6,5: MG 56,709. 50. L.12 c.3: ML 34,1274. 51. DAMASCENO, *De fide orth.* l.3 c.24: MG 94,1089.

m. Este artículo se refiere a la oración vocal, en orden a que no se reduzca a palabrería y sentimentalismo. La oración vocal puede ser necesaria, afirmó antes Santo Tomás; y ahora expone dos aspectos en este artículo y en el siguiente, que son: la atención y la duración. Sobre la atención, Santo Tomás distingue entre la atención inicial o virtual y la atención actual. Además, hablando sobre tres clases de atención, dice que la atención al fin de la oración (coincidiendo con la intención) es evidentemente la más necesaria de todas, y posible para todos los cristianos, aunque sean rudos. En definitiva, la atención es una característica de todo acto racional, y la oración lo es. En consecuencia, la distracción voluntaria vicia la oración y destruye sus frutos (mérito, impetración y consuelo espiritual).

quien, mientras ora, permite que su espíritu divague, pues parece que una persona así se está burlando de Dios, como parecería que se burla quien conversa con otro hombre sin fijarse en lo que dice. Es por lo que escribe San Basilio [52] que *no se debe implorar el auxilio divino y con negligencia dejar divagar el pensamiento de acá para allá; porque quien así ora no sólo no impetrará lo que pide, sino que irritará más a Dios.* Luego parece ser que la oración ha de ser necesariamente atenta.

En cambio está el hecho de que aun los santos tienen de vez en vez distracciones mientras oran, según aquello del salmo 39,13: *Mi corazón me abandonó.*

Solución. *Hay que decir:* Donde tiene lugar principalmente la cuestión aquí planteada es en la oración vocal. Al tratar de resolverla hay que tener en cuenta que decimos que una cosa es necesaria de dos modos. Primero, como es necesario aquello con que se llega mejor al fin. Y es así como la atención es absolutamente necesaria para la oración.

Del segundo modo se dice que algo es necesario cuando sin ello un agente no puede lograr su efecto. Ahora bien: los efectos de la oración son tres. El primero, común a todos los actos imperados por la caridad, es el mérito. Para este efecto no se requiere necesariamente que la atención se mantenga del principio al fin, sino que la virtualidad de la intención inicial con que alguien se acerca a orar hace meritoria la oración entera, tal como sucede en los demás actos meritorios. El segundo efecto es propio de la oración, y consiste en impetrar. También basta para lograrlo la primera intención, que es en la que Dios se fija principalmente. Pero si esta primera intención falta, ni es meritoria ni impetratoria: *pues Dios no escucha la oración que se hace sin intención,* como dice San Gregorio [53]. El tercer efecto de la oración es el que se produce en el acto de orar, es decir, una cierta refección espiritual del alma. Para esto se requiere necesariamente la atención mientras se ora. De ahí lo que se lee en 1 Cor 14,14: *Si oro sólo con mi lengua, mi espíritu no disfruta.*

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que la atención que puede prestarse a la oración es de tres clases. Una es la atención a las palabras, para que no se deslicen errores; la segunda es la atención al sentido de las palabras; la tercera es la atención al fin de la oración, o sea, a Dios y a aquello por lo que se ora: ésta es, sin duda, la más necesaria, y pueden tenerla incluso los más ignorantes. Y a veces esta intención que eleva el alma olvida todo lo demás, como dice Hugo de San Víctor [54].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que ora en espíritu y verdad quien, por moción celeste del Espíritu, se pone en oración, aunque después su mente, por flaqueza, se distraiga.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el espíritu humano, por su natural flaqueza, no puede permanecer largo tiempo en las alturas; pues, por el peso de su propia debilidad, el alma se siente arrastrada hacia lo de más abajo. Y acontece por esta causa que, cuando la mente del orante ha logrado ascender a Dios por la contemplación, de repente, por debilidad, comienza a divagar.

3. *A la tercera hay que decir* Que si alguien, de propósito, se distrae en la oración, tal distracción es pecado e impide el fruto de la oración. Ya contra esto dice San Agustín en la *Regla* [55]: *Cuando oráis a Dios con salmos e himnos, meditad en vuestro corazón lo que pronunciáis con la boca.* Pero la distracción del espíritu, cuando uno no se distrae de propósito, no quita el fruto de la oración. Por lo que sobre esto dice San Basilio [56]: *Con todo, si, debilitado por el pecado, no puedes orar con la debida atención, mantente tan atento como puedas y Dios te perdona; porque no procede de negligencia, sino de fragilidad lo de no poder estar como conviene en su presencia.*

ARTÍCULO 14

¿Debe ser larga la oración? [n]

In Sent. 4 d.15 q.4 a.2 q.ª2.3; *In Col.* 1 lect.2; *In I Thes.* 5 lect.6; *Cont. Gent.* l.3 c.96

Objeciones por las que parece que la oración no debe ser larga.

52. *Constit. monast.* c.1: MG 31,1333. 53. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Expos. in Reg. S. Aug.* c.3: ML 176,892. 54. *De modo orandi,* c.2: ML 176,979. 55. Ep.211: ML 33,960. 56. *Constit. monast.* c.1: MG 31,1333.

n. La oración, según el precepto evangélico y apostólico, debe ser continua en su fuente, que es el deseo permanente de la caridad, fruto de los gemidos inefables e ininterrumpidos del Espíritu Santo

1. Se lee en Mt 6,7: *No habléis mucho cuando oráis.* Pero tiene que hablar mucho quien ora durante largo tiempo, sobre todo si la oración es vocal. Luego no debe ser larga la oración.

2. Más aún: orar es exponer un deseo. Pero un deseo es tanto más santo cuanto más se restringe a un solo objeto, según aquello del salmo 26,4: *Una sola cosa pedía al Señor, eso buscaré.* Luego la oración es tanto más acepta a Dios cuanto más breve.

3. Todavía más: parece ilícito el que el hombre traspase los términos prefijados por Dios, principalmente en lo que al culto divino se refiere, según aquello de Ex 19,21: *Conmina al pueblo, no vaya a ser que quiera traspasar los límites marcados para ver al Señor y perezca por este motivo muchísima gente.* Pero Dios fijó de antemano los límites de la oración al instituir la oración dominical, como consta en Mt 6,9ss. Luego no es lícito alargar más que ésta nuestra oración.

En cambio está el que, según parece, debemos orar continuamente. Porque dice el Señor (Lc 18,21): *Es necesario orar siempre y no desfallecer.* Y en 1 Tes 5,17: *Orad sin interrupción.*

Solución. *Hay que decir:* Que podemos hablar de la oración de dos modos: primero, de la oración en sí misma; segundo, de la oración en su causa. Ahora bien: la causa de la oración es el deseo de la caridad, del cual debe proceder nuestra oración. Tal deseo en nosotros debe ser continuo, actual o virtualmente: pues su virtud permanece en cuantas obras hacemos por caridad; y, conforme se nos dice en 1 Cor 10,31: *Debemos hacerlo todo para gloria de Dios.* La oración, según esto, debe ser continua. De ahí las palabras de San Agustín, *Ad Probam*[57]: *Mediante la fe, esperanza y caridad oramos siempre en virtud del deseo continuo.*

Mas la oración, en sí considerada, no puede mantenerse ininterrumpidamente por la necesidad que tenemos de ocuparnos en otros quehaceres. Antes bien, como allí mismo dice San Agustín[58], *por este motivo rezamos en determinadas horas y tiempos a Dios, incluso con palabras: para mantenernos vigilantes gracias a estos signos sensibles; para que vayamos conociendo los progresos que hacemos en nuestro deseo y para excitarnos más a acrecentarlo.* Pero la medida de cada cosa debe guardar proporción con el fin, lo mismo que la dosis de la bebida medicinal con la salud. De ahí la conveniencia de que la oración dure tanto cuanto haga falta para excitar el fervor del deseo interior y de que, en cuanto rebase esta medida, de manera que no pueda continuarse sin hastío, no se la deba alargar más. Por eso escribe San Agustín, *Ad Probam*[59]: *Se dice que nuestros hermanos en Egipto oran con oraciones frecuentes, pero brevísimas, lanzadas, por así decirlo, como dardos, para que la atención tensa y vigilante, muy necesaria en quien ora, no se disipe ni embote por alargarse más de lo debido. Procediendo así, muestran también con bastante claridad que lo mismo que esa atención no debe ser mantenida con fatiga cuando no da más de sí, tampoco hay que interrumpirla prontamente si todavía perdura.* E igual que hay que tener en cuenta esta advertencia en la oración privada refiriéndonos a la atención de la persona que ora, hay que tenerla en la oración común refiriéndonos a la devoción del pueblo.

Respuesta a las objeciones: 1. A la primera hay que decir que, como escribe San Agustín, *Ad Probam*[60]: *Por el hecho de que la oración se prolongue, eso no quiere decir que haya exceso de palabras. Una cosa es la palabrería y otra el afecto duradero. Pues del mismo Señor ha llegado a escribirse que pernoctaba en oración, y que oraba largamente para darnos ejemplo.* Y añade después[61]: *Lejos de la oración el exceso de palabras; pero que tampoco se eche de menos en ella la súplica frecuente si la atención y el fervor perseveran.* Pues el hablar mucho en la oración es tratar una cosa necesaria con palabras superfluas. De ordinario, sin embargo, este negocio se realiza con gemidos más que con palabras.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la prolijidad de la oración no consiste en pedir

57. Ep.130 c.9: ML 33,501. 58. Ep.130 *Ad Probam,* c.9: ML 33,501. 59. Ep.130 c.10: ML 33,501. 60. Ep.130 c.10: ML 33,501. 61. Ep.130 *Ad Probam,* c.10: ML 33,502.

---

en nuestros corazones; pero la oración vocal, en sí misma, no puede ser continua. No obstante, es de alabar la costumbre de algunas comunidades cristianas, antiguas y modernas, que mantienen entre todos la oración continua, mientras no se caiga en imprudencias prácticas o en errores doctrinales. En la oración lo fundamental son los gemidos, no las palabras inútiles; son los afectos continuos, no la charla prolongada.

muchas cosas, sino en mantenerse especialmente interesado en el deseo de una.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el Señor no instituyó esta oración para que sea la única, palabra por palabra, de que nos sirvamos al orar, sino porque nuestra única intención cuando oramos debe ser la impetración de lo que en ella se pide, sea cual fuere el modo de orar o de meditar.

4. *A la cuarta (sed contra) hay que decir:* Que uno ora continuamente, o por la continuidad de su deseo, conforme a lo ya explicado (en la solución); o porque no omite la oración en los tiempos señalados; o por el efecto conseguido: ya en sí mismo, que después de orar se siente más devoto, ya en otras personas, cuando con sus beneficios las mueve a rogar por él, aun en aquel tiempo en que él deja de orar.

ARTÍCULO 15

¿Es meritoria la oración?

Supra a.7 ad 2; *In Sent.* 4 d.15 q.4 a.7 q.ª2.3

Objeciones por las que parece que la oración no es meritoria.

1. Todo mérito procede de la gracia. Pero la oración precede a la gracia, puesto que la misma gracia se impetra por medio de la oración, según aquello de Lc 11,13: *Vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a quienes se lo piden.* Luego la oración no es acto meritorio.

2. Más aún: si algo merece la oración, parece que habrá de ser, más que ninguna otra cosa, lo que se pide al orar. Pero esto no siempre se merece, pues muchas veces las oraciones, aun las de los santos, no son escuchadas, como no se escuchó a San Pablo cuando pedía verse libre del aguijón de la carne. Luego la oración no es acto meritorio.

3. Todavía más: la oración se basa principalmente en la fe, según lo que leemos en Sant 1,6: *Mas pida basándose en su fe, sin vacilar.* Ahora bien: la fe no es suficiente para merecer, como lo evidencia el caso de los que tienen fe informe. Luego la oración no es acto meritorio.

En cambio está lo que, sobre las palabras del salmo 34,13: *Mi oración volverá a entrar en mi pecho,* dice la Glosa[62]: Aunque a ellos no les aprovechó, a mí sí, no dejándome sin premio. Luego la oración es meritoria.

Solución. *Hay que decir:* Que, tal como expusimos (a.13), la oración, además del efecto presente, el consuelo espiritual, tiene una doble virtualidad con respecto a su efecto futuro: la de merecerlo e impetrarlo[ñ]. Como cualquier otro acto virtuoso, la oración tiene valor meritorio en cuanto que procede de la raíz de la caridad, cuyo objeto propio es el bien eterno de que merecemos gozar. Pero no debemos olvidar que la oración procede de la caridad no inmediatamente, sino mediante la religión, de la que es acto, como antes dijimos (a.3); y con el concurso de algunas otras virtudes que la bondad de la oración requiere, es decir, de la humildad y de la fe. A la religión, en efecto, le compete ofrecer a Dios nuestra oración, mientras que a la caridad le compete el deseo de lo que en la oración pedimos que se cumpla. La fe, a su vez, nos es necesaria por lo que respecta a Dios, a quien oramos: para que creamos que podemos obtener de él lo que pedimos. La humildad, en cambio, es necesaria por parte de la persona que pide, para hacerle reconocer su indigencia. Y necesaria es también la devoción, pero ésta pertenece a la religión, constituyendo el primero de sus actos, necesario para todos los demás, como ya queda dicho (a.3 ad 1; q.82 a.1.2).

El valor impetratorio le viene de la gracia de Dios, a quien oramos, y que, incluso, nos invita a orar. De ahí lo que dice San Agustín en el libro *De Verb. Dom.*[63]: *No nos aconsejaría que pidiésemos si no quisiera dar.* Y el Crisóstomo dice[64]: *Nunca niega sus beneficios al que ora quien le instiga piadosamente para que nunca deje de orar.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que sin la gracia santificante no es meritoria la oración, lo mismo que no lo es ningún otro acto virtuoso. Y

62. *Glosa interl.* III 134r; cf. HAYMONEM, *In Psalm.* super ps.34,13: ML 116,313. 63. *Sermo ad popul.* serm.105 c.1: ML 38,619. 64. Cf. *Cat. auream,* in Lc c.18 § 1 super vers.1

ñ. Tres son los efectos de la oración: el consuelo espiritual, que es actual y depende de la devoción; el mérito, que es futuro y depende radicalmente de la caridad y de las demás virtudes que se ejercitan en la oración; y la impetración, que es futura y depende de la fe y es un regalo de la gracia de Dios (ad 3). El mérito, aunque relativo a los méritos de Jesucristo, presupone el plan providencial de Dios de corresponder a nuestra oración; pero la impetración es puro regalo de Dios.

es que aun la misma oración con que se impetra la gracia santificante procede de una cierta gracia como de don gratuito, pues incluso el mismo orar es *don de Dios,* como dice San Agustín en el libro *De Perseverantia*[65].

2. *A la segunda hay que decir:* Que el mérito de la oración tiene como objeto principal, a veces, algo distinto de lo que pedimos: pues el mérito se ordena principalmente a la bienaventuranza, mientras que la petición que hacemos en la oración directamente se refiere, a veces, a algunas otras cosas[o], como consta por lo dicho (a.6). Por tanto, si esas otras cosas que alguien pide para sí no le van a ser útiles para conseguir la bienaventuranza, no sólo no las merece, sino que, a veces, por el mero hecho de pedirlas y desearlas, pierde el mérito: como en el caso de pedir a Dios el cumplimiento del deseo de pecar, modo de orar que nada tiene de piadoso. Otras veces lo que se pide no es necesario para la salvación eterna ni manifiestamente contrario a la misma. En este caso, aunque el orante puede merecer con su oración la vida eterna, no merece, sin embargo, la obtención de lo que pide. De ahí las palabras de San Agustín en el libro *Sententiarum Prosperi*[66]: *A quien pide a Dios con fe verse libre de las necesidades de esta vida, no menor misericordia es desoírle que escucharle. Lo que conviene al enfermo, mejor que él lo sabe el médico.* Por esta razón precisamente, porque no le convenía, no fue escuchado San Pablo cuando pidió verse libre del aguijón de la carne. En cambio, si lo que se pide es útil para la bienaventuranza del hombre, como conducente a su salvación, se lo merece en este caso no sólo con la oración, sino también con las demás obras buenas. Recibe por eso, sin la menor duda, lo que pide; pero a su debido tiempo. A este propósito escribe San Agustín, *Super Io.*[61]: *Algunas cosas no se las niega, sino que se las aplaza, para darlas en el momento oportuno.* Y aun esto puede frustrarse si no se pide con perseverancia. Es por lo que dice San Basilio[68]: *La razón por la que a veces pides y no recibes es porque pides de mala manera, o sin fe, o con ligereza, o lo que no te conviene, o sin perseverancia.* Ahora bien: puesto que un hombre no puede merecer con mérito de condigno la vida eterna para otro, como antes se dijo (1-2 q.114 a.6), tampoco, lógicamente, puede merecer en algún caso para otros con mérito de condigno lo que a ella conduce. Por esta razón, no siempre es escuchado quien ruega por otro, como antes se dijo (a.7 ad 2).

Se ponen, en consecuencia, cuatro condiciones para que, si se dan juntas, uno impetre siempre lo que pide, a saber: *pedir por sí mismo, pedir cosas necesarias para la salvación, hacerlo con piedad* y *con perseverancia.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que la oración se basa principalmente en la fe, no en cuanto a su eficacia meritoria, pues ésta depende sobre todo de la caridad, sino en cuanto a su eficacia impetratoria. Por la fe, en efecto, el hombre tiene noticia de la omnipotencia y misericordia divinas, que es de donde la oración impetra lo que pide.

ARTÍCULO 16

¿Consiguen algo de Dios con su oración los pecadores?

Infra q.178 a.2 ad 1; *Cont. Gent.* 3,96; *De pot.* q.6 a.9 ad 5; *In Io.* 9 lect.3

Objeciones por las que parece que los pecadores, con su oración, no alcanzan nada de Dios.

1. Leemos en Jn 9,3: *Sabemos que Dios no escucha a los pecadores.* Y algo semejante se nos dice en Prov 28,9: *Será execrable la oración de quien aparta sus oídos para no oír la ley.* Pero la oración execrable no impetra nada de Dios. Luego los pecadores no impetran nada de Dios.

2. Más aún: los justos impetran de Dios lo que merecen, como ya expusimos (a.15 ad 2). Pero los pecadores no pueden merecer nada por carecer tanto de la gracia

65. C.23: ML 45,1032; cf. ep.195 *Ad Sixtum,* c.4: ML 33,879. 66. Sent.213: ML 51,457. 67. Tr.102 super 16,23: ML 35,1896. 68. *Const. monat.* c.1: MG 31,1335

o. Nuestras oraciones de petición no son escuchadas por Dios cuando no hay correspondencia entre nuestras palabras y la voluntad de Dios; es evidente que Dios ha prometido cumplir sus promesas, no nuestras palabras. Ahora bien: la eficacia es absoluta con estas cuatro condiciones: pedir por uno mismo, algo necesario para la salvación, con piedad y con perseverancia. Con estas condiciones, la única oración que se pierde es la que no se hace. Además, en la oración siempre se consigue algo, aunque sea diferente a lo que esperábamos.

como de la caridad, que constituyen de hecho lo esencial de la piedad, conforme dice la *Glosa*[69] sobre aquel texto de 2 Tim 3,5: *Que con apariencias de piedad niegan en realidad lo esencial de ella.* No oran, por consiguiente, con piedad, requisito necesario, como antes dijimos (a.15 ad 2), para que la oración tenga valor impetratorio. Luego los pecadores, con su oración, no impetran nada.

3. Todavía más: el Crisóstomo dice, en su comentario *Super Mt.*[70]: *El Padre no escucha de buena gana la oración que su Hijo no dictó.* Pero en la oración dictada por Cristo decimos: *Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores* (Mt 6,12), y esto los pecadores no lo cumplen. Luego o mienten al decirlo, y en tal caso no son dignos de ser escuchados, o se lo callan, y entonces tampoco se los escucha, por no atenerse a la forma de orar establecida por Cristo.

En cambio está lo que San Agustín dice en su comentario *Super Io.*[71]: *Si Dios no escuchase a los pecadores, en vano habría dicho el publicano: «Señor, sé propicio a mí, pecador».* Y el Crisóstomo dice *Super Mt.*[72]: *Todo el que pide recibe, sea justo, sea pecador.*

Solución. *Hay que decir:* Que en el pecador se han de considerar dos cosas, a saber: la naturaleza, que Dios ama; y la culpa, a la que odia. Luego si el pecador, en su oración, pide algo en cuanto pecador, esto es, algo acorde con sus deseos de pecado, Dios, por misericordia, no lo escucha; aunque hay ocasiones en que sí, como castigo, cuando permite que el pecador se hunda todavía más en sus pecados. Como dice San Agustín[73]: *Dios niega cosas propicio que otorga enojado.*

Dios, a pesar de todo, escucha la oración del pecador si procede de un buen deseo natural, no como si en justicia tuviese obligación de hacerlo, pues no se lo merece el pecador, sino por pura misericordia, con tal de que se cumplan las cuatro condiciones antes mencionadas (a.15 ad 2), a saber: que pida para sí, que pida lo necesario para la salvación y que lo haga con piedad y con perseverancia[p].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que, como escribe San Agustín en su comentario *Super Io.*[74], *pertenecen esas palabras a un ciego que, hasta ese momento, sólo ha sido ungido; pero que no ha sido todavía iluminado del todo.* Por eso no merecen una aprobación total. Aunque puede asegurarse que expresan una verdad, si se las aplica al pecador en cuanto tal. Y éste es también el sentido en que se dice que su oración es execrable.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el pecador no puede orar piadosamente, como si su oración estuviese informada por el hábito virtuoso de la piedad. Puede, sin embargo, ser piadosa su oración en cuanto que pide algo perteneciente a la piedad, del mismo modo que el que no tiene la virtud de la justicia puede desear una cosa justa, como consta por lo que hemos dicho anteriormente (q.59 a.2). Y, aunque su oración no es meritoria, puede, no obstante, ser impetratoria; porque el mérito se basa en la justicia, mientras que la impetración depende de la gracia.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, como antes explicamos (a.7 ad 1), las palabras de la oración dominical se profieren en nombre de la comunidad constituida por la Iglesia en su totalidad. Por tanto, si uno que no quiere perdonar al prójimo sus deudas reza la oración dominical, no miente, aunque lo que está diciendo, por lo que respecta a su persona, sea falso, pues no lo es en cuanto que ora en nombre de la Iglesia, fuera de la cual se encuentra, y no sin motivo, y por eso se ve privado del fruto de su oración. Hay, a veces, pecadores que, a pesar de todo, están dispuestos a perdonar a sus deudores. En consecuencia, cuando oran son escuchados, según aquello del Eclo 28,2: *Perdona a tu prójimo cuando te hace mal, y así, cuando tú pidas perdón, tus pecados serán perdonados.*

69. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,375; cf. *Glossa ordin.* VI 126B. 70. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* hom.14 super 6,12: MG 56,711. 71. Tr.44 super 9,30: ML 35,1718. 72. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* hom.18 super 7,8: MG 56,732. 73. Tr.72 super 14,13: ML 35,1824; *Sermo ad popul.* serm.354 c.6: ML 39,1567. 74. Tr.44 super 9,31: ML 35,1718.

p. Lo fundamental no es ser nosotros buenos, sino que Dios es bueno con justos y pecadores, pues lo primero es consecuencia de lo segundo.

ARTÍCULO 17

¿Está bien dicho eso de que las obsecraciones, «oraciones, peticiones y acciones de gracias», son las partes en que se divide la oración?

In Sent. 4 d.15 q.4 a.3; *In I Tim.* 2 lect.1; *In Phil.* 4 lect.1

Objeciones por las que parece que no está bien que se diga que las obsecraciones, oraciones, peticiones y acciones de gracias, son las partes en que se divide la oración.

1. La obsecración, según parece, no es otra cosa que una clase de conjuro. Pero, como escribe Orígenes, *Super Mt.* [75], *es impropio del varón deseoso de vivir conforme al Evangelio conjurar a otro, pues, si no es lícito jurar, tampoco, lógicamente, el conjurar.* Luego no está bien mencionar la obsecración entre las partes en que se divide la oración.

2. Más aún: *La oración,* según el damasceno [76], *es la petición a Dios de lo que conviene.* Luego no está bien contraponer oraciones y peticiones.

3. Todavía más: la acción de gracias se refiere al pasado, mientras que las otras partes mencionadas se refieren al futuro. Pero lo pasado es anterior a lo futuro. Luego la acción de gracias al final de la enumeración no está en su sitio.

En cambio está la autoridad de San Pablo (1 Tim 2,1) [q].

Solución. *Hay que decir:* Que para la oración se requieren tres cosas. La primera, que el orante se acerque a Dios, a quien ora. Tal es el significado de la palabra oración, ya que *orar es levantar el alma a Dios* [77]. Se requiere, en segundo lugar, la petición, que es lo que la palabra postulación significa, ya en el caso de que la petición se proponga de forma determinada, que es a lo que algunos [78] con propiedad llaman postulación; ya en el de que se la proponga de forma indeterminada, como cuando alguien sencillamente le pide a Dios que le ayude, y esto es a lo que llamamos *súplica;* o cuando se narra únicamente un suceso, como en aquel texto de Jn 11,3: *Mira, aquel a quien amas está enfermo,* y a esto se le da el nombre de *insinuación.* Se requiere, en tercer lugar, que haya una razón para alcanzar lo que se pide: y esto tanto por parte de Dios como por parte de la persona que pide. Por parte de Dios, la razón para alcanzar lo que pedimos es su propia santidad. Por ella pedimos ser escuchados, tal como lo hacía el profeta Daniel (Dan 9,17-18): *Por ti mismo, Dios mío, inclina tu oído y escucha.* Esto es a lo que se llama *obsecración,* que es la súplica por motivos sagrados, como cuando decimos [79]: *Por tu nacimiento, líbranos, Señor.* Mas la razón para impetrar, por parte de la persona que pide, es *la acción de gracias,* pues, como leemos en una colecta del misal [80], *dando gracias por los beneficios recibidos, merecemos recibir otros mayores.*

De ahí el que diga la *Glosa* [81] (1 Tim 2,1) que *en la misa las preces que preceden a la consagración son las obsecraciones,* y en ellas se hace mención de ciertas cosas sagradas; *las que coinciden con la consagración,* que es donde el alma más se eleva a Dios, *son oraciones; son postulaciones las peticiones que vienen después; y al final están las acciones de gracias.* En la mayor parte de las colectas de la Iglesia pueden encontrarse estos cuatro elementos. Por ejemplo, en la colecta de la Trinidad, las palabras *Omnipotente y sempiterno Dios* corresponden a la elevación del alma a Dios; las palabras *que has concedido a tus siervos, etc.,* a la acción de gracias; estas otras: *concédenos, te rogamos,* pertenecen a la postulación; las que se ponen al fin: *Por nuestro Señor, etc.,* a la obsecración.

En las *Colaciones de los Padres* [82] se dice que *la obsecración es la imploración por nuestros pecados; hay oración cuando ofrecemos algo a*

75. Tr.35 super 26,63: MG 13,1757. 76. *De fide orth.* l.3 c.24: MG 94,1089. 77. DAMASCENO, *De fide orth.* l.3 c.14: MG 94,1089. 78. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De modo orandi,* c.2: ML 176,979. 79. *Letanías de los santos,* ofic. Sábado Santo. 80. Postcom. de la feria 6 de las Témporas de septiembre: *Missale SOP* p.297; y de la misa *Sacerdotes tui* de conf. pontif.: *Missale SOP* p.16*. 81. *Glossa ordin.* VI 118A; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,336; HAYMO, *In I Tim.* super 11,1: ML 117,788; cf. SAN AGUSTÍN, ep.199 *Ad Paulinam,* c.2: ML 33,636. 82. CASIANO, coll.9 c.11: ML 49,783; c.12 ML 49,783; c.13: ML 49,785.

---

q. Santo Tomás, al comentar este texto de San Pablo sirviéndose libremente de la tradición patrística y de la *Glosa ordinaria,* advierte en él las partes que integran el proceso de la oración. En su *Comentario a las Sentencias* (IV d.15 q.4 a.3) interpretaba este texto según la diversidad de partes integrales y de partes subjetivas en relación con la oración.

Dios; postulación, cuando pedimos por los demás. Con todo, la primera explicación es la mejor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la obsecración no es un conjuro para exigir por la fuerza —tal conjuro se prohíbe—, sino para implorar misericordia.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la oración, entendida en sentido general, incluye todos estos elementos de que aquí hablamos. Pero en un sentido más preciso, por contraposición a otras palabras, significa propiamente elevación a Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, en sucesos diferentes, el pasado precede al futuro; pero que una misma cosa antes es futura que pasada. Por tanto, tratándose de beneficios diferentes, la acción de gracias por unos precede a la petición de otros; pero un mismo beneficio primeramente se pide y, finalmente, una vez que se haya recibido, se dan las gracias por él. La postulación, a su vez, va precedida de la oración, por la que nos acercamos a aquel a quien pedimos. Y la obsecración precede a la oración, pues por la consideración de la bondad divina es por lo que nos atrevemos a allegarnos a Dios.

CUESTIÓN 84

La adoración

Trataremos a continuación de los actos exteriores de latría (cf. q.82 introd.). Primeramente, de la adoración, por la que con nuestro cuerpo damos muestras de veneración a Dios. En segundo lugar, de aquellos actos con que ofrecemos a Dios parte de nuestros bienes exteriores (q.85). En tercer lugar, de aquellos actos por los que hacemos uso de cosas divinas (q.89) [a].

Acerca de lo primero se plantean tres preguntas:

1. La adoración, ¿es acto de latría?—2. La adoración, ¿supone actos interiores y exteriores?—3. La adoración, ¿requiere un lugar determinado?

ARTÍCULO 1

¿La adoración es acto de latría o religión?

Objeciones por las que parece que la adoración no es acto de latría o religión.

1. El culto religioso se debe sólo a Dios. Pero la adoración no se debe únicamente a Dios, pues leemos en Gén 18,2 que *Abrahán adoró a los ángeles;* y en 2 Re 1,23 se dice que el profeta Natán, habiendo entrado adonde se encontraba el rey David, *postrándose en tierra, lo adoró.* Luego la adoración no es acto de religión.

2. Más aún: se le debe a Dios culto de religión en cuanto que, según explica San Agustín, *en Él es donde se encuentra nuestra bienaventuranza* (X *De Civ. Dei)* [1]. Pero la adoración se le debe por razón de su majestad, pues al comentar la *Glosa* [2] aquello del salmo 95,9: *Adorad al Señor en su atrio santo,* dice: *De estos atrios se pasa al atrio donde su majestad es adorada.* Luego la adoración no es acto de latría.

3. Todavía más: debe ser único por parte de la religión el culto a las tres Personas. Pero no lo es la adoración a las mismas, sino que doblamos la rodilla a la invocación de cada una de las tres. Luego la adoración no es acto de latría.

En cambio está la cita en Mt 4,10 del texto del Deuteronomio (Dt 6,13): *Adorarás al Señor tu Dios, y a Él sólo servirás.*

Solución. *Hay que decir:* Que la adoración se ordena a testimoniar la debida reverencia a aquel a quien se adora. Ahora bien: es evidente, por lo que antes dijimos (q.81 a.2.4), que lo propio de la religión es testimoniar nuestra reverencia a Dios. Por tanto, la adoración con que Dios es honrado es acto de religión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que a Dios se le debe reverenciar por su excelencia, la cual se comunica a algunas criaturas, no en condi-

1. C.3: ML 41,280. 2. *Glossa ordin.* III 231A; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,882; cf. CASIODORO, *Expos. in Psalt.* super ps.95,9: ML 70,680.

a. Los actos de la virtud de la Religión son interiores (la voluntad, la razón práctica) y exteriores (el cuerpo, otras realidades creadas, realidades divinas). Ahora bien: esta división entre culto interior y exterior se refiere a la materia y no al orden de la intención (interior) y ejecución (exterior). Comenzamos en esta cuestión 84 los actos exteriores de la Religión, es decir, el culto visible tributado sólo a Dios, con nuestro cuerpo (q.84), con bienes creados (q.85-88) y con realidades divinas (q.89-91), que origina la adoración, las ofrendas y la celebración del nombre de Dios. El culto exterior, considerado en su propia perspectiva virtuosa, aunque necesario, es siempre secundario y relativo al culto interior. En consecuencia, el verdadero culto exterior, ordenado a que los hombres reverencien a Dios, no se da nunca sin el culto interior. En concreto, en esta cuestión 84 se habla de la adoración o postración corporal, pues la adoración interior «consiste en la devoción interior de la mente» (II-II q.84 a.2). En nuestro tiempo conviene revalorizar estos signos sensibles de adoración, que en las últimas décadas han sido reducidos excesivamente.

ciones de igualdad, sino de una cierta participación [b]. Y así, con una veneración honramos a Dios, lo cual pertenece al culto de latría, y con otra a algunas criaturas excelentes, lo cual pertenece a la dulía, culto del que se hablará más adelante (q.103). Y puesto que nuestros actos exteriores son signos de la reverencia interior, hay actos reverenciales con que la mostramos a las criaturas excelentes, el principal de los cuales es la adoración, y hay a su vez uno, el sacrificio, que se ofrece sólo a Dios. De ahí las palabras de San Agustín en X *De Civ. Dei* [3]: *Muchos ritos hemos tomado abusivamente del culto divino y los transferimos al ceremonial humano; por exceso de humildad en unos casos, y en otros, por pestilente adulación. Y se llega a tanto que, de las personas así honradas, por una parte decimos que son hombres y, por otra, que son dignas de culto y veneración, y, si se exagera mucho, incluso de adoración. Pero ¿quién pensó jamás que el sacrificio debe ofrecerse sino a aquel de quien se sabe, se cree o se imagina que es Dios.*

Así, pues, la reverencia debida a las criaturas excelentes fue lo que indujo a Natán a adorar a David. Y la reverencia debida a Dios fue el motivo por el que Mardoqueo, temeroso de tributar a un hombre honores divinos, no quiso adorar a Aman, como leemos en Est 13,14. De manera semejante, por razón de la reverencia debida a las criaturas excelentes, Abrahán adoró a los ángeles, y otro tanto hizo Josué (Jos 5,15). Aunque podría aquí entenderse que uno y otro adoraron con adoración de latría a Dios, que se les aparecía y hablaba en figura de ángel. A San Juan, por el contrario, se le prohibió adorar a un ángel por la reverencia debida a Dios (Ap, últ., 8,9): fuese porque se quería mostrar la gran dignidad que el hombre había alcanzado por Cristo, dignidad que le igualaba a los ángeles, y de ahí lo que allí se añade: *Soy consiervo tuyo y de tus hermanos;* o porque se quería alejar el peligro de idolatría, y de ahí lo de *Adora a Dios.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que por majestad divina aquí se entiende toda excelencia de Dios; de ella depende el que en él, como sumo bien, hallemos nuestra bienaventuranza.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, por ser única la excelencia de las tres Personas, se les debe un solo honor y reverencia; y, por consiguiente, una sola adoración. Se prefigura esto cuando leemos en Gén 18,2.3 que se le aparecieron tres varones, y él, adorando a uno, dijo: *Señor, si he hallado gracia, etc.* Por otra parte, la triple genuflexión es signo de que son tres las personas; pero no de la diversidad de adoraciones.

ARTÍCULO 2

¿La adoración implica actos corporales? [c]

Supra q.81 a.7; *In Sent.* 3 d.9 q.1 a.3 q.ª3

Objeciones por las que parece que la adoración no implica actos corporales.

1. Se lee en Jn 4,23: *Los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad.* Pero lo que se realiza en espíritu nada tiene que ver con los actos corporales. Luego la adoración no implica actos corporales.

2. Más aún: la palabra adoración proviene de oración. Pero la oración consiste principalmente en actos interiores, según aquello de 1 Cor 14,15: *Oraré con el espíritu, oraré con la mente.* Luego la adoración implica sobre todo actos espirituales.

3. Todavía más: los actos corporales pertenecen al conocimiento sensible. Pero a Dios no lo alcanzamos con los sentidos del cuerpo, sino con los de la mente. Luego la adoración no implica actos corporales.

En cambio está el que sobre aquello del Ex 20,5: *No los adorarás ni les darás culto,* dice la *Glosa* [4]: *Ni les rindas culto con tu afecto ni los adores exteriormente.*

3. C.4: ML 41,281. 4. *Glossa ordin.* I 163G; ORÍGENES, *In Exod.* hom.8: MG 12,354.

---

b. Como las postraciones corporales (v.gr., el arrodillarse) se utilizan, a veces, como signo de reverencia a las criaturas, es preciso clarificar de algún modo la intención para no confundir el culto de religión con el culto de dulía. En este sentido, conviene acentuar la postración corporal ante Dios (por ejemplo, ante la presencia eucarística) y relativizarla ante las criaturas (ante el obispo y el superior).

c. Santo Tomás manifiesta con mucha claridad la relación significativa y pedagógica del culto exterior al culto interior en el cuerpo del artículo y en las respuestas a las objeciones. La respuesta a la segunda dificultad es un verdadero encaje dorado. En el artículo siguiente se trata lo mismo, en relación con los edificios para el culto religioso. Santo Tomás resalta su valor utilitario y, especialmente, el valor simbólico del templo, donde se celebran y se guardan los misterios y los fieles se reúnen en asamblea litúrgica.

Solución. *Hay que decir:* Como escribe el Damasceno [5], puesto que estamos compuestos de doble naturaleza —la intelectual y la sensible—, ofrecemos doble adoración a Dios: una espiritual, que consiste en la devoción interna de nuestra mente, y otra corporal, que consiste en la humillación exterior de nuestro cuerpo. Y porque en todos los actos de latría lo exterior se refiere a lo interior como lo secundario a lo principal, por eso es por lo que la misma adoración exterior se subordina a la interior, para que mediante los signos corporales de humildad se sienta empujado nuestro afecto a someterse a Dios, pues lo connatural en nosotros es llegar por lo sensible a lo inteligible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que también la adoración corporal se hace en espíritu, en cuanto que procede de la devoción espiritual y a ella se ordena.

2. *A la segunda hay que decir:* Que al igual que la oración está primordialmente en la mente, y lo secundario es expresarla mediante palabras, como antes dijimos (q.83 a.12), así la adoración consiste principalmente en la reverencia interior a Dios y, secundariamente, en ciertos signos corporales de humildad, tal como en arrodillarnos, significando con ellos nuestra incapacidad en comparación con Dios, y en postrarnos, con lo que confesamos que no somos nada.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, si bien es cierto que mediante lo sensible no podemos llegar a Dios, no lo es menos el que los signos sensibles estimulan nuestra mente para que tienda hacia Él.

ARTÍCULO 3

¿Requiere la adoración un lugar determinado?

In Sent. 3 d.9 q.1 a.3 q.ª3; *In I Tim.* c.2 lect.2

Objeciones por las que parece que la adoración no requiere un lugar determinado.

1. Se lee en Jn 4,31: *Llegó la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre.* Pero esta misma razón parece igualmente aplicable a los demás lugares. Luego no requiere la adoración un lugar determinado.

2. Más aún: la adoración exterior se ordena a la interior. Pero la adoración interior se hace a Dios como presente en todas partes. Luego la adoración exterior no requiere un lugar determinado.

3. Todavía más: es un mismo Dios al que se adora en el Nuevo y Antiguo Testamento. Pero en el Antiguo Testamento la adoración se hacía mirando a Occidente, ya que la puerta del tabernáculo miraba hacia Oriente, conforme lo escrito en Ex 26,18ss. Luego, por la misma razón, también ahora debemos adorar mirando al Occidente, si es que se requiere para adorar un lugar determinado.

En cambio está lo que leemos en Is 56,7 y se cita en Jn 2,16: *Mi casa será llamada casa de oración.*

Solución. *Hay que responder:* Que, conforme a lo dicho (a.2), en la adoración lo principal es la devoción interior de la mente, y que es secundario lo relativo exteriormente a los signos corporales. Mas nuestro espíritu concibe interiormente a Dios como exento de límites locales, mientras que los signos corporales se hallan necesariamente en un lugar y sitio determinados. Por tanto, la determinación del lugar no se requiere como principal para la adoración, cual si se tratase de algo necesario para ella, sino como algo conveniente, lo mismo que ocurre con los demás signos corporales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el Señor, con estas palabras predice el cese tanto de la adoración según el ritual de los judíos, que adoraban en Jerusalén, como el de la adoración según los ritos samaritanos, que adoraban en el monte Garizim. Ambos ritos, por tanto, cesaron al llegar la verdad espiritual del Evangelio, según la cual se ofrecen sacrificios en todo lugar a Dios, tal como leemos en Mal 1,11.

2. *A la segunda hay que decir:* Que lo de escoger un lugar determinado para adorar no se requiere por parte de Dios, a quien adoramos, como si se hallase allí recluido, sino por parte del propio adorador. Y esto por una triple razón. La primera, por la consagración del lugar que hace concebir en los orantes una especial devoción y confianza en ser escuchados con mayor seguridad, como nos consta por la adoración de Salomón (3 Re 8). La segunda, por los sagrados

5. *De fide orth.* c.12: MG 94,1133.

misterios y otros objetos sagrados que contiene tal lugar. La tercera, por la concurrencia de muchos adoradores, por lo que la oración se hace más digna de ser escuchada, según aquello de Mt 18,20: *Donde hay dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos.*

3. *A la tercera hay que decir* Que por ciertas razones de conveniencia adoramos vueltos hacia Oriente. En primer lugar, por el indicio de la majestad divina que se nos manifiesta en el movimiento del cielo desde el Oriente. En segundo lugar, por hallarse el Paraíso situado al Oriente, como leemos en Gén 2,8, según la versión de los Setenta, como si buscásemos volver de nuevo a él. En tercer lugar, por Cristo, que es la luz del mundo (Jn 8,12), recibe el nombre de *Oriente* (Zac 6,5), y *asciende sobre los cielos de los cielos hacia el Oriente* (Sal 67,34); e incluso se espera que vendrá de Oriente, según aquello de Mt 24,27: *Como sale el relámpago del Oriente y brilla hasta el Occidente, así será la llegada del Hijo del hombre.*

CUESTIÓN 85

Los sacrificios

Vamos a tratar ahora de los actos con que se ofrecen a Dios cosas exteriores (cf. q.84 introd.). Cabe a propósito de ellos una doble consideración: la primera, acerca de lo que los fieles dan a Dios; la segunda, acerca de los votos con que le prometen algo (q.88). Trataremos, con respecto a lo primero, de los sacrificios, obligaciones (q.86), primicias (q.86 a.4) y diezmos (q.87) [a].

Cuatro problemas plantearemos respecto a los sacrificios:

1. ¿Es de ley natural ofrecer sacrificios a Dios?—2. ¿Sólo a Dios se han de ofrecer sacrificios?—3. Ofrecer sacrificios, ¿es un acto especial de virtud?—4. ¿Todos están obligados a ofrecer sacrificios?

ARTÍCULO 1

¿Es de ley natural ofrecer sacrificios a Dios?

Objeciones por las que parece que el ofrecer sacrificios a Dios no es de ley natural.

1. Porque lo que es de ley natural es común a todos. Pero esto no sucede con los sacrificios, pues leemos que algunos, como se nos dice de Melquisedec (Gén 14,18), ofrecieron a Dios en sacrificio pan y vino, y que unos ofrecían una clase de animales y otros otra. Luego la oblación de sacrificios no es de ley natural.

2. Más aún: todos los justos guardaron lo que es de derecho natural. Pero no consta que Isaac ofreciera sacrificios; ni tampoco Adán, de quien se dice, sin embargo (Sab 10,2) que *la sabiduría lo liberó de su delito.* Luego la oblación de sacrificios no es de ley natural.

3. Todavía más: San Agustín dice en el libro X *De Civ. Dei* [1] que los sacrificios son ofrendas significativas de algo. Pero las palabras, que son las principales entre los signos, como él mismo escribe en el libro *De Doct. Christ.* [2], no tienen un significado natural, sino convencional, según el Filósofo [3]. Luego los sacrificios no son de ley natural.

En cambio está el que en cualquier época y en cualquier nación los hombres ofrecieron siempre sacrificios. Pero lo que hay en todo lugar y tiempo parece ser natural. Luego también la oblación de sacrificios parece ser natural.

Solución. *Hay que decir:* Que la razón natural dicta al hombre, a causa de las deficiencias que experimenta en sí mismo, en las que necesita ayuda y dirección de un ser superior, el que se someta a él. Y cualquiera que éste sea, es a quien todos llaman Dios. Y al igual que, en las cosas naturales, naturalmente las inferiores se someten a las superiores, del mismo modo la razón natural dicta, conforme a la natural inclinación del hombre, que dé muestras a su modo de sumisión y honor a quien está por encima de él. Ahora bien: lo connatural al hombre es servirse de signos sensibles para expresarse, por ser de lo sensible de donde recibe sus conocimientos. Luego, según la razón natural, el hombre debe servirse de cosas

1. C.5: ML 41,282; c.19: ML 41,297. 2. L.2 c.3: ML 34,37. 3. ARISTÓTELES, *Perih.* c.2 n.3 (BK 16a27): S. TH., lect.4.

---

a. Comienza Santo Tomás a tratar en esta cuestión las realidades creadas que ofrecemos a Dios, entre las cuales encontramos las ofrendas y las promesas. Dentro de las ofrendas, nombre genérico, hallamos las especies siguientes: sacrificios, simples oblaciones (especie inferior que toma el nombre del género) (cf. II-II q.9 a.2) y los diezmos. La diferencia entre estas tres especies la expone Santo Tomás en el artículo 3 ad 3 y en la cuestión 86 a.1. El Doctor Angélico inicia el estudio de las ofrendas por el sacrificio, que es la especie suprema, en el que considera sus elementos esenciales, sin descender en concreto al estudio del sacrificio de Jesucristo, ni al sacramento del sacrificio eucarístico, que se hará en la *Tercera Parte,* una vez estudiada la teología del Verbo Encarnado.

sensibles y ofrecerlas a Dios como signo de la sumisión y del honor que le debe, asemejándose con tal proceder a quienes ofrecen algo a sus señores en reconocimiento de su señorío. Pero esto pertenece esencialmente a la idea de sacrificio. Y, por tanto, la oblación de sacrificios pertenece al derecho natural[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que, como dijimos antes (1-2 q.95 a.2), hay cosas que, aunque en general son de derecho natural, su determinación en cada caso es de derecho positivo. La ley natural, por ejemplo, ordena que se castigue a los malhechores; pero el que se les imponga este o el otro castigo depende de la ley divina o humana. De modo semejante, la oblación de sacrificios en general es de ley natural, y es por lo que en esto están todos de acuerdo; pero la determinación de los sacrificios en cada caso es de institución divina o humana, y es por lo que en esto hay diferencias.

2. *A la segunda hay que decir:* Que Adán e Isaac, al igual que los demás justos, ofrecieron sacrificios a Dios del modo que convenía en la época en que lo hicieron, como consta por lo que dice San Gregorio, según el cual[4], en la antigüedad, se perdonaba el pecado original a los niños mediante la oblación de sacrificios. Mas no se hace mención en la Escritura de todos los sacrificios de los justos, sino de aquellos únicamente en que hubo algo especial.

Sin embargo, la razón por la que no se lee en la Escritura que Adán haya ofrecido sacrificios puede ser ésta: porque no se lo considere como origen del pecado y se simbolice en él al mismo tiempo el origen de la santificación. Y, en cuanto a Isaac, fue figura de Cristo por haber sido ofrecido en sacrificio (Gén 22,9). No convenía, por tanto, representarlo ofreciendo sacrificios.

3. *A la tercera hay que decir:* Que expresar con signos sus conceptos es connatural al hombre, mientras que la determinación de tales signos es algo convencional.

ARTÍCULO 2

¿Sólo al Dios supremo se han de ofrecer sacrificios?

Supra q.84 a.1; *infra* q.94 a.2; 1-2 q.102 a.3; *Cont. Gent.* 3,120; *In Rom.* 1, lect.7; *In Psal.* ps.28

Objeciones por las que parece que no sólo al Dios supremo se han de ofrecer sacrificios.

1. Porque, debiendo ofrecerse el sacrificio a Dios, parece que también debe ofrecerse a quienes se hacen partícipes de su divinidad. Pero también los santos se hacen partícipes de la naturaleza divina, como se nos dice en 2 Pe 1,4; y de ahí también lo que de ellos leemos en el salmo 81,6: *Yo dije: sois dioses.* Y asimismo a los ángeles se los llama hijos de Dios, como nos consta por las palabras de Job 1,6. Luego a todos éstos se les deben ofrecer sacrificios.

2. Más aún: cuanto mayor es la persona, tanto mayor es también el honor que se le debe. Pero los ángeles y los santos son mucho mayores que cualquiera de los príncipes de la tierra, a quienes, no obstante, sus súbditos, postrándose ante ellos y ofreciéndoles presentes, les rinden un honor mayor que lo que supone la oblación de un animal u otra cosa en sacrificio. Luego con mayor razón pueden ofrecerse sacrificios a los ángeles y a los santos.

3. Todavía más: se construyen los templos y altares para ofrecer sacrificios. Pero hay templos y altares edificados en honor de los ángeles y santos. Luego se les puede también ofrecer sacrificios.

4. *Moralia* l.4 c.3: ML 75,635.

---

b. El sacrificio cultual es, formalmente, no la exteriorización del sacrificio interior, sino el acto simbólico exterior, que Santo Tomás presenta como un acontecimiento cultual de derecho natural. Ahora bien: lo que es de derecho natural es el sacrificio en sí, no su concreción ceremonial, que es un hecho legal, ni tampoco su inmolación, sino su transformación ritual (inmolativa o no), de tal manera que se ofrezca a Dios significando nuestro sometimiento a Él, según la noción común de sacrificio, que es ofrecer algo a Dios transformándolo (cf. II-II q.85 a.3 ad 3; q.86 a.1; III q.48 a.3). El Santo habla aquí como teólogo, no como historiador de las religiones. Por eso, su argumentación, basada en la observación, se remonta a afirmar que todo hombre se siente obligado a reverenciar al único Creador, mediante el sacrificio, expresando así su dependencia absoluta de Él Santo Tomás afirma aquí, implícitamente, el origen natural de la Religión; y en el artículo siguiente se afirmará, explícitamente, el monoteísmo.

En cambio está lo que se nos dice (Ex 22,20): *Quien ofrece sacrificios a dioses distintos del único Señor, es reo de muerte.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como ya expusimos, la oblación del sacrificio se hace con la idea de significar algo, pues el sacrificio que se ofrece exteriormente es signo del sacrificio interior espiritual con que el alma se ofrece a sí misma a Dios, conforme a aquello del salmo 50,19: *Es un sacrificio a Dios el corazón contrito,* ya que, como antes dijimos (q.81 a.7; q.84 a.2), los actos exteriores de la religión se ordenan a los interiores. A su vez, el alma se ofrece a Dios en sacrificio como a su principio creador y a su término beatificador, y, conforme enseña nuestra verdadera fe, Dios solo es el creador de nuestras almas, como queda dicho en la *Primera Parte* (q.90 a.3; q.118 a.2). También es verdad que sólo en Él consiste la bienaventuranza de nuestra alma, como ya dijimos (1-2 q.1 a.8; q.2 a.8; q.3 a.1,7,8). Por tanto, así como sólo al Dios altísimo debemos ofrecer el sacrificio espiritual, a Él solo también se le han de ofrecer los sacrificios exteriores: *lo mismo que, cuando oramos o alabamos, dirigimos nuestras voces significativas a aquel a quien ofrecemos en nuestro interior las mismas cosas que significamos,* como dice San Agustín en el libro X *De Civ. Dei* [5]. Vemos asimismo que así es como se procede en todos los estados, donde se honra a su jefe supremo con un honor especial, y quien lo rindiera a otro sería reo de lesa majestad. Por ello, en la ley divina, se establece la pena de muerte para quienes rinden a otros el honor debido a Dios (Ex 21,20; 30,31).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el nombre de Dios se aplica a algunos seres, pero no en condiciones de igualdad con Él, sino por participación. Y, en consecuencia, no se les debe igual honor que a Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Que en la oblación del sacrificio no cuenta el precio del animal inmolado, sino el significado de la acción, en cuanto que se pretende honrar con ella al supremo Rector de todo el universo. De ahí que, como dice San Agustín en el libro X *De Civ. Dei* [6], *Los demonios no disfrutan con el tufo que exhalan las víctimas, sino con los honores divinos que se les rinde.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como escribe San Agustín en el libro VIII *De Civ. Dei* [7], *no erigimos templos y sacerdocios en honor de los mártires, porque no a ellos, sino al Dios de ellos, es a quien nosotros tenemos por Dios. Por este motivo, el sacerdote no dice: Te ofrezco a ti, Pedro, o a ti, Pablo, este sacrificio, sino que damos gracias a Dios por los triunfos que ellos obtuvieron y nos animamos a imitarlos.*

ARTÍCULO 3

¿La oblación de sacrificios es acto especial de virtud?

In Sent. 3 d.9 q.1 a.1 q.ª2

Objeciones por las que parece que la oblación de sacrificios no es acto especial de una virtud.

1. Porque dice San Agustín en el libro X *De Civ. Dei* [8]: *Verdadero sacrificio es toda obra que realizamos con el fin de unirnos en santa alianza con Dios.* Pero no toda obra buena es acto especial de una virtud determinada. Luego la oblación de sacrificios no es acto especial de una virtud determinada.

2. Más aún: la maceración del cuerpo con ayunos pertenece a la abstinencia; la llevada a cabo mediante la continencia es acto de castidad; la que se soporta en el martirio pertenece a la fortaleza. Todo esto parece incluir en sí la oblación del sacrificio, según aquello de la carta a los Rom 12,1: *Presentad vuestros cuerpos como hostia viva.* Y lo que dice asimismo el Apóstol (Heb, últ., 16): *No os olvidéis de la beneficencia y buenas relaciones de unos con otros, pues con tales víctimas os ganáis el favor de Dios.* Ahora bien: la beneficencia y buenas relaciones de unos con otros pertenecen a la caridad, a la misericordia y a la liberalidad. Luego la oblación de sacrificios no es acto especial de una virtud determinada.

3. Todavía más: parece que es sacrificio lo ofrecido a Dios. Pero a Dios se le ofrecen muchas cosas, tales como la devoción, la oración, los diezmos, las primicias, las ofrendas y los holocaustos. Luego el sacrificio no parece ser un acto especial de una virtud determinada.

En cambio está el que en la Ley se dan preceptos especiales acerca de los sacrificios, como puede verse en el comienzo del Levítico.

5. C.19: ML 41,297. 6. C.19: ML 41,298. 7. C.27: ML 41,255. 8. C.6: ML 41,283.

Solución. *Hay que decir:* Que, tal como antes expusimos, cuando el acto de una virtud se ordena al fin de otra, la primera participa en cierto modo de la especie de la segunda, lo mismo que, cuando alguien roba para fornicar, su robo recibe en cierto modo la deformidad de la fornicación, de suerte que aun en el supuesto de que en algún caso el robo no fuese pecado, lo sería por ordenarse a la fornicación. Así, pues, el sacrificio es un acto especial cuya bondad moral depende del fin con que se hace: honrar a Dios. Por este motivo, pertenece a una virtud determinada: la religión. Pero sucede también que los actos de otras virtudes se ordenan asimismo a la honra de Dios; por ejemplo, cuando por Dios da uno limosna de sus propios bienes; o cuando alguien mortifica su propio cuerpo de algún modo para honrar con ello a Dios. En casos así, también a los actos de otras virtudes se les puede llamar sacrificios. Hay algunos actos, sin embargo, que no son moralmente buenos, a no ser porque con ellos se pretende honrar a Dios. A éstos es a los que con propiedad se llama sacrificios, y pertenecen a la virtud de la religión[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que este mismo deseo de unirnos en santa alianza con Dios queda dentro del ámbito de la reverencia divina. Y precisamente por esto, porque se obra con la intención de unirse en santa alianza con Dios, los actos de cualquier virtud tienen razón de sacrificio.

2. *A la segunda hay que decir:* Que son tres los bienes del hombre. El primero, el bien del alma, que se ofrece a Dios como sacrificio interior mediante la devoción, la oración y otros actos interiores de esta clase. Este es el acto principal. El segundo es el bien del cuerpo, que se ofrece en cierto modo a Dios por medio del martirio y por la abstinencia o continencia. El tercero son las cosas exteriores, materia del sacrificio, que se ofrecen a Dios, ya directamente, cuando de forma inmediata ofrendamos a Dios nuestros bienes, ya mediatamente, cuando los compartimos con el prójimo por Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Que llamamos propiamente sacrificios a las ofrendas hechas a Dios cuando sobre ellas recae alguna acción: como matar los animales, partir el pan, comerlo o bendecirlo. Esto es lo que significa la palabra sacrificio, pues sacrificar, etimológicamente, es *hacer* algo *sagrado.* En cambio, al acto de ofrecer alguna cosa a Dios, sin practicar sobre ella acción alguna, es a lo que llamamos directamente oblación. En este sentido, se habla de ofrecer sobre el altar dinero o panes sin ningún rito especial. De esto se deduce que todo sacrificio es oblación; pero no toda oblación es sacrificio. Las *primicias,* pues, son oblaciones, porque, como leemos en Dt 26, se las ofrecía a Dios; pero no son sacrificios, ya que ningún rito sagrado se practicaba sobre ellas. Los *diezmos,* hablando con propiedad, no son ni sacrificios ni oblaciones, porque no se ofrecen inmediatamente a Dios, sino a los ministros del culto divino.

ARTÍCULO 4

¿Están obligados todos a ofrecer sacrificios?

Objeciones por las que parece que no todos están obligados a ofrecer sacrificios.

1. Escribe el Apóstol (Rom 3,19): *Cuanto dice la Ley, lo dice a los que están bajo la Ley.* Pero la ley acerca de los sacrificios no se dio a todos, sino sólo al pueblo hebreo. Luego no todos están obligados a los sacrificios.

2. Más aún: los sacrificios se ofrecen a Dios para significar algo. Pero no todos entienden su significado. Luego no todos están obligados a ofrecer sacrificios.

3. Todavía más: a los sacerdotes se los llama sacerdotes por ofrecer sacrificios a Dios. Pero no todos son sacerdotes. Luego no todos están obligados a ofrecer sacrificios.

En cambio está el que la oblación de sacrificios es de ley natural, como ya queda dicho (a.1). Pero lo que es de ley natural obliga a todos. Luego todos están obligados a ofrecer sacrificios.

Solución. *Hay que decir:* Que son dos las clases de sacrificios, como antes se dijo (a.2). La primera y principal la constituye el sacrificio interior, que obliga a todos, pues

---

c. Santo Tomás, al hablar aquí del sacrificio, como acto exterior de culto, se refiere a un acto elícito de la Religión, es decir, cuyo único valor moral le viene de la Religión. En otro sentido, habla del sacrificio interior de la devoción y del voto (ad 2).

todos están obligados a ofrecer a Dios un espíritu devoto. Consiste la segunda en el sacrificio exterior, que, a su vez, se subdivide en dos. Uno es el que tan sólo es laudable, porque con él ofrecemos algo exterior como testimonio de nuestra sumisión a Dios. A ofrecerlo están obligados, aunque de manera diferente, quienes viven bajo la ley nueva o la antigua y los que no están bajo la ley. En efecto, los que están bajo la ley están obligados a ofrecer determinados sacrificios conforme a los preceptos de la ley. En cambio, aquellos que no tenían ley ninguna estaban obligados a expresar con prácticas exteriores su deseo de honrar a Dios, tal como convenía que se hiciera entre las gentes con quienes vivían; pero no con estas u otras prácticas determinadas. El segundo sacrificio exterior es aquel en que se emplean los actos externos de las otras virtudes para honrar a Dios. De éstos, unos caen bajo precepto, y obligan a todos; otros, a los que no todos están obligados [d], son de supererogación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que no todos estaban obligados a aquellos sacrificios determinados que preceptuaba la Ley; pero sí lo estaban, como acabamos de decir (sol.), a ofrecer algunos sacrificios interiores o exteriores.

2. *A la segunda hay que decir:* Que, aunque no todos conozcan claramente el valor del sacrificio, sí lo conocen implícitamente, del mismo modo que tienen fe implícita (q.2 a.6-8).

3. *A la tercera hay que decir:* Que los sacerdotes ofrecen, no sólo por sí mismos, sino también por los demás, los sacrificios que se ordenan especialmente al culto divino. Y que hay otros sacrificios que puede ofrecer cualquiera por sí mismo a Dios, como consta por lo dicho (sol.; a.2).

---

d. Llama la atención el planteamiento de Santo Tomás sobre el pluralismo religioso, a partir de las leyes veterotestamentaria, neotestamentaria y natural, en el contexto de la sociedad cristiana medieval.

CUESTIÓN 86

Las oblaciones y primicias

Trataremos a continuación de las oblaciones y primicias (cf. q.85, introd.) [a]. Formulamos sobre este particular cuatro preguntas:

1. ¿Hay alguna oblación que obligue bajo precepto?—2. ¿A quiénes deben hacerse las oblaciones?—3. ¿Qué cosas se deben ofrecer?—4. Hablando en especial de las primicias, ¿están los hombres obligados a ofrecerlas necesariamente?

ARTÍCULO 1

¿Están los hombres obligados bajo precepto a hacer oblaciones?

Objeciones por las que parece que los hombres no están obligados bajo precepto a hacer oblaciones.

1. Porque, tal como queda dicho (1-2 q.103 a.3), los hombres en los tiempos evangélicos no están obligados a la observancia de los preceptos ceremoniales de la antigua ley. Pero el hacer oblaciones forma parte de los preceptos ceremoniales de la antigua ley, pues leemos (Ex 23,14): *Tres veces al año celebraréis fiestas en mi honor; y* a continuación (v.15) se añade: *No aparecerás ante mí con las manos vacías.* Luego actualmente los hombres no están obligados bajo precepto a hacer oblaciones.

2. Más aún: las oblaciones dependen, antes de hacerse, de la voluntad del hombre, como nos consta por lo que dice el Señor: *Si haces tu ofrenda ante el altar,* cual si esto lo dejase al arbitrio de los oferentes. Pero una vez que se han hecho las ofrendas, ya no hay posibilidad de repetirlas. Luego de ningún modo está uno obligado bajo precepto a hacer oblaciones.

3. Todavía más: a todo aquel que está obligado a entregar algo a la Iglesia, si no cumple con su obligación, se le puede forzar mediante la negación de los sacramentos eclesiásticos. Pero parece ilícito denegar los sacramentos a quienes no hayan querido hacer ofrendas, según el *Decreto* aquel del Sexto Sínodo [1], recogido [2] en 1 q.1: *El que dispensa la sagrada comunión no exija nada de quien recibe tal gracia: si exige algo, que se lo deponga.* Luego no están obligados los hombres necesariamente a hacer oblaciones.

En cambio está lo que dice San Gregorio [3]: *Procure todo cristiano ofrecer algo a Dios para el culto solemne de la misa.*

Solución. *Hay que decir:* Que, conforme a lo explicado (q.85 a.3 ad 3), se da comúnmente el nombre de ofrenda a todas las cosas que se ofrecen y destinan al culto de Dios. Pero de tal modo que, si una cosa se ofrece para ser consumida a honra y gloria de Dios, como intentando cumplir al ofrecerla un rito sagrado obligatorio, no sólo es en este caso ofrenda, sino también sacrificio. Es por lo que se dice (Ex 29,18): *Ofrecerás todo el carnero en holocausto sobre el altar: es ofrenda que se hace al Señor el olor suavísimo de la víctima de Dios;* y en otra parte (Lev 2,1): *Si alguien ofreciere la oblación de un sacrificio al Señor, su ofrenda será flor de harina.* Pero si de tal modo se hace la entrega que permanece íntegra la ofrenda que deberá

1. *Conc. in Trullo,* anno 692 can.23: MA 11,954. 2. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 1 q.1 can.100 *Nullus episcopus:* RF 1,398. 3. GREGORIO VII, en *Conc. Romano V,* anno 1078 can.12: MA 20,510; cf. GRACIANO, *Decretum* p.3 *De consecr.* d.1 can.69 *Omnis christianus.*

---

a. Esta cuestión 86 trata de las simples oblaciones y de las primicias en el artículo 4. La diferencia entre el sacrificio y las demás especies de ofrendas, uno y otras de derecho natural, está en que el sacrificio está determinado legalmente en su materia, mientras que las demás ofrendas son voluntarias, en cuanto a su concreción (cf. q.86 a.4 ad 3), aunque accidentalmente pueden estar legisladas por la Iglesia, como acontece en los casos recordados por Santo Tomás en su respuesta al cuerpo del artículo 1. A este respecto, las costumbres cultuales del pueblo cristiano han cambiado mucho. No obstante, en un contexto de voluntariedad, sumamente oportuno, se mantiene el principio básico de la obligación que tienen las comunidades cristianas de sustentar el culto divino y de cuidar, especialmente, de los pobres. La doctrina es la misma en momentos históricos diferentes.

destinarse al culto divino o gastarse en lo que los ministros necesiten, entonces será oblación, no sacrificio.

Tales oblaciones, por tanto, son por naturaleza voluntarias, según aquello del Ex 25,2: *Las recibiréis de quien espontáneamente las ofrece.* Y, sin embargo, hay cuatro razones por las que uno puede estar obligado a hacerlas: la primera, por un convenio anterior, como en el caso en que a alguien se le concede una posesión eclesiástica con la obligación de hacer determinadas oblaciones en determinadas fechas; si bien esto, hablando con propiedad, tiene razón de censo. La segunda, por manda o promesa anterior, como cuando alguien ofrece una donación entre vivos o deja en su testamento algo a la Iglesia, sean bienes muebles o inmuebles, que han de entregársele más tarde. La tercera, por necesidad de la Iglesia, como en el caso en que sus ministros no tuvieran con qué sustentarse. La cuarta, por una costumbre establecida, y así están obligados los fieles en algunas solemnidades a hacer la ofrenda acostumbrada. Sin embargo, en estos dos últimos casos, la oblación sigue siendo, en cierto modo, voluntaria en cuanto a la cantidad y la especie de los bienes ofrendados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que los hombres en la nueva ley no están obligados a hacer oblaciones en virtud de las solemnidades legales, tal como prescribe el Éxodo, sino por algunas otras causas, como acabamos de decir (sol).

2. *A la segunda hay que decir:* Que están obligados algunos a las oblaciones, no sólo antes de que se hayan hecho, como en el primero, tercero y cuarto modos, sino también después de que por manda o promesa se las da ya por hechas; pues se debe realmente hacer entrega de los bienes que a modo de manda se han ofrecido a la Iglesia.

3. *A la tercera hay que decir:* Que quienes no hacen las oblaciones debidas pueden ser castigados con la negación de los sacramentos; pero no por el mismo sacerdote a quien se deben hacer las ofrendas, para no dar la impresión de que exige algo por administrar los sacramentos, sino por algún superior.

ARTÍCULO 2

¿Las oblaciones se deben sólo a los sacerdotes?

Objeciones por las que parece que no sólo a los sacerdotes se deben las oblaciones.

1. Parece ser que las oblaciones principales son las víctimas destinadas a los sacrificios. Pero la Escritura llama víctimas a lo que se da a los pobres, conforme se lee en Heb, últ., 16: *No os olvidéis de la beneficencia y de compartir con otros vuestros bienes, ya que con tales víctimas se gana el favor de Dios.* Luego mucho más que a otros se deben las oblaciones a los pobres.

2. Más aún: en muchas parroquias los monjes participan de las ofrendas. Pero no es lo mismo ser clérigo que ser monje, como dice San Jerónimo [4]. Luego no sólo a los sacerdotes se deben hacer ofrendas.

3. Todavía más: los seglares, por voluntad de la Iglesia, compran tales ofrendas, por ejemplo, panes y cosas por el estilo. Pero no las compran sino con la idea de emplearlas para sus usos. Luego las oblaciones también pueden pertenecer a los seglares.

En cambio está lo que dice el canon [5] del papa San Dámaso [6]: *Tan sólo a los sacerdotes que vemos que sirven a diario al Señor les es lícito comer y beber de las ofrendas presentadas dentro de la Iglesia, pues ya en el Antiguo Testamento prohibió el Señor a todos los israelitas, menos a Aarón y a sus hijos, comer los panes santos.*

Solución. *Hay que decir:* Que el sacerdote está constituido, en cierto modo, como árbitro y medianero entre Dios y el pueblo, como leemos de Moisés (Dt 5), y por ello es el encargado de hacer llegar al pueblo los dogmas divinos y los sacramentos, y, a su vez, también por medio de él deben ofrecerse a Dios las cosas del pueblo, como las preces, sacrificios y oblaciones, conforme a aquel texto del Apóstol (Heb 5,1): *Todo pontífice, tomado de entre los hombres en favor de los hombres, es instituido en las cosas que miran a Dios para ofrecer dones y sacrificios por los pecados.* Por tanto, las oblaciones que el pueblo presenta a Dios quedan a disposición de los

4. Ep.H *Ad Heliod.:* ML 22,352. 5. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 10 q.1 can.15 *Hanc consuetudinem:* RF 1,615. 6. *Decreta Damasi Papae I,* decretum 3: MA 3,446; cf. RICHTER y FRIEDBERG, *Decretum Magistri Graciani,* p.2 causa 10, q.1 nota 170: RF 1,615.

sacerdotes, no sólo para que tomen de ellas lo que necesitan, sino también para distribuirlas como administradores fieles, empleando una parte en atender al culto divino; otra, en el sustento propio, pues quienes sirven al altar del altar toman su parte; y una tercera, para los pobres, a quienes hay que mantener, en la medida de lo posible, con los bienes de la Iglesia[b], pues también el Señor, como escribe San Jerónimo, *Super Mt.*[7], reservaba una porción para los pobres.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que lo mismo que las limosnas dadas a los pobres propiamente no son sacrificios, pero se las llama así porque se hacen por amor de Dios, de igual modo, y por la misma razón, se las puede llamar oblaciones, aunque tampoco en este caso hablamos con propiedad, ya que no se ofrecen inmediatamente a Dios. Realmente, las oblaciones propiamente dichas se ponen al servicio de los pobres, no por manos de los oferentes, sino a través del ministerio de los sacerdotes.

2. *A la segunda hay que decir:* Que los monjes o los demás religiosos pueden recibir ofrendas por tres razones. La primera, como pobres: por ministerio del sacerdote o por disposición de la Iglesia. La segunda, si son ministros del altar, en cuyo caso pueden recibir directamente las ofrendas que espontáneamente les ofrecen. La tercera, si las parroquias son suyas, y en este caso pueden recibirlas, porque se les deben, como rectores que son de una iglesia.

3. *A la tercera hay que decir:* Que ciertas ofrendas —los cálices, por ejemplo, y los ornamentos sagrados—, una vez que hayan sido consagradas, no pueden ser usadas por los seglares. Es así como hay que entender el decreto de San Dámaso[8]. En cambio, de lo que no está consagrado sí pueden usar, porque lo administran los sacerdotes, y de ellos pueden adquirirlo a modo de donación y de venta.

ARTÍCULO 3

¿Pueden los hombres hacer oblaciones de todo lo que poseen lícitamente?

Objeciones por las que parece que no pueden los hombres hacer oblaciones de todo lo que poseen lícitamente.

1. Porque, según las leyes humanas[9], *hace mal la meretriz en serlo; aunque no es inmoral el que cobre lo pactado,* y, según esto, posee legítimamente. Pero no le es lícito hacer oblación de lo así ganado, según aquello de Dt 23,18: *No harás oblación en la casa del Señor, tu Dios, del precio de la prostitución.* Luego no es lícito hacer oblación de todo cuanto se posee legítimamente.

2. Más aún: en ese mismo libro se prohíbe ofrecer en la casa de Dios *el precio pagado por un perro.* Pero es evidente que es justa la posesión de lo pagado por un perro en una venta justa. Luego no es lícito hacer oblación de todos los bienes poseídos legítimamente.

3. Todavía más: en Mal 1,8 se nos dice: *Si se ofrece lo que está cojo o enfermo, ¿acaso no se obra mal?* Pero es lícito poseer un animal cojo o enfermo. Luego, según parece, no de todo lo justamente poseído se puede hacer oblación.

En cambio está lo que se dice (Prov 3,9): *Honra al Señor con los bienes de tu hacienda.* Pero a la hacienda del hombre pertenece todo cuanto posee justamente. Luego de todo lo justamente poseído se puede hacer oblación.

Solución. *Hay que decir:* Que, como escribe San Agustín[10] en su libro *De Verb. Dom.: Si, después de haber robado a un inválido, con parte de los despojos sobornases a un juez para que dictara sentencia a tu favor, es tan grande la fuerza de la justicia, que una acción así a ti mismo tendría que parecerte mal. Y tu Dios no es cual no debes ser tú.* Es por lo que se nos dice en Eclo 34,21: *Impura es la oblación de quien inmola lo injustamente adquirido.* Por lo que está claro que no se puede hacer oblación de los

7. L.3 super 17,26: ML 26,132; cf. S. AGUSTÍN, *In Io.* tr.62 super 13,28: ML 35,1803; GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 12 q.1 can.17 *Hebebat:* RF 1,683. 8. Cf. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 10, q.1 can.15 *Hanc consuetudinem:* RF 1,616. 9. *Dig.* 1.12 tit.5 leg. *Idem si:* KR 1,201a. 10. *Serm. ad popul.* serm.113 c.2: ML 38,649.

b. Los objetivos de las ofrendas o mandas son el mantenimiento del culto divino, el sustento de los ministros del culto y el cuidado de los pobres, los cuales han sido siempre los predilectos de la Iglesia. Entre los pobres están los monjes y demás religiosos, a los cuales, cuando son verdaderamente pobres, la Iglesia tiene la obligación de cuidarlos por su título de pobreza (ad 2).

bienes que se han adquirido o se poseen injustamente.

En la antigua ley, en que todo era figura, a algunas cosas, por lo que significaban, se las tenía por impuras, y era ilícito ofrecerlas; pero en la nueva ley a toda criatura de Dios se la considera pura, conforme a lo que se nos dice en la carta a Tito 1,15. Así, pues, por razón de su naturaleza, cualquier cosa legítimamente poseída puede servir de oblación. Sólo accidentalmente ocurre que un bien legítimamente poseído no pueda ofrecerse. Por ejemplo, cuando tal ofrenda va en perjuicio de otro, como en el caso del hijo que ofrece a Dios lo que tiene obligación de emplear para el sustento de su padre, lo cual reprueba el Señor (Mt 15,5), o también por razones de escándalo, menosprecio o cosas por el estilo [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en la antigua ley se prohibía ofrecer el precio de la prostitución por su impureza. En la nueva ley, en cambio, por razón de escándalo: para que nadie piense que la Iglesia está a favor del pecado si acepta la ofrenda que se le hace de lo que pecando se ha obtenido.

2. *A la segunda hay que decir:* Que al perro, según la ley, se le tenía por animal impuro. Otros animales impuros, a pesar de serlo, eran rescatados y se podía ofrecer su precio, según aquello del Lev, últ., 27: *Si se trata de un animal impuro, lo rescatará el que lo ofreciere.* Pero al perro ni se le ofrecía ni se le rescataba: fuera porque los idólatras empleaban perros en los sacrificios a los ídolos, o también porque eran símbolo de la rapiña, que no puede constituir materia de oblación (Is 61,8). A pesar de todo, esta prohibición cesó en la nueva ley.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la ofrenda de un animal ciego o cojo se hacía ilícita por tres razones. La primera, por razón de aquel a quien se destinaba. De ahí aquellas palabras de Mal 1,8: *Si ofrecéis para inmolarlo un animal ciego, ¿acaso no obráis mal?* Pues convenía que en los sacrificios no hubiese defecto alguno. La segunda, por menosprecio. Porque allí mismo se añade en el versículo 12: Vosotros profanasteis mi nombre diciendo: *La mesa del Señor está contaminada, y lo que se pone sobre ella es despreciable.* La tercera, por un voto hecho anteriormente, por el que el hombre se comprometió a dar íntegro lo que había prometido. De ahí lo que se añade allí mismo (v.14): *Maldito el fraudulento, que, teniendo en el rebaño machos y habiendo hecho un voto, sacrifica a Dios lo estropeado.*

Estas mismas razones siguen en pie en la nueva ley. Pero, si cesasen, tal oblación no sería ilícita.

ARTÍCULO 4

¿Obliga a todos los hombres el pago de las primicias?

Objeciones por las que parece que no obliga a todos el pago de las primicias.

1. En Ex 13,9, después de haber dado la ley de los primogénitos, se añade: *Esto será como señal en tu mano,* con lo que parece que se trata de un precepto ceremonial. Pero los preceptos ceremoniales no son obligatorios en la nueva ley. Luego no obliga el pago de las primicias.

2. Más aún: las primicias se ofrecían al Señor por algún beneficio especial hecho por Él a su pueblo. De ahí lo que se dice en Dt 26,2.3: *Tomarás las primicias de todas tus cosechas, te presentarás al sacerdote en funciones durante esos días, y le dirás: «Yo confieso hoy delante del Señor, tu Dios, que he entrado en la tierra que Él juró a nuestros padres que nos había de dar».* Luego las demás naciones no están obligadas al pago de las primicias.

3. Todavía más: lo que uno tiene obligación de cumplir debe estar bien determinado. Pero la cantidad de las primicias no se determina ni en la nueva ni en la antigua ley. Luego no están los hombres obligados necesariamente al pago de las primicias.

En cambio está lo que se dice [11]: *Todo el pueblo tiene obligación de pagar a los sacerdotes los diezmos y primicias a las que tienen derecho, tal como hemos decretado.*

Solución. *Hay que decir:* Que las primicias pertenecen a alguna de las clases de oblaciones, porque se ofrecen a Dios con especial profesión de homenaje, conforme se lee

11. Cf. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 16, q.7 can.1 *Decimas:* RF 1,800

c. En el modo de hacer las ofrendas religiosas hay que evitar siempre el escándalo, el olvido, o la injusticia ante quienes estamos obligados, como son los hijos con sus padres, los ricos con los pobres, los beneficiados con sus bienhechores y los fieles con sus sacerdotes.

en Dt 26,3- Tal es el motivo por el que allí mismo (v.4) se añade: *El sacerdote, tomando la cesta de las primicias de manos de quien las trae, la pondrá delante del altar del Señor, tu Dios.* Y a continuación (v. 10) se añade le manda que diga: *Por ello ofrezco ahora los frutos de la tierra que el Señor me dio.* Se ofrecían, pues, las primicias por una causa especial, a saber: en reconocimiento del beneficio divino, como queriendo testimoniar con ellas que recibían de Dios los frutos de la tierra y que, por tanto, se sentían obligados a ofrecer parte de ellos a Dios, según aquello de 1 Par, últ, 14: *Lo que recibimos de tu mano, te lo damos.* Y, puesto que a Dios debemos ofrecerle lo mejor, se preceptuó ofrecerle las primicias, como porción principal de los frutos de la tierra. Y habida cuenta de que *al sacerdote se le instituye en favor del pueblo en las cosas que se refieren a Dios* (Heb 5,1), por eso las primicias ofrecidas por el pueblo se las destinaba al uso de los sacerdotes, por lo cual leemos (Núm 18,8): *Habló así el Señor a Aarón: Mira que te encomiendo la guarda de mis primicias.*

Pertenece asimismo al derecho natural el que el hombre ofrezca en honor de Dios parte de las cosas que Él le ha dado. Pero el que esta parte se entregue a tales personas, o se tome de los primeros frutos, o en tal cantidad, esto, ciertamente, se determinó en la antigua ley por derecho divino; en la nueva se lo determinó por una disposición eclesiástica por la que los hombres quedan obligados a pagar las primicias según las costumbres de cada lugar y la necesidad de los ministros de la Iglesia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que los preceptos ceremoniales eran propiamente prefiguraciones del futuro, y así cesaron ante la presencia de la verdad prefigurada. Por el contrario, la ofrenda de las primicias simbolizaba un beneficio pasado, que, según el dictamen de la razón natural, daba origen a un deber de gratitud. Por eso, esta obligación, en lo que tiene de general, permanece.

2. *A la segunda hay que decir:* Que las primicias se ofrecían en la antigua ley no sólo por el beneficio de la tierra de promisión que Dios les había dado, sino también por el de los frutos de la tierra dados por Dios. Por eso se lee (Dt 26,10): *Ofrezco las primicias de los frutos de la tierra que el Señor Dios me ha dado.* Y esta segunda causa es común a todos los hombres.

Puede decirse también que así como la tierra de promisión fue un beneficio especial de Dios, de igual modo fue beneficio general hecho a todo el género humano la concesión del dominio de la tierra, según aquellas palabras del salmo 113,16: *El ha dado la tierra a los hijos de los hombres.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que, conforme escribe San Jerónimo[12]: *Por tradición recibida de nuestros mayores sabemos que, los que más, daban como primicias a los sacerdotes la cuadragésima parte, y los que menos, la sexagésima.* Parece, pues, que entre estos dos extremos debe fijarse la cuantía de las primicias que deben ofrecerse, de acuerdo con las costumbres del lugar. Se obró, sin embargo, razonablemente al no concretar con una ley la cantidad exacta de las primicias, porque, como ya hemos dicho (sol.), se las da a manera de ofrenda, y es esencial en las ofrendas el que sean voluntarias.

12. Etymol. XVII 3,3.

CUESTIÓN 87

Los diezmos[a]

Trataremos ahora de los diezmos. Sobre esta materia planteamos cuatro problemas:

1. ¿Es obligatorio—bajo precepto—el pago de los diezmos?—2. ¿De que cosas se deben dar los diezmos?—3. ¿A quiénes se deben dar?—4. ¿Quiénes están obligados a pagarlos?

ARTÍCULO 1

¿Están obligados los hombres con necesidad de precepto al pago de los diezmos?

In Mt. 23; *In Heb. 1* lec.1.2; *Quodl. 2* q.4 a.3; *Quodl.* 6 q.5 a.4

Objeciones por las que parece que no están los hombres obligados bajo precepto al pago de los diezmos.

1. Porque el precepto de pagar los diezmos se dio en la ley antigua, como consta por estas palabras (Lev 27,30): *Todos los diezmos de la tierra, así de la cosecha en grano como de los frutos de los árboles, son del Señor;* y más adelante (v.32): *Las décimas del ganado ovino, bovino y caprino, de todo cuanto pasa bajo el cayado del pastor, será consagrado al Señor.* Pero este precepto no puede incluirse en el grupo de los preceptos morales, pues la razón natural no dicta el que deba preferirse la décima parte a la novena o la undécima. Luego se trata de un precepto judicial o ceremonial. Ahora bien: como antes se dijo (1-2 q.103 a.3; q.104 a.3), en el actual tiempo de la gracia, los hombres no estamos obligados a cumplir ni los preceptos ceremoniales ni los judiciales de la antigua ley. Luego tampoco al pago de los diezmos.

2. Más aún: sólo aquello estamos obligados a observar los hombres, en los tiempos de gracia, que Cristo nos ha mandado por medio de sus apóstoles, conforme lo que se nos dice (Mt, últ., 20): *Enseñándoles a guardar todo cuanto os he mandado;* y a lo que dice San Pablo (Hech 20,27): *Pues yo no anduve con subterfugios al anunciaros todo el plan de Dios.* Pero ni la enseñanza de Cristo ni la de los apóstoles contiene nada referente al pago de los diezmos, pues las palabras del Señor (Mt 23,23): *Bien estuvo hacer aquello,* parece que deben referirse al tiempo pasado de las observancias legales, como dice San Hilario en su comentario *Super Mt.*[1]: *Este diezmo de las legumbres, útil para prefigurar los sucesos futuros, no debía omitirse.* Luego los hombres, en el actual tiempo de la gracia, no están obligados al pago de los diezmos.

3. Y también: los hombres en este tiempo de la gracia no estamos más obligados a las observancias legales que los de antes de la ley. Pero los de antes de la ley no daban los diezmos obedeciendo a un mandato, sino únicamente en cumplimiento de un voto, pues leemos que Jacob (Gén 28,20) hizo un voto diciendo: *Si Dios está conmigo y me protege en el camino por el que ando, etc., te ofreceré el diezmo de todo cuanto me dieres.* Luego tampoco los

1. Super 24: ML 9,1050.

a. Los diezmos, existentes legalmente en la Iglesia de otros tiempos, los presenta Santo Tomás en un contexto muy en consonancia con el espíritu de libertad evangélica y con la sensibilidad de la sociedad secularizada de hoy día. La importancia actual de los diezmos está en relación con la conciencia que todos los fieles cristianos han de tener de la obligación de sustentar con bienes materiales a los encargados de difundir los bienes espirituales. La finalidad inmediata de los diezmos es sustentar al clero, pero su objetivo final es reverenciar a Dios, por ser Él la fuente de todos los bienes espirituales y materiales. En el derecho actual de la Iglesia no se exigen legalmente los diezmos, y la obligación moral de los fieles, fundada en el derecho natural, del sostenimiento de los ministros del culto se realiza mediante contribuciones estatales, contribuciones libres de los ciudadanos, limosnas, etc. En fin, es preciso equilibrar la generosidad de los fieles y las necesidades del clero, excluyendo la avaricia clerical o el comercio inadecuado, pues los diezmos presuponen una necesidad, y donde no exista tal necesidad sería escandaloso el exigirlos.

del tiempo de la gracia estamos obligados a pagar los diezmos.

4. Además: los hombres en la antigua ley estaban obligados a pagar tres clases de diezmos. Una se pagaba a los levitas, por lo que se dice (Núm 18,24): *Los levitas se contentarán con la ofrenda de los diezmos que he puesto aparte para sus usos y menesteres.* Había otra clase de diezmos de los que está escrito (Dt 14,22-23): *Separarás la décima parte de todos los frutos cosechados cada año en tus tierras y comerás en la presencia del Señor, tu Dios, en el lugar que El elija.* Y, finalmente, una tercera, de la que en el mismo capítulo (v.28-29) se añade: *De tres en tres años pondrás aparte otro diezmo de todos los productos de ese tiempo y lo dejarás a la entrada de tu casa, y vendrá el levita, que no tiene otra porción ni otra herencia entre vosotros, y el extranjero, el huérfano y la viuda que conviven contigo en tu ciudad, y comerán y se saciarán.* Pero a los diezmos de la segunda y tercera clase no estamos obligados los hombres en el actual tiempo de la gracia. Luego tampoco a los de la primera.

5. Todavía más: lo que se debe sin determinación de tiempo obliga bajo pena de pecado si ordinariamente no se paga. Por tanto, si los hombres, en el actual tiempo de la gracia, estuviesen obligados bajo precepto al pago de los diezmos, en los lugares donde no se pagan estarían todos en pecado mortal y, por consiguiente, incurrirían también en él los ministros de la Iglesia por hacer la vista gorda. Pero esto parece un despropósito. Luego los hombres en el actual tiempo de la gracia no están obligados necesariamente al pago de los diezmos.

En cambio está lo que San Agustín[2] dice, y hallamos también en el *(Decreto de Graciano) XVI q. 1*[3]: *El pago de los diezmos constituye una deuda: quien se niega a pagarlos retiene bienes ajenos.*

Solución. *Hay que decir:* Que los diezmos en la antigua ley se daban para el sustento de los ministros, por lo que se dice en Mal 3,10: *Traed todos los diezmos a mi granero, para que haya alimentos en mi casa.* De donde se deduce que el precepto del pago de los diezmos era en parte moral, como dictado por la razón natural, y en parte judicial, por proceder su fuerza obligatoria de su institución divina. En efecto, la razón natural dicta que el pueblo provea de lo necesario a los ministros encargados para bien del mismo del culto divino; al igual que debe sostener a su costa a quienes cuidan del bien común, como son los príncipes, los soldados y cualesquiera otros. De ahí el argumento del Apóstol (1 Cor 9,7) basado en las costumbres humanas: *¿Quién jamás milita a sus propias expensas? ¿Quién planta una viña y no come de sus frutos?* Pero la determinación de la parte que en concreto se debía entregar a los ministros del culto divino no es de derecho natural, sino introducida por disposición divina de acuerdo con las condiciones de vida del pueblo al que se daba la ley. Estando éste dividido en doce tribus, la duodécima entre ellas, o sea, la de Leví, dedicada toda ella al servicio del culto divino, carecía de posesiones, por lo que convenía establecer, y así se hizo, que las once tribus restantes le diese el diezmo de sus cosechas (Núm 18,21) para que los levitas viviesen con cierto desahogo, y porque no habrían de faltar quienes por negligencia incumpliesen esta ley. Así, pues, en cuanto a la determinación de la décima parte, tal ley era un precepto judicial, al igual que muchas otras, dadas allí especialmente para mantener la igualdad entre unos y otros en conformidad con las peculiaridades de aquel pueblo. A todas estas leyes se les da el nombre de judiciales, aunque esto lógicamente no es óbice para que con ellas se simbolice el futuro, como sucedía con todos sus hechos, según aquellas palabras (1 Cor 10,11): *Todas estas cosas les sucedían a ellos en figura.* Coinciden en esto con los preceptos ceremoniales, establecidos principalmente para significar algo futuro. De ahí el que también el precepto de pagar los diezmos tenga su valor simbólico, por el hecho de que la décima parte es signo de perfección. Y lo es porque el diez es, en cierto modo, número perfecto, por ser el primer límite de todos los números, más allá del cual éstos no pasan, sino que se repiten a partir del uno. Se queda el contribuyente con las otras nueve partes como queriendo dar a entender que lo suyo es la imperfección, y que la perfección, que Cristo ha de traer, hay que esperarla de Dios. Eso sí, a pesar de todo, el precepto de los diezmos no es ceremonial, sino judicial, como se ha dicho.

Existe también esta diferencia entre los preceptos ceremoniales y los judiciales de la

2. *Serm. suppos.* serm.277: ML 39,2268.

3. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 16 q.1 can.66 *Decimas:* RF 1,784.

ley, conforme a lo expuesto (1-2 q.104 a.3): que es ilícita la observancia de los ceremoniales en los tiempos de la nueva ley; los judiciales, en cambio, aunque no obligan en los tiempos de la gracia, pueden observarse sin pecado; y pueden incluso ser obligatorios si así lo establece la autoridad competente. Y así como hay un precepto judicial de la antigua ley que ordena que devuelva cuatro ovejas quien haya robado una (Ex 22,1) —precepto que, si un rey renovase, sus súbditos tendrían obligación de cumplir—, hay asimismo un mandamiento de la Iglesia, la cual con sentido humanitario y haciendo uso de su autoridad, obliga a los suyos en estos tiempos de la nueva ley al pago de los diezmos. Lo hace, sin duda, para que el pueblo del Nuevo Testamento dé a sus ministros más que el pueblo del Antiguo a los suyos por el hecho de que el pueblo de la nueva ley está obligado a una perfección mayor, según aquello de Mt 5,20: *Si no abunda vuestra justicia más que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos;* y habida cuenta, asimismo, de que los ministros del Nuevo Testamento superan en dignidad a los del Antiguo, como demuestra el Apóstol (2 Cor 3,7).

Así, pues, es manifiesto que los hombres están obligados a pagar los diezmos en parte por derecho natural y en parte porque así lo manda la Iglesia, la cual, pesadas las circunstancias de tiempo y personas, podría determinar que se pagase una cantidad distinta de la que se paga [b].

Respuesta a las objeciones: 1. Basta y sobra con lo dicho para responder *a la primera.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que el precepto del pago de los diezmos, en lo que tenía de moral, lo recogió el Señor en el Evangelio cuando dijo (Mt 10,10): *Digno es el obrero de su recompensa.* Y otro tanto dice el Apóstol (1 Cor 9,4ss). Mas la determinación exacta de la cantidad que hay que pagar está reservada a la Iglesia.

3. *A la tercera hay que decir:* Que antes de la antigua ley no había determinados ministros encargados del culto divino. No obstante, se nos dice que los primogénitos eran los sacerdotes, y ellos recibían porción doble. Por tanto, aún no se había determinado la parte que debería entregarse a los ministros del culto, sino que cuando oficiaban, cada cual les daba espontáneamente lo que bien le parecía. Así es como Abrahán, por cierto instinto profético, dio el diezmo a Melquisedec, sacerdote del Dios altísimo (Gen 14,20). Y algo semejante hizo Jacob al comprometerse con voto a dar el diezmo; aunque no parece que hubiese hecho el voto como obligándose con él a entregarlo a algún ministro, sino a destinarlo al culto divino, o sea, a la oblación de sacrificios; de ahí lo que expresamente dice: *Te ofreceré el diezmo.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Que la segunda clase de diezmos, los que se reservaban para la oblación de sacrificios, en la nueva ley ya no tienen razón de ser por el cese de las víctimas legales. Por el contrario, los de la tercera clase, los que debían comer juntamente con los pobres, en la nueva ley son más cuantiosos, porque el Señor no sólo manda entregar a los pobres la décima parte, sino todo lo superfluo, según aquel texto de Lc 22,41: *Lo que os sobra, dadlo como*

---

b. Santo Tomás afirma que sustentar a los ministros de culto es de derecho natural; pero la institución de los diezmos es de derecho legal. Esta doctrina la encuadra el Doctor Angélico en el contexto veterotestamentario de los preceptos morales, en referencia a la razón y ley natural, y de los preceptos ceremoniales y legales, en referencia a la institución o ley positiva. Los primeros, referidos a realidades humanas, originan un deber moral (al que puede añadirse un deber legal); y los segundos, referidos a la ley de Dios, originan un deber legal. Por eso, los primeros son permanentes, mientras que los segundos son temporales, en relación con los diversos estadios de la ley divina; no podemos en el Nuevo Testamento cumplir las leyes cultuales o sociales del Antiguo Testamento, como si Cristo no se hubiera encarnado todavía (cf. I-II q.99 a.2-4; q.104 a.3; II-II q.86 a.4 ad 1). Los diezmos, fundados en una norma moral y expresados en una norma legal, han obligado preceptivamente en algunos períodos históricos de la Iglesia, de acuerdo con las obligaciones de ésta y con las circunstancias de tiempo y lugar. Ahora bien: el modo de pedir los diezmos debe ser sin escándalo, de manera que se busque siempre, no los bienes del mundo, sino el bien espiritual de los fieles (ad 5). El fundamento de la obligatoriedad moral de los diezmos está en relación con la obligación que tiene la Iglesia de cuidar a los pobres (ad 4; a.3 ad 1; a.4 ad 4). Santo Tomás, citando a San Jerónimo, afirma que el Señor tenía dinero para los pobres (cf. II-II q.86 a.2), y el Cardenal Cayetano escribe: «El sacerdote es el padre de los pobres, a imitación de Jesucristo, de quien nos consta tenía dinero para sustentarse él y sus discípulos, y también para hacer limosnas» (Comentario a este artículo primero).

limosna. Incluso los mismos diezmos que se dan a los ministros deben ellos distribuirlos, poniéndolos al servicio de los pobres.

5. *A la quinta hay que decir:* Que los ministros de la Iglesia deben preocuparse más de promover el bien espiritual del pueblo que de recoger los bienes temporales. Tal es la causa por la que el Apóstol no quiso usar del derecho que el Señor le había concedido, a saber: el de ser sustentado por aquellos a quienes predicaba el Evangelio, para no poner con ello algún impedimento al Evangelio de Cristo (1 Cor 9,12). Y no pecaban, a pesar de todo, quienes no le socorrían, ya que, de lo contrario, el Apóstol no hubiese dejado de corregirlos. Es igualmente laudable la conducta de los ministros de la Iglesia que no reclaman los diezmos eclesiásticos donde no se podría hacer sin escándalo, por la falta de costumbre o por alguna otra causa. Y no están, a pesar de todo, en estado de condenación aquellos que no los pagan en donde la Iglesia no los pide: a no ser, si acaso, por obstinación, en el supuesto de que hayan hecho propósito de no pagarlos aun cuando se los pidiesen.

ARTÍCULO 2

¿Hay obligación de dar los diezmos de todas las cosas?

Objeciones por las que parece que los hombres no están obligados a dar los diezmos de todas las cosas.

1. El pago de los diezmos parece haber sido introducido por la antigua ley. Pero en la antigua ley no se da ningún precepto acerca de los diezmos personales (llamamos así a los que se pagan de lo que una persona adquiere por su propio trabajo, por ejemplo, con el comercio o la milicia). Luego nadie está obligado a pagar el diezmo de tales bienes.

2. Más aún: no debe hacerse oblación de lo mal adquirido, como antes dijimos (q.86 a.3). Pero las oblaciones que se hacen directamente a Dios parece que pertenecen con mayor razón al culto divino que los diezmos que se dan a sus ministros. Luego tampoco se deben pagar los diezmos de lo mal adquirido.

3. Y también: en el Levítico (últ., 30,32) no se manda pagar el diezmo a no ser *de los productos de la tierra, de los frutos de los árboles y de los animales que pasan bajo la vara del pastor.* Pero, además de todo esto, hay otras cosas menudas de las que el hombre obtiene beneficios, tales como las hierbas que nacen en el huerto, y de lo demás por el estilo. Luego tampoco de nada de esto hay obligación de dar el diezmo.

4. Todavía más: no puede pagar el hombre sino lo que tiene en su poder. Ahora bien: no todo cuanto el hombre recoge como fruto de la tierra o de los animales permanece en su poder, pues hay cosas que le son arrebatadas por el hurto o la rapiña; otras pasan, porque las vende, a ser propiedad ajena; y otras, finalmente, las debe a distintas personas, por ejemplo, el pago de los tributos a los príncipes y el salario a los obreros. Luego no hay obligación de pagar el diezmo de tales bienes.

En cambio está lo que leemos (Gén 28,22): *De todo lo que me dieres, te ofreceré el diezmo.* Pero todo lo que el hombre tiene es don de Dios. Luego de todo debe dar el diezmo[c].

Solución. *Hay que decir:* Que se ha de juzgar de cada cosa atendiendo, ante todo y sobre todo, a su raíz. Mas la raíz en que se funda el pago de los diezmos es la obligación de recompensar con bienes temporales a los sembradores de bienes espirituales, según aquello del Apóstol (1 Cor 9,11): *Si sembramos en vosotros bienes espirituales, ¿qué mucho que recojamos bienes materiales?* En esto se funda, pues, la Iglesia para exigir el pago de los diezmos. Ahora bien: todo cuanto posee el hombre se halla comprendido en el grupo de los bienes materiales. Por tanto, de todo cuanto posee tiene que pagar los diezmos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que había una razón especial para que en la antigua ley no se diera un precepto acerca de los diezmos personales. Se fundaba en la condición especial de aquel pueblo. Y es que en él las otras tribus tenían todas ellas posesiones

c. La obligación moral de pagar los diezmos incluye la décima parte de todas las ganancias extraídas del trabajo personal o de las posesiones, mientras sean bienes legítimamente adquiridos. Se incluyen también los bienes espirituales, como la cultura. Sin embargo, sería indigno por parte de la Iglesia exigirlos minuciosamente.

con las que podían proveer suficientemente a los levitas, que carecían de ellas; si bien es verdad que no se les prohibía a estos últimos la obtención de beneficios con otras ocupaciones honestas. En cambio, el pueblo de la nueva ley está esparcido por todo el mundo, y una gran mayoría de fieles no tiene posesiones, sino que vive a base de algún negocio. Estos no contribuirían con nada al sustento de los ministros si no pagasen los diezmos del fruto de su trabajo. Por si fuera poco, a los ministros de la nueva ley se les prohíbe inmiscuirse en negocios lucrativos, según aquello de 2 Tim 2,4: *Ninguno de los que militan para Dios debe andar metido en negocios seculares.* De ahí el que en la nueva ley haya obligación de pagar los diezmos personales, según la costumbre del país y la necesidad de los ministros. De ahí también lo que San Agustín[4] dice, y encontramos asimismo en XVI q.1 cap. *Décimas*[5]: *Para el diezmo del lucro de la milicia, del negocio y de la industria.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que los bienes se adquieren mal de dos modos. Primero, porque la misma adquisición es injusta, como cuando provienen del robo o de la usura, en cuyo caso el hombre está obligado a restituirlos, no a dar el diezmo de ellos. Sin embargo, si un usurero compra un campo con lo ganado mediante la usura, debe pagar el diezmo de los frutos que recoge, ya que tales frutos no proceden de la usura, sino que son don de Dios. Segundo, por emplear para adquirirlos medios deshonestos, como en el caso de la prostitución, la farándula y otros similares. Estos no hay obligación de restituirlos. De ahí el que deba pagarse el diezmo de ellos como cualquier otro diezmo personal. La Iglesia, sin embargo, no debe aceptarlos mientras vivan en pecado quienes los ofrecen, para no dar la impresión de ser cómplice del mismo; pero, una vez que se hayan arrepentido, no hay inconveniente en recibirlos.

3. *A la tercera hay que decir:* Que de lo que se ordena a un fin se ha de juzgar cual corresponde a tal fin. Los diezmos, pues, deben pagarse no fijándose en la naturaleza de lo que se da, sino en el fin con que se dan, que es ayudar a los ministros, con cuya dignidad está reñido el que reclamen aún lo más menudo con todo rigor. Tal proceder, en efecto, se lo tomarían a mal, como el Filósofo enseña en el IV *Ethic.*[6]. Y éste es el motivo por el que la antigua ley no determinó nada acerca del pago de estas pequeñeces, sino que lo dejó al arbitrio de quien quisiera pagarlos, por aquello de que lo muy pequeño casi no se tiene en cuenta. De ahí que los fariseos, como reivindicando para sí la perfecta observancia de la ley, pagasen incluso el diezmo de tales minucias (Mt 23,23). Y no es por esto por lo que el Señor los reprende, sino únicamente porque menospreciaban lo más importante, o sea, los preceptos espirituales. Nos da a entender, sin embargo, que por su minuciosidad eran más bien encomiables cuando dice: *Bien estaba el practicar tales cosas,* refiriéndose sin duda a los tiempos de la ley, como expone el Crisóstomo[7]. Parece asimismo que en todo esto hay más de conveniencia que de obligación. Y así, en la actualidad, nadie está obligado a pagar los diezmos de estas menudencias, a no ser, si acaso, por la costumbre del país.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que de los bienes hurtados o robados no está obligado el dueño a pagar los diezmos hasta que los recupere, a no ser que el daño le sea achacable por su propia culpa o negligencia, pues no por ello la Iglesia debe sufrir daño alguno. Pero en el supuesto de que venda el trigo antes de pagar los diezmos, puede la Iglesia exigirlos no tan sólo al comprador, por tener en su poder la parte que le pertenece a ella, sino también al vendedor, que, en lo que está de su parte, es culpable de este fraude. Mas si uno de los dos paga, el otro no está obligado a pagar. Se debe pagar, pues, el diezmo de los frutos de la tierra en cuanto que son un don de Dios. De donde se sigue que el pago de los diezmos no es de menos importancia que el de los tributos o el del salario debido a los obreros. Por tanto, no deben deducirse los tributos[8] y el salario de los obreros[9] antes de pagar los diezmos, sino que se han de tomar de la totalidad de los frutos[10].

4. *Serm. suppos.* serm.277: ML 39,2267. 5. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 16 q.1 can.66 *Decimas:* RF 1,784. 6. C.2 n.8 (BK 1122b8): S. TH., lect.6. 7. Ps.-CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.,* hom.44 super 23,24: MG 56,883. 8. Cf. *Decr. Gregor. IX,* l.3 tit.30 c.33 *Cum non sit:* RF 2,568. 9. Cf. *Decr. Gregor. IX,* l.3 tit.30 c.7 *Cum homines:* RF 2,558. 10. Cf. *Decr. Gregor. IX,* l.3 tit.30 c.26 *Tua nobis:* RF 2,564.

ARTÍCULO 3

¿Se deben pagar los diezmos a los clérigos?

Objeciones por las que parece que no hay obligación de pagar los diezmos a los clérigos.

1. Se les daban en la antigua ley los diezmos a los levitas porque carecían de posesiones (Núm 18,23.24). Pero los clérigos en el Nuevo Testamento tienen no sólo las posesiones patrimoniales —en algunos casos—, sino también las eclesiásticas. Reciben, además, las primicias y las ofrendas por los vivos y difuntos. Luego está de sobra el pago de los diezmos.

2. Más aún: sucede a veces que un agricultor tiene su domicilio en una parroquia y cultiva campos que posee en otra; o que un pastor tiene su rebaño parte del año en los términos de una parroquia y el resto del año en los de otra; o que tiene su redil en una parroquia y apacienta en otra sus ovejas. Pero en estos y otros casos semejantes, no parece que pueda saberse a ciencia cierta a qué clérigos deben pagarse los diezmos. Luego no parece que deban pagarse los diezmos a determinados clérigos.

3. Todavía más: existe en algunos países la costumbre de que los soldados reciban de la Iglesia los diezmos a título de feudo. También reciben diezmos ciertos religiosos. Luego no parece que se dan sólo a los clérigos que tienen cura de almas.

En cambio está lo que leemos (Núm 18,21): *Yo di a los hijos de Leví todos los diezmos de Israel en posesión por el servicio que me prestan en el tabernáculo.* Pero los clérigos son los sucesores de los hijos de Leví en el Nuevo Testamento. Luego sólo a ellos deben pagarse los diezmos.

Solución. *Hay que decir:* Que, al hablar de los diezmos, se han de tener en cuenta dos cosas, a saber: el derecho a recibirlos y los bienes que se dan y designan con el nombre de diezmos [d]. El derecho a recibir los diezmos es espiritual, por ser correlativo al deber de cargar, pagándolos a los ministros del altar, con los gastos de su ministerio; y de recompensar con bienes temporales a quienes siembran en nosotros bienes espirituales (1 Cor 9,11), lo cual se refiere únicamente a los clérigos que tienen cura de almas. Por consiguiente, sólo ellos tienen tal derecho. En cambio, las cosas que se entregan y designan con el nombre de diezmos son bienes materiales. De ahí el que puedan redundar en beneficio de cualquiera y el que incluso los seglares puedan hacer uso de ellos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en la antigua ley, como expusimos (a.1 ad 4), había diezmos especialmente destinados al socorro de los pobres. Pero en la nueva ley se dan los diezmos al clero, no para su sustento únicamente, sino también para socorrer con ellos a los pobres. No son, pues, algo superfluo, sino necesario para lograr este fin las posesiones eclesiásticas, las oblaciones y las primicias juntamente con los diezmos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que los diezmos personales se deben a la iglesia de la parroquia en que se habita. En cambio, los diezmos de la tierra parece que pertenecen a la iglesia en cuyos términos se encuentran las fincas. Sin embargo, el derecho [11] establece que en esto debe uno atenerse a las costumbres de largo arraigo. En cuanto al pastor que en diversas épocas apacienta su rebaño en dos parroquias, debe pagar los diezmos a una y otra proporcionalmente. Y puesto que los frutos del rebaño provienen del pasto, se deben pagar sus diezmos a la iglesia en cuyo territorio pace el ganado más bien que a aquella en que se encuentra el redil.

3. *A la tercera hay que decir:* Al igual que la iglesia puede entregar a un laico lo que recibe como diezmo, también puede concederle que reciba los diezmos que ella debía percibir por un derecho reservado a sus ministros. Y esto puede ser por necesidad de la misma iglesia, como en el caso de los diezmos concedidos en feudo a los soldados, o para ayudar a los pobres, tales como las limosnas dadas a ciertos religiosos laicos

11. *Decr. Gregor. IX,* l.3 tit.30 c.18 *Cum sint:* RF 2,562; c.20 *Ad apostolicae:* RF 2,562.

d. Hay que distinguir entre el derecho a recibir los diezmos y el derecho a usarlos. El primero es exclusivo de los sacerdotes que tienen cuidado pastoral, pues se trata de un derecho espiritual; pero el segundo, como se trata de bienes materiales, puede pertenecer también a los seglares. Incluso, la Iglesia puede conceder a los seglares el privilegio de recibirlos, por motivos fundados, como el auxilio de los pobres, la ayuda de los religiosos necesitados, la defensa militar de los cristianos, etc.

o a los que no tienen cura de almas. Hay, sin embargo, ciertos religiosos que, por tener cura de almas, tienen derecho a recibir los diezmos.

ARTÍCULO 4

¿Están obligados también los clérigos a pagar los diezmos?

Objeciones por las que parece que incluso los clérigos están obligados a pagar los diezmos.

1. Por derecho común [12], la iglesia parroquial debe recibir los diezmos de las fincas que están en su territorio. Pero a veces los clérigos tienen fincas propias en el territorio de una iglesia parroquial, o se da el caso de que una iglesia tiene en otra posesiones eclesiásticas. Luego los clérigos, según parece, están obligados a pagar los diezmos de sus fincas.

2. Más aún: algunos religiosos son clérigos y, a pesar de serlo, están obligados [13] a dar los diezmos a las iglesias por fincas que cultivan ellos mismos con sus propias manos. Luego, según parece, los clérigos no están exentos del pago de los diezmos.

3. Además: lo mismo que se preceptúa (Núm 18,21) que los levitas reciban los diezmos del pueblo, se les manda también a ellos que los den al Sumo Sacerdote (v.26ss). Luego por la misma razón que los laicos deben dar los diezmos a los clérigos, éstos están obligados a darlos al Sumo Pontífice.

4. Todavía más: lo mismo que los diezmos deben destinarse al sustento de los clérigos, se ha de subvenir también con ellos a las necesidades de los pobres. Luego si los clérigos están excusados del pago de los diezmos, por igual razón lo están los pobres. Pero esto segundo es falso. Luego también lo primero.

En cambio está lo que dice la decretal del papa Pascual II [14]: *Nuevo género de exacción es el que los clérigos exijan diezmos a los clérigos.*

Solución. *Hay que decir:* Que no puede ser la misma la causa del dar y del recibir, como tampoco la del hacer y el padecer. Puede suceder, no obstante, que, tratándose de diversas causas y dones diversos, sea uno mismo el que da y el que recibe, es decir, el sujeto agente y el paciente [e]. A los clérigos, pues, en cuanto que son ministros del altar, sembradores en el pueblo de bienes espirituales, los fieles les deben dar los diezmos. Y, según esto, los clérigos, en cuanto tales, esto es, en cuanto poseedores de bienes eclesiásticos, no están obligados al pago de los diezmos. Lo están, eso sí, por otras causas, a saber: por los bienes que poseen en propiedad, ya sea por haberlos heredado de sus padres, o por haberlos comprado, o porque los han adquirido de manera similar.

Respuesta a las objeciones: 1. *La primera objeción queda resuelta con lo que acabamos de decir:* porque los clérigos, lo mismo que los demás, están obligados a pagar los diezmos de sus propias posesiones a la iglesia parroquial, aunque formen parte de la misma, ya que una cosa es tener algo como propio y otra como bien común. Los bienes eclesiásticos no están obligados a pagar los diezmos, aunque se hallen en los términos de otra parroquia.

2. *A la segunda hay que decir:* Que los religiosos clérigos, si tienen cura de almas, por el hecho de dispensar al pueblo bienes espirituales, no sólo no tienen obligación de dar los diezmos, sino que están facultados para recibirlos. Pero es distinto el caso de los restantes religiosos, aun tratándose de clérigos, que no proveen al pueblo de bienes espirituales. Estos están obligados por derecho común a dar los diezmos, si bien gozan de cierta inmunidad por diversas concesiones hechas a su favor por la Sede Apostólica [15].

3. *A la tercera hay que decir:* Que en la antigua ley las primicias se debían a los sacerdotes y las décimas a los levitas. Y como los levitas estaban subordinados a los sacerdotes, el Señor mandó que ellos, en lugar de primicias, pagasen al Sumo Sacerdote el diezmo del diezmo. De ahí, por la misma razón, el que

12. Cf. *Decr. Gregor. IX,* 1.3 tit.30 c.7 *Cum homines:* RF 558. 13. Cf. *Decr. Gregor. IX,* l.3 tit.30 c.27 *Ex parte:* RF 2,565; c.34 *Nuper abbates:* RF 2,568. 14. *Append. Conc. Lateran.:* MA 22,332; cf. *Decr. Gregor. IX,* l.3 tit.30 c.2 *Novum genus:* RF 2,556. 15. *Decr. Gregor. IX,* l.3 tit.30 c.3 *Ex multiplici:* RF 2,556; c.27 *Ex parte:* RF 2,565; c.12 *Ad audienciam nostram:* RF 2,560.

---

e. En los clérigos que tienen cuidado pastoral hay que distinguir el derecho de recibir, en cuanto tales, y el derecho de dar, en cuanto cristianos.

ahora los clérigos deberían pagar el diezmo al Sumo Pontífice, si así lo exigiera, pues la razón natural dicta que a la persona que tiene a su cargo el bien común del pueblo se la provea de los recursos con que llevar a cabo lo que a todos interesa.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que los diezmos deben llegar como ayuda a los pobres a través de la administración de los mismos por los clérigos. Por tanto, no hay motivo para que los pobres los reciban, sino que están obligados a darlos.

CUESTIÓN 88

El voto [a]

A continuación trataremos del voto, por el que se promete una cosa a Dios (cf. q.85, introd.). Y sobre este tema hacemos doce preguntas:

1. ¿Qué es el voto?—2. ¿Qué cosas son materia de voto?—3. ¿Hay obligación de cumplirlo?—4. ¿Conviene hacer votos?—5. ¿De qué virtud es acto el voto?—6. ¿Hay mayor mérito en la acción con voto que sin él?—7. ¿Qué es lo que da solemnidad al voto?—8. ¿Pueden hacer votos los que están bajo la potestad de otros?—9. ¿Pueden los niños obligarse con voto a entrar en religión?—10. ¿Se pueden dispensar o conmutar los votos?—11 ¿Puede dispensarse el voto solemne de continencia?—12. ¿Se debe recurrir al superior para obtener la dispensa del voto?

ARTÍCULO 1

¿Consiste el voto solamente en el propósito de la voluntad?

In Sent. 4 d.38 q.1 q.ª1

Objeciones por las que parece que el voto consiste únicamente en el propósito de la voluntad.

1. Para algunos [1], el voto es la concepción de un buen propósito *por el que, con firme deliberación, alguien se obliga ante Dios a hacer una cosa o a no hacerla.* Pero concebir un buen propósito, con todo lo que esto conlleva, puede consistir en un solo movimiento de la voluntad. Luego el voto consiste en el solo propósito de la voluntad.

2. Más aún: el mismo nombre de *voto* se deriva, al parecer, de voluntad: pues se dice que uno hace según su propio voto aquello que hace voluntariamente. Pero el propósito es un acto de la voluntad, mientras que la promesa lo es de la razón. Luego el voto consiste únicamente en un acto de la voluntad.

3. Todavía más: el Señor dice (Lc 9,62): *Nadie que después de poner la mano en el arado vuelve su vista atrás es apto para el reino de los cielos.* Pero uno, por el propio hecho de proponerse obrar bien, pone ya su mano en el arado. Luego, si mira hacia atrás, desistiendo de su buen propósito, no es apto para el reino de Dios. Por tanto, por sólo el buen propósito, está uno ya obligado ante Dios, aun cuando no haya hecho ninguna promesa. Luego, según parece, el voto consiste únicamente en el propósito de la voluntad.

En cambio está lo que leemos (Ecl 5,3): Si has hecho un voto a Dios, no tardes en cumplirlo: pues le desagradan la promesa infiel y la imprudente. Luego hacer un voto es prometer, y el voto es una promesa.

1. GUILLERMO ALTISIOD., *Summa Aurea* p.3 tr.22 c.1 q.1.

a. Santo Tomás estudia ampliamente el voto, en el contexto histórico de las polémicas habidas sobre la Vida Religiosa en su tiempo, presentando una síntesis doctrinal, fundada en la tradición y en la reflexión teológica, que se caracteriza por su originalidad, principalmente al proponer el voto como una ley que uno se da a sí mismo, a modo de promesa seriamente deliberada y libremente decidida de un bien voluntario y mejor; de este modo, Santo Tomás rompió con el voluntarismo y legalismo, propios de los juristas de su tiempo, quienes ofrecían un estatuto convencional y cambiante de los votos. En la estructura de esta cuestión 88 se presenta, primero, la doctrina teológica sobre la naturaleza entitativa y teológica del voto (a.1-7), y después dos problemas prácticos, que son: los sujetos capaces de hacer votos (a.8-9), y la dispensa del voto por causa extrínseca (a.10-12). El voto se estudia entre los actos exteriores de la virtud de la Religión, porque la materia sobre la que recae, la promesa, acto de la razón práctica mediante el cual nos consagramos a la santidad divina, es exterior. El voto ofrece a la honra de Dios algo nuestro, con lo cual nuestra débil voluntad adquiere firmeza en el bien. Lo que Dios nos dio, se lo devolvemos renovado por la gracia. El voto expresa también, de un modo eficaz, la donación de la voluntad, en lo cual consiste la devoción. En fin, la doctrina desarrollada en esta cuestión es importante por su contenido y por la influencia que ha tenido en la teología y en la praxis de la Iglesia.

Solución. *Hay que decir:* Que el voto implica cierta obligación de hacer o de omitir algo. Mas los hombres nos obligamos los unos a los otros por medio de promesas, y toda promesa es acto de la razón, facultad de ordenar [b]. Y es que, así como los hombres por el mandato o la súplica ordenan en cierto modo qué es lo que los otros deben hacer para ellos, de igual modo, por la promesa, ordenan qué es lo que ellos han de hacer para bien de los demás. Pero las promesas de hombre a hombre no pueden hacerse sino con palabras o cualesquiera otros signos exteriores. A Dios, en cambio, se le puede hacer una promesa sólo mentalmente, porque, como se nos dice (1 Re 16,7): *Los hombres ven lo que aparece fuera; Dios, en cambio, escudriña el corazón.* Nos valemos, sin embargo, en algunos casos, de palabras para excitarnos a nosotros mismos, como ya se dijo al tratar de la oración (q.83 a.12), o para poner a otros como testigos, de modo que desistamos de infringir el voto no sólo por el temor de Dios, sino también por respeto a los hombres. La promesa, a su vez, procede del propósito de hacer algo. Y el propósito, por su parte, exige previa deliberación: pues es un acto de la voluntad deliberada. Por tanto, se requieren necesariamente para el voto estas tres cosas: primero, la deliberación; segundo, el propósito de la voluntad; finalmente, la promesa, que es lo que constituye la esencia del voto. Sin embargo, se añaden, a veces, otras dos cosas como refuerzo del voto, a saber: la pronunciación de la palabra, según aquello del salmo 63,13: *Te cumpliré mis votos: los que pronunciaron mis labios;* y, a su vez, el testimonio de otras personas. De ahí las siguientes palabras del Maestro [2]: *El voto es testificación de una promesa voluntaria que debe hacerse a Dios, de cosas que son de Dios.* Bien es verdad que la palabra testificación podría referirse, hablando con propiedad, al testimonio interior.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la concepción de un buen propósito no se refuerza con la deliberación, a no ser cuando tal deliberación va seguida de una promesa.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la voluntad mueve a la razón a prometer algo de lo que está sometido a su imperio. Y, por tanto, al voto le viene el nombre de la palabra voluntad, porque, por así decirlo, ésta es su primer motor.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el que pone la mano en el arado ya hace algo. Sin embargo, el que sólo se lo propone, todavía no hace nada. En cambio, aquel que promete ya comienza a dar los primeros pasos, aunque no cumpla aún lo prometido: como aquel que pone la mano en el arado todavía no ara, pero pone ya manos a la obra.

ARTÍCULO 2

El voto que se hace, ¿debe tener siempre como materia un bien mejor?

In Sent. 4 d.38 q.1 q.ª2

Objeciones por las que parece que el voto que se hace no debe tener siempre como materia un bien mejor.

1. Porque llamamos bien mejor a lo que es materia de supererogación. Pero se hacen votos no sólo en materia de supererogación, sino también en cosas necesarias para nuestra salvación. Y así, *en el bautismo hacen los hombres el voto de renunciar al diablo y a sus pompas y de mantenerse en la fe,* como dice la *Glosa* [3] sobre aquellas palabras del salmo 75,12: *Haced votos al Señor, vuestro Dios, y cumplidlos.* Y Jacob hizo voto de *tener al Señor por su Dios* (Gén 28,21). Pero las cosas de que aquí se trata son del todo necesarias para nuestra salvación. Luego los votos no se hacen sólo de un bien mejor.

2. Más aún: nos consta que a Jefté se le menciona en el catálogo de los santos (Heb 11,32). Ahora bien: como leemos en Jue 11,39, él mismo mató a su hija inocente en

2. *Sent.* 4 d.38 c.1; cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacram.* l.2 p.12 c.3: ML 176,521. 3. *Glossa ordin.* III 194F; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,708; S. AGUSTÍN, *Enarr. in Psal.* ps.75,12: ML 36,976; Ps.-AGUSTÍN, *Serm. suppos.* serm.264: ML 39,2234.

b. Aquí aparece la naturaleza entitativa del voto, promesa voluntaria hecha a Dios, como un acto de la razón práctica, impulsado por la voluntad libre. Es importante advertir la diferencia entre el propósito y el voto; en el primer caso hay un acto de la voluntad; en el segundo, un acto de la razón práctica, movido por la voluntad; el mero propósito no obliga, el voto sí. Este artículo primero es el fundamental, pues en él Santo Tomás se preocupa de lo que es un voto y no sólo de sus condiciones psicológicas para la validez, corrigiendo la noción del Maestro de las *Sentencias* con la ayuda de Guillermo de Auxerre, según consta en el artículo.

cumplimiento de un voto. Luego si tenemos en cuenta que la occisión de un inocente no es un bien mejor, sino algo de suyo ilícito, parece que puede hacerse voto no sólo de un bien mejor, sino también de lo ilícito.

3. Todavía más: lo que redunda en detrimento de la persona, o lo que no sirve para nada, no tienen razón de bien mejor. Pero a veces se hacen votos de vigilias y ayunos desmesurados, que ponen en peligro a la persona. También, en algunos casos, de cosas indiferentes y de cosas que no valen para nada. Luego no siempre la materia del voto es un bien mejor.

En cambio está lo que leemos (Dt 23,22): *Si nada prometes, no pecas.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como expusimos antes (a.1), el voto es una promesa hecha a Dios. Pero la promesa trata de lo que uno quiere realizar en favor de otro; pues no sería una promesa sino una amenaza el que uno asegurase a otro que iba a hacer algo contra él. Sería asimismo vano prometerle a otro lo que no le agrada. Y, según esto, puesto que todo pecado va en contra de Dios, y que nada le es acepto sino lo que es virtuoso, síguese que no se deben hacer votos de ninguna cosa ilícita ni de cosas indiferentes, sino sólo de actos de virtud.

Pero, por el hecho de que el voto implica una promesa voluntaria, y que la necesidad excluye la voluntariedad, lo que absoluta y necesariamente tiene que ser o no ser no es de ningún modo materia de voto, pues sería una necedad el que uno prometiese, por ejemplo, morir o volar. En cambio, lo que no implica necesidad absoluta, sino sólo necesidad de fin, y esto porque sin ello no puede haber salvación, es materia de voto en cuanto tiene de acción voluntaria, mas no en lo que tiene de necesidad. Por último, lo que no supone necesidad absoluta, ni es tampoco necesario para conseguir el fin, es del todo voluntario y constituye la materia más propia del voto. A esto es a lo que se llama bien mayor, en comparación con el bien que comúnmente es necesario para nuestra salvación. Tal es la razón por la que, hablando con propiedad, decimos que el voto es de un bien mejor [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que son materia de voto en los bautizados la renuncia a las pompas del diablo y el guardar la fe de Cristo, porque, aunque se trata de cosas necesarias para la salvación, se hacen voluntariamente. Y algo parecido hay que decir del voto de Jacob. Aunque también podría pensarse que hizo voto de tener al Señor por Dios, en cuanto que se comprometió con ello a tributarle un culto especial al que no estaba obligado. Nos referimos a la oblación de diezmos y otras cosas por el estilo de que se hace mención allí mismo (v.22).

2. *A la segunda hay que decir:* Que hay cosas que, pase lo que pase, siempre son buenas, como las obras virtuosas. Estas pueden constituir de manera absoluta materia de voto. Algunas, por el contrario, suceda lo que suceda, siempre son malas, como las que de suyo son pecado. Y éstas de ningún modo pueden ser materia de voto. Otras, finalmente, en sí consideradas, son buenas, y según esto, no hay inconveniente en que sean materia de voto; pero pueden acabar mal, y en este caso no obliga su cumplimiento. Tal fue el triste desenlace en el voto de Jefté, el cual, según se nos dice (fue 11,30-31), hizo voto al Señor diciendo: *Si pusieses en mis manos a los hijos de Ammón, el primero que a mi vuelta, regresando ya en paz, salga de las puertas de mi casa a mi encuentro, lo ofreceré en holocausto al Señor.* Esta promesa, efectivamente, podía tener mal desenlace si salía a su encuentro un animal no sacrificable, por ejemplo, un asno, o si salía un hombre, que fue lo que sucedió. De ahí lo que a este propósito dice San Jerónimo [4]: *Fue un necio al hacer el voto, por falta de discreción, y despiadado al cumplirlo.* A pesar de todo, se comienza advirtiendo en ese mismo pasaje que *el Espíritu del Señor actuó sobre él:* porque la fe y devoción que le movieron

4. PEDRO COMESTOR, *Hist. Scholast.,* Hist. Iudic. c.12: ML 198,1284.

---

c. La materia más propia del voto, al ser una promesa voluntaria, es el bien mejor en comparación con el bien necesario para la salvación. En este sentido, las promesas bautismales son materia de voto sólo en cuanto presuponen una renuncia voluntaria, no en cuanto que son algo necesario para la salvación (ad 1); por eso, la continencia, por ejemplo, sí es una materia propia del voto, puesto que es algo mejor, pero no necesario absolutamente para la salvación.

a hacer el voto provenían del Espíritu Santo. Por eso se le pone en el catálogo de los santos, y también por la victoria que obtuvo, y porque probablemente se arrepintió de tal iniquidad, que, a pesar de todo, era figura de un bien.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la mortificación del propio cuerpo con vigilias y ayunos, por ejemplo, no es algo grato a Dios, a no ser por lo que tiene de acto de virtud, esto es, en la medida en que se hace con la debida discreción, de manera que sirva de freno a la concupiscencia y la naturaleza no se resienta por excederse en la carga. Con tales precauciones se puede hacer de estos ejercicios penosos materia de voto [d]. Por lo que el Apóstol, después de haber dicho (Rom 12,1): *Presentad vuestros cuerpos como víctima viva, santa, grata a Dios,* añade: *sea éste vuestro culto razonable.* Y porque, en lo que a nosotros mismos se refiere, con facilidad incurrimos en excesos, lo mejor será que tales votos se cumplan u omitan según el parecer del superior. De tal forma, sin embargo, que, si el cumplimiento del voto resulta grave y manifiestamente incómodo, no habrá en este caso obligación de guardarlo.

Y lo que es todavía más, los votos de cosas vanas e inútiles, más bien que cumplirlos, hay que reírse de ellos.

ARTÍCULO 3

¿Todo voto obliga a su cumplimiento?

Infra q.189 a.3; *In Sent.* 4 d.38 q.1 a.3 q.ª1; q.ª3 ad 1; *Quodl.* 3 q.3 a.2

Objeciones por las que parece que no todo voto obliga a su cumplimiento.

1. El hombre necesita de la ayuda de otros hombres más que Dios, que no tiene necesidad de nuestros bienes (Sal 15,2). Pero una simple promesa hecha a un hombre no obliga a su cumplimiento, según las leyes humanas [5], basadas, según parece, en la inconstancia de la voluntad del hombre. Luego mucho menos obligatoria es la simple promesa hecha a Dios, a la que llamamos voto.

2. Más aún: nadie está obligado a lo imposible. Pero, a veces, resulta a uno imposible cumplir lo que prometió con voto, o porque es algo que depende de lo que decidan otros, como cuando uno hace voto de entrar en un monasterio y los monjes de éste no le quieren recibir; o por algún contratiempo con el que no se contaba, como en el caso de la mujer que hizo voto de virginidad y más tarde fue violada; o en el del varón que prometió dar dinero y después lo perdió. Luego no siempre los votos son obligatorios.

3. Todavía más: aquello que uno tiene obligación de pagar, debe pagarlo cuanto antes. Pero no está uno obligado a cumplir sin demora lo que prometió con voto, sobre todo cuando el voto depende de una condición futura. Luego el voto no siempre es obligatorio.

En cambio está lo que dice el Ecl 5,3-4: *Cumple cuanto has prometido. Mucho mejor es no hacer un voto que dejar de cumplir la promesa que has hecho.*

Solución. *Hay que decir:* Que el cumplimiento de las promesas es un deber de fidelidad humana; por lo que dice San Agustín [6] que, *fidelidad* se deriva de *fiunt dicta* (se cumple la palabra dada). Ahora bien: más que a nadie, debe el hombre fidelidad a Dios, no sólo por razón de su dominio, sino también por los beneficios que de Él ha recibido. Y, por tanto, es muy grande la obligación que el hombre tiene de cumplir los votos que hizo, ya que esto pertenece a la fidelidad que debe a Dios, y el quebrantamiento de los votos es una especie de infidelidad. Por eso Salomón, señalando el motivo por el que deben cumplirse los votos, dice: *La promesa infiel desagrada a Dios.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que por cuestión de honestidad moral obliga cualquier promesa de hombre a hombre: se trata de una obligación de derecho natural. Pero, para que uno se sienta obligado por su promesa ante la ley civil, hacen falta algunos otros requisitos [7]. Por lo que a Dios se refiere, aunque

5. *Dig.,* 1.50 tit.12 leg.1 *Si pollicitus:* KR 1,905b. 6. *De mendac.* c.20: ML 40,515. 7. *Dig.,* 1.50 tit.12 leg.1 *Si pollicitus:* KR 1,905b.

d. Esta doctrina de Santo Tomás obliga a ejercer el discernimiento espiritual a la hora de emitir algún voto, procediendo según la prudencia del Espíritu que nos induce a darnos leyes de gracia, nacidas de la vocación que Dios nos ha dado con amor, que es el contexto de la libertad. En definitiva, el voto es una ayuda para la santificación, nunca una dificultad.

no necesita de nuestros bienes, nuestra obligación para con Él es máxima. Y así el voto que a Él se le hace es el más obligatorio.

2. *A la segunda hay que decir:* Que si lo que se prometió con voto termina siendo, por cualquier causa, imposible, debe cumplir el hombre lo que está en su mano, de suerte que tenga por lo menos prontitud de voluntad para hacer lo que puede [e]. Por tanto, el que hizo voto de entrar en un monasterio, debe esforzarse cuanto pueda para conseguir que lo admitan en él. Y si, en realidad, su intención principal fue obligarse a entrar en religión y, como consecuencia de esto, eligió esta orden o este lugar como los más aptos, en este caso está obligado a entrar en otro sitio si no puede lograr que lo reciban donde tenía proyectado. Pero si su intención principal fue obligarse a ingresar precisamente en tal orden religiosa o en determinado monasterio por la especial complacencia que le causan tal religión o tal sitio, no queda obligado a entrar en otros si éstos no quieren admitirle.

Y si, por su culpa, se le hizo a uno imposible el cumplimiento del voto, está obligado además a hacer penitencia por la falta cometida. Así, la mujer que hizo voto de virginidad, si después se deja seducir, no sólo debe guardar lo que puede, es decir, perpetua continencia, sino que además tiene que hacer penitencia por el pecado cometido.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la propia voluntad y la intención son la causa de la obligatoriedad del voto; por lo que se dice (Dt 23,23): *Observarás lo que una vez pronunciaron tus labios, y obrarás como prometiste al Señor, tu Dios, y expresaste voluntariamente con tu boca.* Por tanto, si la intención y voluntad del que hace el voto es obligarse a cumplirlo inmediatamente, está obligado a cumplirlo sin demora. Pero si al compromiso adquirido se le fija tiempo o se le hace depender de alguna condición, no quedará obligado a cumplirlo inmediatamente. Aunque tampoco debe tardar uno más de lo que propuso al obligarse, pues allí mismo se dice: *Cuando hicieres un voto al Señor, tu Dios, no tardarás en cumplirlo, pues el Señor, tu Dios, te lo reclamará; y si te retrasares, te será imputado a pecado.*

ARTÍCULO 4

¿Es conveniente hacer votos?

Cont. Gent. 3,138

Objeciones por las que parece que no conviene hacer votos.

1. A nadie le conviene privarse de un bien que Dios le concedió. Pero la libertad es uno de los mayores bienes que ha concedido Dios al hombre, y de la que, al parecer, se ve uno privado por la necesidad que impone el voto. Luego al hombre, al parecer, no le conviene hacer votos.

2. Más aún: nadie debe exponerse a peligros. Pero todo aquel que hace un voto se pone en peligro, pues lo que, antes de hacerlo, podía omitirse sin riesgo, si no se cumple después de haberlo hecho, es peligroso. De ahí las palabras de San Agustín en su carta *Ad Armentarium et Paulinam* [8]: *Como ya te has comprometido con voto, te has atado, y no te es lícito hacer otra cosa. No serás, si incumples el voto, tal cual habrías sido si nada semejante hubieras prometido. Entonces hubieras sido menor, mas no peor. Ahora, en cambio, si quebrantas la palabra dada a Dios —El te libre de ello—, serás tanto más miserable cuanto más dichoso serás si la cumples.* Luego no conviene hacer votos.

3. Todavía más: el Apóstol dice (1 Cor 4,16): *Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo.* Pero no nos consta que hayan hecho votos ni Cristo ni los apóstoles. Luego, según parece, no es conveniente hacer votos.

En cambio está lo que se nos dice (Sal 75,12): *Haced votos al Señor, vuestro Dios, y cumplidlos.*

Solución. *Hay que decir:* Que, tal como expusimos (a.1.2), el voto es una promesa hecha a Dios. Pero una es la razón por la que se promete algo a un hombre, y otra por la que se le promete a Dios. A un hombre se le promete una cosa por su

8. Ep.127: ML 33,487.

e. Si el voto, ley de gracia que uno se da a sí mismo, se convierte en algo imposible de cumplir (cf. q.88 a.2 ad 2), cesa por causa intrínseca, aunque permanece su obligatoriedad en cuanto a la disposición del corazón. Y si esta imposibilidad de cumplirlo procede de un pecado propio, uno está obligado además a hacer penitencia. La moral práctica es abundante sobre el tema de la obligatoriedad de los votos emitidos válidamente.

utilidad, y le resulta útil no sólo el que se la demos, sino el que antes le garanticemos que se la vamos a dar. En cambio, no hacemos una promesa a Dios porque suponga algo útil para Él, sino por lo que tiene de útil para nosotros. Por esta causa escribe San Agustín en la carta antes citada [9]: *Es cobrador benigno, no indigente. Es tal que no prospera con las rentas, sino que hace prosperar a los arrendatarios.* Y del mismo modo que lo que a Dios damos no es útil para Él, sino para nosotros, pues, como dice allí mismo San Agustín [10], *lo que se le paga, Él lo reintegra al haber de quien se lo ha pagado,* así también la promesa de algo a Dios que hacemos con el voto no redunda en utilidad suya —que no necesita el que nosotros con ella le garanticemos nada—, sino en beneficio nuestro, en cuanto que, haciendo un voto, consolidamos nuestra voluntad de hacer lo que conviene. Es provechoso, pues, hacer votos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que lo mismo que el no poder pecar no disminuye la libertad, tampoco la necesidad causada por la firme adhesión de la voluntad al bien la menoscaba, como vemos que ocurre en Dios y en los bienaventurados. Y no es otra la necesidad que impone el voto, pues hay en ella cierta semejanza con la confirmación en el bien de los bienaventurados [f]. Por eso dice San Agustín en la misma carta [11]: *Dichosa necesidad que empuja hacia lo mejor.*

2. *A la segunda hay que decir* Que, cuando el peligro nace de la misma acción, entonces tal acción no es conveniente: la acción, por ejemplo, de pasar un río por un puente que amenaza ruina. En cambio, si el peligro amenaza porque el hombre realiza mal la acción, ella no deja por eso de ser conveniente, como es conveniente el montar a caballo, aunque se corra el riesgo de caer. De lo contrario, habría que desistir de toda obra buena que, accidentalmente, por cualquier contratiempo, pudiera ser peligrosa [g]. Dice a este propósito Ecl 11,4: *El que anda observando el viento, no siembra; y el que se fija en las nubes, jamás segará.* No amenaza, pues, peligro alguno por razón del voto en sí, sino por culpa del nombre que, después de haberlo hecho, cambia de voluntad y lo quebranta. Tal es la razón por la que San Agustín escribe en la misma carta [12]: *No te pese de haber hecho el voto. Alégrate más bien, porque ya no te es lícito lo que con perjuicio tuyo te estaba permitido.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que el hacer votos de suyo era algo impropio de Cristo. En parte, porque era Dios. En parte también, porque, en cuanto hombre, tenía su voluntad confirmada en el bien, como quien de hecho se hallaba en estado de comprehensor. Y aunque por cierta acomodación según la Glosa sobre el salmo 2,26, se ponen en boca de Cristo estas palabras: *Cumpliré mis votos en presencia de los que me temen,* tales expresiones se han de atribuir a su cuerpo, que es la Iglesia. En cuanto a los apóstoles, se supone que hicieron los votos correspondientes al estado de perfección, cuando, *abandonándolo todo, siguieron a Cristo* (Mt 4,18).

ARTÍCULO 5

El voto, ¿es acto de latría o religión?

Cont. retrahent. c.12

Objeciones por las que parece que el voto no es acto de latría o religión.

9. Ep. 127 *Ad Arment. et Paulinam:* ML 33,486. 10. Ep.127 *Ad Arment. et Paulinam:* ML 33,486. 11. Ep. 127 *Ad Arment. et Paulinam: ML* 33,487. 12. Ep.127 *Ad Arment. et Paulinam:* ML 33,487. 13. *Glossa interl.* III 116v; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,237; S. AGUSTÍN, *Enarr. in Psal.* ps.21 enarr.1 super vers.26: ML 36,170.

f. Algunos afirman falsamente que el voto implica necesidad de coacción (cf. q.88 a.6 ad 1). Con todo, Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, enseña que la necesidad de una voluntad firmemente adherida al bien no supone nunca la pérdida de la libertad humana, pues ésta no se mide por la mera capacidad de elegir entre el bien o el mal, sino por la capacidad de elegir libremente el bien. Así, pues, la conveniencia y bondad del voto consiste en dar constancia y firmeza a nuestra voluntad al reafirmarla e inmovilizarla en el bien. Necesitamos una mayor concienciación sobre la debilidad moral del hombre y sobre las exigencias de la vocación a la perfección consagrada. ¿Acaso toda virtud no nos concede fijar de algún modo nuestra voluntad en el bien?

g. Que el voto es un riesgo, es evidente; pero el riesgo no procede del voto, sino de quien lo hace; por eso hay que ser prudentes a la hora de emitir un voto y a la hora de cumplirlo. En definitiva, hay que saber de quién nos hemos fiado, como San Pablo.

1. Todo acto de virtud es materia de voto. Pero, según parece, pertenecen a una misma virtud el prometer alguna cosa y el cumplir lo prometido. Luego el voto pertenece a cualquier virtud y no especialmente a la de la religión.

2. Más aún: según dice Tulio[14], lo propio de la religión es *dar el debido culto y homenaje a Dios.* Pero la persona que hace un voto no da todavía nada a Dios, sino que únicamente promete algo. Luego el voto no es acto de religión.

3. Todavía más: el culto de religión no debe tributarse sino a Dios. Pero el voto no sólo se hace a Dios, sino también a los santos y a los prelados, a quienes los religiosos prometen obediencia al profesar. Luego el voto no es acto de religión.

En cambio está lo que leemos en Is 19,21: *Le rendirán culto con víctimas y oblaciones; y harán votos al Señor y los cumplirán.* Luego el voto es acto de latría o religión.

Solución. *Hay que decir:* Que, como antes expusimos (q.81 a.1 ad 1; a.4 ad 1-2), todo acto de virtud pertenece a la religión o latría a modo de acto imperado, siempre y cuando se lo ordene al honor de Dios, fin propio de la latría. Pero ordenar los actos ajenos al fin propio pertenece a la virtud imperante, no a las imperadas. Por tanto, la misma ordenación de los actos de cualquier virtud al servicio divino es un acto propio de latría. Ahora bien: nos consta por lo que queda dicho (a.1) que el voto es una promesa hecha a Dios, y que la promesa no es otra cosa que una ordenación de lo que se promete a aquel a quien se promete. Luego el voto es una ordenación de lo que en él se promete al culto o servicio divino. Es así evidente que hacer votos es acto propio de latría o religión[h].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la materia del voto, a veces, es acto de otras virtudes, por ejemplo, el ayunar o guardar continencia; mientras que en otros casos es acto de religión, por ejemplo, el ofrecer sacrificios o el orar. Sea lo que fuere, la promesa que de lo uno o de lo otro se hace a Dios es acto de religión, por la razón que acabamos de dar (sol). Esto nos demuestra que unos votos pertenecen a la religión únicamente por razón de la promesa hecha a Dios, la cual constituye la esencia del voto; otros, en cambio, pertenecen a la religión, además de esto, por razón de la misma cosa prometida, que es la materia del voto.

2. *A la segunda hay que decir:* Que quien promete, por el hecho de obligarse a dar, en cierto modo ya da lo prometido; del mismo modo que decimos de una cosa que es un hecho cuando es ya un hecho su causa, porque en la causa se halla contenido virtualmente su efecto. De ahí el que demos las gracias no sólo al que nos da algo, sino también al que nos lo promete.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el voto tan sólo se hace a Dios. La promesa, en cambio, cabe hacerla también a los hombres. Eso sí, esta misma promesa de un bien hecha a un hombre puede ser materia de voto si versa sobre alguna obra virtuosa. De este modo hay que entender los votos con que se promete algo a los santos o a los prelados: la promesa misma que se les hace constituye la materia del voto, en cuanto que el hombre hace voto a Dios de cumplir lo que promete a los santos o a los prelados.

ARTÍCULO 6

¿Es más laudable y meritorio hacer algo sin voto que con él?

Infra. q.189 a.2; *Cont. Gent.* 3,138; *De perf. vitae spir.* c.12; *Cont. retrahent.* c.11.12; *Quodl.* 3 q.5 a.2 ad 3

Objeciones por las que parece que es más laudable y meritorio hacer algo sin voto que con él.

1. Dice Próspero en el libro *De Vita Contempl.*[15]: *De tal manera debemos abstenernos y ayunar que no convirtamos esto en una necesidad: no vaya a ser que cumplamos, no por devoción, sino a la fuerza, actos de suyo voluntarios.* Pero el que hace voto de ayunar se somete al ayuno necesariamente. Luego sería mejor si ayunase sin voto.

2. Más aún: el Apóstol (2 Cor 9,7) dice: *Cada uno haga lo que se propuso en su corazón, no de mala gana o por necesidad, pues Dios ama a quien da con alegría.* Pero hay algunos que cumplen con tristeza los votos que hacen,

14. *Rhet.* 1.2 c.53: DD 1,165.
15. L.2 c.24: ML 59,470.

h. Recordemos que el voto, promesa voluntaria hecha a Dios (para su reverencia, se sobrentiende), pertenece al campo de las ofrendas presentadas a Dios.

lo cual parece deberse a la necesidad que el voto lleva consigo, *pues la necesidad causa tristeza*, como leemos en V *Metaphys.* [16]. Luego es mejor hacer una cosa sin voto que con él.

3. Todavía más: el voto es necesario para que la voluntad del hombre esté más firmemente resuelta a hacer lo que promete, como antes dijimos (a.4). Pero nunca puede estar la voluntad más firmemente resuelta a hacer una cosa que cuando ya la está haciendo. Luego no es mejor hacer algo con voto que sin él.

En cambio está el que sobre aquel texto del salmo 75,12: *Haced votos y cumplidlos,* dice la Glosa [17]: *Se le aconseja a la voluntad que haga votos.* Pero el objeto del consejo no es otro que el bien mejor. Luego es mejor hacer las cosas con voto que sin él, porque el que las hace sin voto cumple un solo consejo: el de realizarlas; mientras que el que las hace con voto cumple dos: el de hacer votos y el de ponerlos por obra.

Solución. *Hay que decir:* Que por tres razones es mejor y más meritorio realizar la misma obra con voto que sin él [i]. La primera, porque el voto, como queda dicho (a.5), es acto de latría, que es la principal virtud entre las morales. Ahora bien: cuanto más noble es la virtud, tanto mejores y más meritorios son sus actos. Por tanto, el acto de una virtud inferior es mejor y más meritorio por el hecho de ser imperado por una virtud superior que actúa mandando. Los actos de fe y de esperanza, por ejemplo, son mejores si son imperados por la caridad. Por esta razón, los actos de las restantes virtudes, tales como el ayuno, que lo es de la abstinencia, y el contenerse, que lo es de la castidad, son mejores y más meritorios si se hacen con voto, por el hecho de ser en este caso actos de culto divino, a manera de sacrificios a Dios. De ahí las palabras de San Agustín en su libro *De Virginitate* [18]: *Ni siquiera la virginidad merece honra especial por lo que tiene de virginidad, sino por su consagración a Dios: su fomento y su custodia es objeto de la continencia religiosa.*

La segunda, porque quien hace voto a Dios de algo y lo cumple se somete más perfectamente a Dios que el que se limita a obrar bien. En efecto, su sometimiento a Dios no es tan sólo en cuanto al acto, sino también en cuanto a la potencia, ya que en adelante no podrá hacer otra cosa. Así el que regala un árbol con sus frutos da más que el que entrega únicamente los frutos, como dice San Anselmo en el libro *De Similitud.* [19]. Tal es la razón por la que a los que prometen se les dan también las gracias, como antes dijimos (a.5 ad 2).

La tercera, porque por el voto la voluntad se adhiere firmemente al bien. Y el hacer algo con la voluntad firmemente adherida al bien pertenece a la perfección de la virtud, como consta por lo que dice el Filósofo en II *Ethic.* [20], lo mismo que el pecar con el espíritu obstinado en el mal agrava la falta, y es lo que se llama pecado contra el Espíritu Santo, como antes dijimos (q.14 a.2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el texto en cuestión se refiere a la necesidad de coacción, que hace involuntario el acto y excluye la devoción. Por eso afirma sin dejar lugar a dudas:

16. ARISTÓTELES, l.4 c.5 n.2 (BK 1015a28): S. TH., l.5 lect.6. 17. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,709; cf. *Glossa ordin.* III 194F. 18. C.8: ML 40,400. 19. C.84: ML 159,655. 20. C.4 n.3 (BK 1105a32): S. TH., lect.4.

i. Este problema fue muy discutido en tiempos de Santo Tomás, y todavía hoy no deja de levantar interrogantes. El Doctor Angélico responde que es más laudable y meritorio practicar la virtud bajo voto que sin él, pues el voto nos ordena más directamente a Dios, nos somete más a Él y reafirma nuestra voluntad en el bien divino, sobre todo por parte de Dios, a quien se ofrece la promesa (cf. II-II q.89 a.8 ad 3). Pero ¿qué pensar en el caso de que el cumplimiento del voto se vuelva amargo, después de haberlo emitido con alegría? Pudiera ser una tristeza buena si fuera permitida por Dios para nuestra purificación y se mantuviera la voluntad libre de cumplir el voto válido; aunque lo normal es dar con alegría nuestra vida al Señor. Con todo, ¿qué sucede cuando un religioso, por ejemplo, se arrepiente de haber profesado y comienza a vivir las exigencias de los votos en contra de su voluntad? En el caso de no haber existido una imprudencia en el momento de profesar (la cual sería obligatorio subsanar mediante el arrepentimiento, y a ser posible mediante la petición a Dios del don de la vocación, y su experiencia espiritual), bien puede pensarse que la causa de tal situación sea el haber cometido algún pecado, en cuyo caso, si se mantiene uno obstinadamente en él, se convierte en pecado contra el Espíritu Santo. ¿No es el mayor de los pecados el desagradecimiento con Dios, al rechazar sus dones y llamadas de amor?

No sea que hagamos sin devoción y a la fuerza una cosa que de suyo es voluntaria. Pero de la necesidad del voto es causa la firmeza inmutable de la voluntad: de ahí el que no sólo refuerza la voluntad, sino que acrecienta además la devoción. Por tanto, de esta objeción no se sigue lo que se pretende demostrar con ella.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la necesidad de coacción por ser contraria a la voluntad causa tristeza, según dice el Filósofo [21]. En cambio, la necesidad del voto en quienes están bien dispuestos, por el hecho de reforzar la voluntad, no causa tristeza, sino gozo. De ahí las palabras de San Agustín en su carta *Ad Armentarium et Paulinam* [22]: *No te pese de haber hecho el voto, antes alégrate de que ya no te es lícito de este modo aquello que antes lo era con perjuicio para ti.*

Pero, aun en el caso de que el acto en sí considerado se torne triste e involuntario después del voto, si permaneciere la voluntad de cumplirlo, la obra seguirá siendo más meritoria que si se hiciese sin voto, pues el cumplimiento del voto es acto de religión, virtud superior a la abstinencia, cuyo acto es el ayuno.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el que hace una cosa sin voto tiene fija su voluntad únicamente en el acto particular que realiza y en el momento en que lo hace; pero no la mantiene del todo firme en lo que respecta al futuro, como lo está la del que hace voto, el cual, aun antes de llevar a efecto una obra en particular, se ha comprometido voluntariamente a hacerla, y quizás a repetirla muchas veces.

ARTÍCULO 7

¿Quedan solemnizados los votos por la recepción de una orden sagrada y por la profesión de una regla determinada?

In Sent. 3 d.38 q.1 a.2 q.ª3; *Quodl.* 3 q.7 a.1

Objeciones por las que parece que los votos no se solemnizan por la recepción de una orden sagrada y por la profesión de una regla determinada.

1. El voto, como antes se dijo (a.4), es una promesa hecha a Dios. Pero las acciones exteriores destinadas a dar solemnidad al voto parece que no se ordenan a Dios, sino a los hombres. Luego sólo accidentalmente tienen que ver con el voto. Por tanto, tal solemnidad no es una condición propia del voto.

2. Más aún: lo que pertenece a la condición de una cosa parece que debe hallarse en todo aquello en que se encuentra tal cosa. Pero muchas cosas pueden ser materia de voto que nada tienen que ver ni con una orden sagrada ni con una regla determinada, como cuando lo que se promete es ir en peregrinación o cosa parecida. Luego la solemnidad con que se celebra la recepción de una orden sagrada o la profesión de una regla determinada nada tiene que ver con la condición propia del voto.

3. Todavía más: voto solemne y público parece que son la misma cosa. Pero muchos otros votos pueden hacerse en público, distintos del que se emite en la recepción de una orden sagrada o en la profesión de una regla determinada, e incluso estos mismos pueden hacerse en secreto. Luego no sólo estos votos son solemnes.

En cambio está el que sólo los votos así hechos impiden el matrimonio que se va a contraer y dirimen el ya contraído, siendo éste el efecto del voto solemne, como se dirá más adelante, en la tercera parte de esta obra [23].

Solución. *Hay que decir:* Que a cada cosa se la solemniza según su condición. Y así, una es la solemnidad con que se celebra el ingreso en la milicia, con exhibición aparatosa de caballos, armas y concurrencia de soldados; y otra, la solemnidad de una boda, que consiste en la pompa exterior de que hacen gala el novio y la novia, y en la asistencia al acto de los parientes. Ahora bien: el voto es una promesa hecha a Dios, por lo que su solemnidad debe consistir en algo espiritual relacionado con Dios, es decir, en una cierta bendición o consagración espiritual que se emplea, por institución de los apóstoles: la bendición, en la profesión de una regla determinada; la consagración, a un segundo nivel, en la recepción de las órdenes sagradas, como dice San Dionisio en *Eccles. Hier.* [24].

Y la razón de esto es que no se acostumbra a solemnizar nada más que la total entrega de alguien a una cosa. Así, la solemnidad nupcial no se emplea nada más que

21. ARISTÓTELES, *Metaph.* l.4 c.5 n.2 (BK 1015a32): S. TH., lect.6.
22. Ep.127: ML 33,487.
23. *Suppl.* q.53 a.2; cf. *Decret. Gregor. IX,* l.4 tit.6 c.7 *Insinuante:* RF 2,686.
24. P.1 § 3: MG 3,533.

en la celebración del matrimonio, cuando cada uno de los cónyuges concede al otro la potestad sobre su cuerpo. Y de modo semejante, la solemnidad del voto tiene lugar cuando a alguien, por la recepción de una orden sagrada, se le destina al ministerio divino; y en la profesión de una determinada regla, cuando por la renuncia al mundo y a la propia voluntad se abraza al estado de perfección[j].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que compete esta solemnidad no sólo a los hombres, sino también a Dios, en cuanto que implica alguna consagración o bendición espirituales de las que Dios es autor, aunque el hombre actúe como ministro suyo, conforme a aquellas palabras de Núm 6,27: *Invocarán mi nombre sobre los hijos de Israel y yo los bendeciré.* Por esto es por lo que el voto solemne tiene más fuerza obligatoria ante Dios que el voto simple, y peca más gravemente quien lo infringe. Y lo que se dice[25] de que el *voto simple no obliga ante Dios menos que el solemne* se ha de entender que lo que significa es que el transgresor de uno y otro peca mortalmente.

2. *A la segunda hay que decir:* Que no acostumbramos a solemnizar los actos particulares, sino la inauguración de un nuevo estado de vida (sol.). Por eso, cuando alguien promete realizar actos particulares, como una peregrinación o algún ayuno especial, tal voto no tiene por qué hacerse con solemnidad, sino que debe solemnizarse sólo aquel con que uno se consagra totalmente al ministerio o servicio divinos; voto este, por otra parte, en el que, como en voto

25. *Decret. Gregor. IX,* l.4 tit.6 c.6 *Rursus:* RF 2,686.

j. Determinar cuál es el elemento que constituye la solemnidad del voto ha sido una cuestión discutida en la historia de la teología. ¿Es la consagración de quien se entrega estable y definitivamente a Dios, o son los efectos jurídicos determinados por la Iglesia? Santo Tomás, en el nivel entitativo y teológico, sigue la primera alternativa. Según el Doctor Angélico, el voto solemne realiza perfectamente la noción de voto y la noción de estado religioso, como oblación completa, estable, definitiva y obligatoria de una persona al culto divino (cf. II-II q.184 a.4-5). Para clarificar esto podemos preguntarnos por la diferencia entre el voto solemne y el voto simple, según Santo Tomás, teniendo en cuenta que su contexto histórico era diferente al nuestro, pues entonces los votos religiosos eran solamente solemnes. El pensamiento de Santo Tomás evolucionó sobre esta cuestión desde una postura más jurídica a una más teológica. En su *Comentario a las Sentencias* (cf. IV d.38 q.1 a.1 q.ª1) enseña que el voto solemne es una promesa hecha a Dios, confirmada por el testimonio de la donación definitiva en la forma determinada por la Iglesia. Por eso, el voto de peregrinación o el voto de entrar en la vida religiosa, al ser temporales, no pueden ser solemnes, sino simples; mientras que los votos religiosos son, por naturaleza, solemnes. Además, esta solemnidad es un acto del hombre, no una intervención divina (cf. IV *Sent.* d.38 q.1 a.11 q.ª2 ad 4). Y como la razón del voto es su obligación, el voto solemne es un voto perfecto, porque su obligación es total. En fin, la solemnidad se reduce a ser un complemento de la obligatoriedad, debido a la donación (cf. IV *Sent.* d.38 q.2 a.2 q.ª3).

Pero, en la *Summa Theologiae,* la diferencia entre el voto solemne y el simple está en la consagración hecha por Dios, mediante un signo sacramental celebrado por ministerio de la Iglesia (cf. II-II q.88 a.7 ad 1). Y el motivo de su obligatoriedad se fundamenta no en el testimonio de la donación definitiva, sino en ser una ley que uno se da a sí mismo, en cuanto acto de la razón práctica. Veamos, más en concreto, el nuevo planteamiento de la *Summa Theologiae.* La entrega total y definitiva de alguien a un estado social o eclesiástico es lo único que se solemniza, como la entrada en la milicia, en el matrimonio, en la clerecía y en la vida religiosa. Ahora bien: la solemnidad del voto, en cuanto promesa voluntaria hecha a Dios, no consiste en una realidad de tipo social o público (cf. ad 3), sino en la consagración espiritual, estable, que Dios hace de la persona, mediante un signo exterior, celebrado por ministerio de la Iglesia, por el cual se dedica uno para siempre al ministerio divino o al estado religioso. La consagración tiene, pues, un valor teológico y litúrgico, pues implica una intervención de Dios y de la Iglesia; con fundamento, la profesión religiosa es una acción por la cual Dios consagra para Él a la persona, mediante un sacramental de la Iglesia, en el que consiste el signo de la solemnidad. De hecho, Santo Tomás afirma que el autor de la consagración es Dios, aunque el hombre sea su ministro (cf. ad 1). En consecuencia, Santo Tomás pone la naturaleza del voto solemne y del estado religioso en una realidad más teológica y menos jurídica, es decir, la consagración divina. La solemnidad no significa ya la obligatoriedad total, sino la consagración de Dios, basada en la vocación y, en definitiva, en la creaturalidad, por la que pertenecemos absolutamente a Dios. La autoridad del Pseudo-Dionisio para afirmar que esta doctrina es de tradición apostólica no tiene fundamento, pues Santo Tomás opinaba que el autor de la obra *De Ecclesiastica Hierarchia* era el Areopagita, discípulo de San Pablo.

universal, se incluyen muchos actos particulares.

3. *A la tercera hay que decir:* Que los votos pueden tener cierta solemnidad humana por el mismo hecho de hacerse en público; pero no una solemnidad espiritual y divina, como la que tienen estos de que hemos hablado, aun en el caso de que asista al acto poca gente. Luego una cosa es que un voto sea público y otra que sea solemne.

ARTÍCULO 8

A quienes están sujetos al poder de otras personas, ¿les impide esto hacer votos?

Infra q.189 a.5; *In Sent.* 4 d.32 a.4; d.38 q.1 a.1 q.a3; *Cont. retrahent.* c.12

Objeciones por las que parece que los que están sujetos al poder de otras personas no se hallan impedidos de hacer votos.

1. Al vínculo menor lo supera el mayor. Pero la obligación con que un hombre está sometido a otro hombre es un vínculo menor que el voto con el que alguien se somete obligatoriamente a Dios. Luego a quienes están sujetos a un poder ajeno, esto no les impide el que hagan votos.

2. Más aún: los hijos se hallan bajo la patria potestad. Pero los hijos pueden hacer profesión en una orden religiosa aunque no sea ésta la voluntad de sus padres. Luego por el hecho de estar en poder de otro no se le impide a una persona el hacer votos.

3. Por otra parte, más es hacer que prometer. Pero los religiosos que están bajo el poder de sus prelados pueden hacer sin su licencia algunas cosas, como recitar algunos salmos o practicar algunas abstinencias. Luego parece que con mucha más razón pueden prometer cosas así con voto a Dios.

4. Todavía más: peca todo aquel que hace lo que no tiene derecho a hacer. Pero los súbditos no pecan haciendo votos, pues no sabemos que nunca se haya prohibido el que los hagan. Luego parece que tienen derecho a hacerlos.

En cambio está lo que se manda en Núm 30,4ss: *Si una mujer, que vive en la casa de su padre y es menor de edad, hace algún voto, no está obligada a cumplirlo si su padre no se lo consiente.* Y otro tanto dice en el v.7 de la mujer casada. Luego, por la misma razón, tampoco las demás personas sometidas a la potestad de otras pueden obligarse con votos.

Solución. *Hay que decir:* Que, como antes expusimos (a.7), el voto es una promesa hecha a Dios. Y que nadie puede obligarse firmemente con una promesa a realizar lo que depende de otro, sino únicamente a lo que está plenamente en su poder. Ahora bien: cualquier persona sometida al poder de otro, en aquello en que le está sometida no tiene derecho a hacer lo que quiere, sino que depende en esto de la voluntad de aquél. Y, por consiguiente, no puede obligarse firmemente con voto en las cosas en que está sometida a otro sin el consentimiento de su superior.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que sólo las obras de virtud, como expusimos antes (a.2), constituyen el objeto de las promesas hechas a Dios. Pero el que un hombre ofrezca a Dios lo de otro es contrario a la virtud, tal como queda dicho (q.86 a.3). Luego no puede quedar a salvo en modo alguno la razón de voto cuando un subordinado promete lo que depende de otro, si no es con la condición de que la persona bajo cuya potestad está no se oponga a ello.

2. *A la segunda hay que decir:* Que, una vez que el hombre de condición libre llega a los años de la pubertad, puede ya disponer de sí mismo en lo referente a su persona, por ejemplo, para obligarse con voto al ingreso en religión o contraer matrimonio. Mas no es independiente en lo relativo a la administración de la casa. De ahí el que en esta materia no pueda hacer votos válidos sin el consentimiento de su padre. Y en lo que se refiere a los esclavos, por depender de su señor, incluso en sus actos personales, no pueden hacer votos obligatorios de abrazar la vida religiosa, en virtud de los cuales se emanciparían del servicio debido a sus señores.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el religioso es súbdito del prelado en toda actividad que esté de acuerdo con la regla profesada. Y, en consecuencia, aunque pueda hacer algo cuando el superior no lo tiene ocupado en otras cosas, sin embargo, como no hay ningún momento, como caso de excepción, en que el superior no pueda tenerlo ocupado en algo, ningún voto suyo será firme sin el consentimiento de su superior. Como no lo son tampoco los votos de la niña que reside en casa sin el consentimiento de su padre, ni los de la esposa sin el consentimiento de su marido.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que aunque los votos de los que dependen de otro no son firmes sin el consentimiento de aquel de quien dependen, no por ello pecan quienes los hacen, porque en tales votos se sobrentiende que se cumplen las debidas condiciones, a saber: que a los superiores les parezca bien o que no se opongan[k].

ARTÍCULO 9

¿Pueden los niños hacer voto obligatorio de ingresar en religión?

Infra q.189 a.5; *In Sent.* 4 d.38 q.1 a.1 q.ª3; *Cont. retrahent.* c.11.12;c.13 ad 9-12

Objeciones por las que parece que los niños no pueden obligarse con voto al ingreso en religión.

1. Al requerirse, para que haya voto, deliberación, no pueden hacerlo sino los que tienen uso de razón. Pero carecen de él no sólo los niños, sino también los dementes y furiosos. Luego, así como los dementes y furiosos no pueden hacer votos obligatorios, tampoco los niños, según parece, pueden obligarse con voto al ingreso en religión.

2. Más aún: lo que uno puede hacer lícitamente no puede ser anulado por otro. Pero el voto de entrar en religión que hizo un niño o una niña puede ser revocado por sus padres o por su tutor, como puede verse en XX q.2 cap. *Puella*[26]. Luego no pueden, según parece, los niños y niñas, antes de cumplir los catorce años, hacer votos válidos.

3. Todavía más: a quienes ingresan en religión se les da un año de prueba, según la *Regla* de San Benito[27] y el *Segundo Estatuto* de Inocencio IV[28], para que el ensayo preceda a la obligación del voto. Luego parece ser ilícito el que los niños, antes del año de prueba, se obliguen con voto a abrazar la religión.

En cambio está el que lo que no se hizo debidamente es inválido, aunque nadie lo revoque. Pero el voto de una niña, aunque lo haya hecho antes de los años de la pubertad, es válido si en el término de un año no lo revocan sus padres, como consta en XX q.2 cap. *Puella*[29]. Luego lícita y válidamente pueden obligarse con voto los niños al ingreso en religión incluso antes de los años de la pubertad.

Solución. *Hay que decir:* Que, como consta por lo expuesto (a.7), hay dos clases de votos: los simples y los solemnes. Y porque la solemnidad del voto consiste, como ya se dijo (a.7), en cierta bendición y consagración espirituales conferidas por ministerio de la Iglesia, de ello se deduce que la solemnización del mismo es dispensable por la Iglesia. En cambio, el voto simple toma su eficacia de la deliberación con que el que lo hace decide obligarse. El hecho, pues, de que tal obligación carezca de firmeza puede ocurrir de dos maneras. En primer lugar, por la falta de razón, como es evidente en el caso de los furiosos y locos, que no pueden comprometerse con voto a cosa alguna mientras permanezca su enajenación mental. En segundo lugar, porque el que hace el voto depende de un superior, como antes se dijo (a.8). Ambas circunstancias se dan juntas en los niños que no han llegado a los años de la pubertad: porque no sólo carecen de la razón suficiente en la mayoría de los casos, sino que están, como es natural, bajo la custodia de sus padres o de los tutores, que hacen las veces de sus padres. Sus votos, por esta doble causa, no tienen fuerza obligatoria. Sin embargo, hay casos en que por disposición natural —la cual no depende de leyes humanas— se adelanta el uso de la razón, y de estos niños precoces se dice que son *capaces de malicia.* Sin embargo, no por esto están exentos en algo de la sumisión a sus padres exigida por la ley humana, que contempla únicamente los casos que ocurren más frecuentemente.

Hay que decir, por tanto, que si un niño o niña, antes de los años de la pubertad, todavía no tienen uso de razón, en modo alguno pueden obligarse con voto a hacer

26. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 20 q.2 can.2 *Puella:* RF 1,847. 27. *Reg. ad Mon.* c.68: ML 66,803. 28. Cf. BREMOND, *Bull. Ord. Praed.* Innocentius IV, diplom.74 anno 1244 die 17 iunii: I 144. 29. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 20, q.2 can.2 *Puella:* RF 1,847.

---

k. El religioso, sometido por la profesión a su prelado, puede emitir votos privados mientras no sea en contra de las leyes del propio Instituto o en contra de la voluntad expresa del propio prelado, pues cuando el religioso hace un voto privado, siempre se sobrentiende la condición de estar de acuerdo con estas instancias mencionadas.

algo. Pero, si llegan al uso de razón antes de los años de la pubertad, pueden, en lo que está de su parte, obligarse; si bien sus padres, bajo cuya tutela permanecen aún sumisos, pueden anular sus votos. Y, por más que uno sea capaz de malicia, no puede obligarse con voto solemne de religión antes de los años de la pubertad, porque así está establecido por la Iglesia[30], que atiende a lo que sucede en la mayoría de los casos. Pero una vez que han pasado los años de la pubertad, pueden ya obligarse con votos religiosos, simples o solemnes, aunque sea otra la voluntad de sus padres[l].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que esta objeción se refiere a los niños que no han llegado aún al uso de razón, cuyos votos, como hemos dicho (sol.), son inválidos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que los votos de quienes dependen de otros llevan una condición implícita, a saber: la de que no sean revocados por su superior. Según esto, son lícitos y válidos si se da tal condición, como ya queda dicho (a.8 ad 4).

3. *A la tercera hay que decir:* Que esta objeción se refiere al voto solemne que se hace en la profesión.

ARTÍCULO 10

¿Son dispensables los votos?

In Sent. 4 d.38 q.1 a.4 q.ª1.3

Objeciones por las que parece que en los votos no puede haber dispensa.

1. Es menos conmutar los votos que dispensarlos. Pero los votos no pueden conmutarse, según aquellas palabras del Lev 27,9-10: *Si alguien ofreciere con voto un animal de los que pueden sacrificarse al Señor, tal animal será sagrado, y no se podrá cambiar bueno por malo ni malo por bueno.* Luego mucho menos razón hay para que pueda darse dispensa en los votos.

2. Más aún: lo que es de ley natural y los preceptos divinos no pueden ser dispensados por los hombres; y en especial los preceptos de la primera tabla, que se ordenan directamente al amor de Dios, fin último de los mandamientos. Pero el cumplimiento de los votos es de ley natural; es también precepto de la ley humana, como consta por lo dicho anteriormente (a.3); y pertenece a los preceptos de la primera tabla por ser acto de latría. Luego en los votos no cabe dispensa.

3. Todavía más: el fundamento de la obligación de los votos es la fidelidad que el hombre debe a Dios, como antes dijimos. Pero de ésta nadie puede dispensar. Luego tampoco de los votos.

En cambio está el que parece tener mayor firmeza lo que procede de la voluntad común que lo que procede de la voluntad de una sola persona. Pero las leyes, que toman su fuerza de la voluntad común, pueden ser dispensadas por el hombre. Luego parece que también los votos pueden ser dispensados por el hombre.

Solución. *Hay que decir:* Que la dispensa del voto puede concebirse como dispensa en la observancia de una ley; y que, como antes se dijo (1-2 q.96 a.6; q.97 a.4), se legisla atendiendo a lo que es bueno en la mayoría de los casos. Pero, porque ocurre que hay casos excepcionales en que no lo es, por eso hubo necesidad de que alguien determinase que en este o aquel caso particular no obligaba la observancia de la ley. Esto y no otra cosa es, propiamente hablando, la dispensa de la ley, ya que, según parece, la dispensa importa una cierta distribución o aplicación proporcional de algo común a los casos particulares en sí comprendidos, del mismo modo que se habla de dispensar (o distribuir) el alimento a la familia.

Ahora bien: de manera similar, el que hace un voto se impone a sí mismo una ley obligándose a algo que de suyo y en la ma-

30. Cf. *Lib. sextum Decret. Bonifacii VIII,* l.3 tit.14 c.1 *Is qui:* RF 2,1050; GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 20 q.2 can.2 *Puella:* RF 1,847.

l. Estas últimas palabras: «Una vez llegados a la edad de la pubertad, pueden obligarse a la vida religiosa con voto simple o solemne sin el consentimiento paterno», se interpretan con voto de entrar en la vida religiosa o con los votos de la misma profesión religiosa, como se clarifica en la respuesta a la objeción tercera. En este artículo, como en el anterior, Santo Tomás protege la libertad en la que es preciso emitir un voto, teniendo en cuenta las leyes sociales, eclesiásticas y los derechos de los padres. Esto responde al contexto histórico de su tiempo, conflictivo, a veces, sobre el reclutamiento de vocaciones para el ministerio sacerdotal y para la vida religiosa.

yoría de los casos es bueno. Pero puede acontecer que en algún caso concreto sea del todo malo, inútil o impeditivo de un bien mayor, lo que sería contrario a la esencia del voto, como consta por lo antedicho (a.2). Es, por tanto, necesario que se determine que en tal caso no debe guardarse el voto. Si se declara de un modo absoluto la no obligación de un voto, decimos que hubo *dispensa;* mientras que si se sustituye una obligación por otra damos a esto el nombre de *conmutación* del voto. Luego es menos conmutar que dispensar un voto. Bien es verdad que la Iglesia puede lo uno y lo otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que al animal sacrificable, por el mismo hecho de ser ofrecido con voto se lo reputaba sagrado, como destinado al culto divino: tal era la razón por la que no se lo podía conmutar, como tampoco podría alguien ahora cambiar por algo mejor o peor la cosa prometida con voto una vez consagrada, por ejemplo un cáliz o una casa. En cambio, el animal no sacrificable, por no ser apto para la inmolación, podía y debía ser rescatado, conforme dice la ley en ese mismo pasaje (v.11ss). De igual modo, ahora también se pueden conmutar los votos, a no ser que lo impida la consagración.

2. *A la segunda hay que decir:* Que así como los hombres están obligados por derecho natural y por precepto divino a cumplir los votos, de igual modo y por lo mismo lo están a obedecer a la ley o mandato de los superiores. Y, a pesar de todo, cuando se dispensa de una ley humana, no se hace con la intención de desobedecerla, lo cual es ir contra la ley natural y el mandato divino, sino para que lo que en otros casos era ley, no lo sea en este caso. Así también, por la autoridad del superior que dispensa, lo que antes comprendía el voto ahora queda fuera de él, al declarar que en este caso no es materia apta del mismo. Así, pues, cuando el superior eclesiástico dispensa del voto, no dispensa de un precepto de derecho natural o divino, sino que fija el alcance de la obligación contraída por la deliberación humana, que, como tal, es incapaz de prever todas las circunstancias [ll].

3. *A la tercera hay que decir:* Que la fidelidad debida a Dios no obliga al hombre a poner por obra lo que como materia de voto es malo, inútil o impeditivo de un bien mayor. Tal es el objeto de la dispensa del voto, por lo que no es contraria a la fidelidad debida a Dios.

ARTÍCULO 11

¿Puede dispensarse el voto solemne de continencia?

In Sent. 4 d.38 q.1 a.4 q.ª1 ad 3

Objeciones por las que parece que puede dispensarse el voto solemne de continencia.

1. Una razón que justifica la dispensa del voto es el que resulte un obstáculo para conseguir un bien mayor, como antes se dijo (a.10). Pero el voto de continencia, incluso el solemne, puede ser obstáculo para un bien mayor, pues el bien común es superior en excelencia al bien de un solo individuo, y la continencia de uno puede impedir el bien de toda una multitud; por ejemplo, cuando el matrimonio entre personas que han hecho voto de castidad podría procurar la paz a la patria. Luego parece que puede dispensarse el voto de continencia.

2. Más aún: la latría es una virtud más noble que la castidad. Pero, si uno promete con voto un acto de latría, como el de ofrecer un sacrificio a Dios, puede obtener dispensa de este voto. Luego con mayor razón puede dispensarse el voto de continencia, que es acto de la castidad.

3. Y también: así como la observancia del voto de abstinencia puede convertirse en un peligro para la persona, otro tanto

ll. La dispensa y conmutación del voto simple y solemne, que no hay que confundir con su anulación, son actos de la autoridad de la Iglesia, recibida de Jesucristo (cf. II-II q.88 a.9); no es, pues, hermenéutica de un teólogo experto. Además, «la dispensa de un superior eclesiástico no atañe al precepto de derecho natural o divino, sino que se limita a dispensar la obligación contraída por una deliberación humana, que, como tal, no puede prever todas las circunstancias». En concreto, «la autoridad del superior dirime que una realidad no queda comprendida bajo el voto al faltar la materia apta para ello». En fin, la dispensa significa que «la fidelidad debida a Dios no llega a exigirnos el cumplimiento de una cosa que es mala, inútil o impeditiva de un bien mayor» (ad 3). En consecuencia, la dispensa, que requiere motivos y la autoridad de la Iglesia, no implica nada en contra de la ley o de su obligatoriedad. Pues la ley y el voto, en este caso, no es un bien en sí, sino un medio para conseguirlo; por eso, en casos particulares, puede convertirse en un obstáculo para el cumplimiento de la voluntad de Dios.

puede seguirse de la guarda del voto de continencia. Pero del voto de abstinencia puede dispensarse cuando se convierte en un peligro corporal para quien lo hace. Luego, por igual razón, puede haber también dispensa del voto de continencia.

4. Todavía más: lo mismo que en la profesión religiosa, de la que toman los votos su solemnidad, va implícito el voto de continencia, lo van también los votos de pobreza y obediencia. Pero en los votos de pobreza y obediencia puede haber dispensa, como lo evidencia el caso de los que, después de la profesión, son elevados al episcopado. Luego parece que cabe también la dispensa en el voto solemne de continencia.

En cambio está lo que se dice en el Eclo 26,20: *Todo lo que se diga es poco para lo que merece el alma continente.*

Además, en *Extra De statu monach.* [31], al final de la decretal *Cum ad monasterium,* leemos: *La renuncia a la propiedad, lo mismo que la guarda de la castidad, están tan estrechamente vinculadas a la regla monástica que ni el sumo pontífice puede conceder dispensa de ellas.*

Solución. *Hay que decir:* Que en el voto solemne de continencia pueden considerarse tres cosas: en primer lugar, la materia del voto, es decir, la propia continencia; en segundo lugar, la perpetuidad del voto: lo que significa que uno se compromete, al hacerlo, a la observancia perpetua de la continencia; y en tercer lugar, la misma solemnidad del voto. Así, pues, dicen algunos [32] que el voto solemne no se puede dispensar por razón de la propia continencia, con la que nada se puede comparar, como consta por la autoridad aducida [33]. Se basan algunos [34] para esto en que por la continencia el hombre triunfa de su enemigo doméstico, o en que por la continencia el hombre se configura perfectamente con Cristo en cuanto a la pureza de alma y cuerpo. Pero tales argumentos, al parecer, no son válidos. Pues los bienes del alma, tales como la contemplación y la oración, son muy superiores a los del cuerpo y nos asemejan más a Dios; y, a pesar de todo, puede haber dispensa en los votos de oración y de contemplación. Por tanto, no parece haber razón alguna para que no se pueda dispensar el voto de continencia si nos fijamos exclusivamente en su dignidad. Sobre todo, si se tiene en cuenta que el Apóstol (1 Cor 7,34) incita a la práctica de la continencia diciendo que *la mujer no casada piensa en las cosas de Dios,* pues el fin es superior a los medios que a él se ordenan. Por eso, otros [35] señalan la razón de ser de este hecho tomando como punto de partida la perpetuidad y universalidad de este voto. Dicen, según esto, que el voto de continencia no puede omitirse sin caer de lleno en el pecado contrario, lo que jamás en voto alguno es lícito. Pero esto es a todas luces falso, porque lo mismo que la cópula carnal es lo contrario a la continencia, el comer carne o beber vino es de igual modo contrario a la abstinencia, y, a pesar de todo, en los votos sobre esta materia puede haber dispensa.

Es por lo que a otros [36] les parece que el voto solemne de continencia puede dispensarse por alguna utilidad o necesidad comunes, como se demuestra con el ejemplo aducido de la pacificación de países mediante la celebración de un matrimonio.

Ahora bien: puesto que la decretal citada [37] dice expresamente que ni el sumo pontífice puede dispensar a los monjes de la guarda de la castidad, se ha de explicar, según parece, la cuestión de otra manera: porque, como queda dicho (a.10 ad 1) y leemos en Lev, últ., v.9-10,28ss: *Lo que una vez se consagró al Señor, no debe conmutarse luego, destinándolo a otros usos.* No puede, pues, ningún prelado eclesiástico hacer que lo consagrado pierda su consagración, ni aun tratándose de cosas inanimadas; por ejemplo, que un cáliz consagrado deje de estarlo mientras permanezca entero. En consecuencia, y con mucha más razón, no puede hacer un prelado que el hombre consagrado a Dios deje de estar consagrado mientras viva. Y es que la solemnidad del voto consiste en cierta consagración o bendición del

31. *Decret. Gregor. IX,* l.3 tit.35 c.6 *Cum ad monasterium:* RF 2,600. 32. GUILLERMO ALTISIOD., *Summa Aurea,* p.3 tr.7 c.1 q.5; tr.22 c.1 q.2; HUGO DE S. CARO, *In univ. Test,* super *Eccli.* 26,20; cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 4 d.38 a.2 q.3: QR 4,824; cf. JUAN TEUTÓN., *Glossa ordin. in Decretum,* p.2 causa 25 q.1 can.6 *Sunt quidam dicentes:* 2,1348a; RAIMUNDO DE PEÑAFORT, *Summa* l.1 tit.8 § 2 y § 9. 33. *Decret. Gregor. IX,* l.3 tit.35 c.6 *Cum ad monasterium:* RF 2,600. 34. GUILLERMO ALTISIOD., *Summa Aurea,* p.3 tr.7 c.1 q.5; tr.22 c.1 q.2; cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 4 d.38 a.3 q.3: QR 4,823. 35. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.38 a.6: BO 30,417. 36. ENRIQUE HOSTIENSE, *Summa,* l.3 rubr. *De voto et voti redemptione,* § 12.16. 37. *Decret. Gregor. IX,* l.3 tit.35 c.6 *Cum ad monasterium:* RF 2,600.

que lo hace, como antes se dijo (a.7). De donde se deduce que ningún prelado eclesiástico puede hacer que el que emitió un voto solemne se vea privado de aquello para lo que se le consagró; por ejemplo, que el que es sacerdote deje de serlo. Bien es verdad que el prelado puede, por algún motivo, privar a éste del ejercicio de su sacerdocio. Por una razón semejante, el papa no puede hacer que el que ha hecho la profesión religiosa deje de ser religioso, a pesar de que algunos juristas [38] dicen ignorantemente lo contrario.

Luego hay que tratar de descubrir si la continencia está esencialmente vinculada a aquello para lo que se solemniza el voto, porque, de no estarlo, puede darse la solemnidad de la consagración sin la obligación de la continencia, lo que no puede ocurrir si va esencialmente vinculada a aquello para lo cual se solemniza el voto. Ahora bien: la continencia obligatoria no está esencialmente vinculada a las órdenes sagradas sino porque así lo ha establecido la Iglesia. Por lo que parece que la Iglesia puede dispensar el voto de continencia solemnizado por la recepción de las órdenes sagradas. En cambio, la obligación de la continencia es esencial al estado religioso, por el que el hombre, consagrado totalmente al servicio de Dios, renuncia al siglo, lo cual resulta incompatible con el matrimonio, sobre el que pesa la necesidad de cuidar de la esposa, hijos, familia y de las cosas que para ello se requieren. De ahí aquellas palabras del Apóstol (1 Cor 7,33): *Quien tiene mujer se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer, y está dividido.* Por eso, el nombre de monje se deriva en griego de una palabra que significa *unidad,* por ser lo opuesto a la separación antes mencionada. En consecuencia, el voto solemnizado por la profesión religiosa no puede ser dispensado por la Iglesia [m]. Y la razón de ello nos la da la

38. VICENTE HISPANO y JUAN TEUTÓNICO, según BERNARDO DE PARMA, *Glossa ordin. in Decret. Gregor. IX,* l.3 tit.35 c.6 *Cum ad monasterium;* ALANO ÁNGLICO y otros, según RAIMUNDO DE PEÑAFORT, *Summa,* l.1 tit.8 § 9; HUGOCCIO DE FERRARA y BERNARDO DE BOLONIA, según ENRIQUE HOSTIENSE, *Summa,* l.4 rubr. *Qui clerici uel voventes matrimonium contrahere possunt,* § 5.

---

m. Santo Tomás, en el *Comentario a las Sentencias* (cf. IV *Sent.* d.38 q.1 a.4 q.ª1 ad 3), pensaba que la Iglesia, en ciertas ocasiones, por necesidad o utilidad pública, podía dispensar del voto solemne de continencia. No obstante, en la *Summa Theologiae* cambia de opinión, fundamentándose en la autoridad del *Decreto* de Inocencio III, citado en las *Decretales* del papa Gregorio IX. En el fondo, tal vez, Santo Tomás no cambió de pensamiento sólo por esta *Decretal,* que es posible ya conociera el Santo cuando comentó las *Sentencias,* sino porque evolucionó en su concepción de la naturaleza del voto solemne y del estado religioso hacia una doctrina más teológica, en contra de algunos juristas, como consta en el artículo. En fin, se trata de una cuestión relacionada con el constitutivo teológico de la solemnidad del voto. Santo Tomás comienza su argumentación en la *Summa Theologiae* negando valor a las argumentaciones con las que se quería probar en su tiempo tanto la posibilidad como la imposibilidad de dispensar el voto solemne de continencia; seguidamente, afirma con argumentos propios la imposibilidad de la dispensa de este voto por parte de la autoridad de la Iglesia, porque la materia de la continencia está esencialmente implicada en la solemnidad del voto, es decir, en la consagración que se recibe en la profesión religiosa; y esta implicación es de institución divina. No así en el caso de las órdenes sagradas, en donde la continencia es de institución eclesiástica. Este argumento, como afirma implícitamente el mismo Santo Tomás, vale para los otros votos religiosos solemnes, como los de pobreza y de obediencia, que es el supremo entre los tres. En definitiva, el religioso, por su profesión, pertenece a Dios, y los derechos de Dios son absolutos (cf. ad 2), de modo que la Iglesia no puede dispensar los votos solemnes del religioso, declarando no apta la materia que un día Dios consagró para sí. Por eso el religioso tampoco puede ser reducido al estado laical (cf. ad 1).

Sin embargo, actualmente la Iglesia dispensa también los votos solemnes, según la práctica admitida ya desde el papa Gregorio XIII. ¿Qué debemos pensar, entonces, sobre la argumentación de Santo Tomás? ¿Se puede seguir relacionando la noción de voto solemne con la consagración que recibe quien lo emite y con la naturaleza del estado religioso? En definitiva, la cuestión está en la noción de voto solemne, y como la Iglesia piensa que el voto solemne es el así reconocido por ella (CIC c.1192, 2), ¿no consistirá la dispensa del voto solemne por la Iglesia en la suspensión de sus efectos jurídicos? Es decir, la Iglesia dispensa de las obligaciones y derechos jurídicos inherentes al sacerdocio jerárquico y al estado religioso; pero no puede destruir ni el carácter sacerdotal ni la consagración religiosa, pues son dones imborrables de Dios. Así, pues, la Iglesia juzga de las realidades exteriores, pero no de las interiores; la Iglesia dispensa del signo eclesial, pero no de la consagración. Ahora bien, ¿se puede dispensar del signo sin dispensar de la consagración en el caso de la profesión religiosa? En el caso de las órdenes sagradas, sí; pero no en el caso de la profesión religiosa, pues la consagración del religioso implica esencialmente la continencia, la pobreza y la obediencia.

decretal[39]: *Porque la castidad,* dice, *está ligada a la regla monacal.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que a los peligros que amenazan en las cosas humanas hay que enfrentarse con medios humanos, y no con el empleo de las cosas divinas para usos humanos. Pero los religiosos profesos están muertos para el mundo y viven para Dios. Luego no hay que retraerlos a su vida humana con ocasión de un evento cualquiera.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el voto de continencia temporal se puede dispensar, al igual que el de oración o abstinencia temporal. Y que el hecho de que no pueda haber dispensa del voto de continencia solemnizado por la profesión religiosa no es porque se trate de un acto de castidad, sino porque, por la profesión religiosa, ha empezado a pertenecer a la latría.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el alimento se ordena directamente a la conservación de la persona, por lo que la abstinencia del mismo puede ponerla directamente en peligro. Según esta razón, pues, el voto de abstinencia es dispensable. Pero el coito no se ordena directamente a la conservación de la persona, sino de la especie. Por tanto, el abstenerse del coito por la continencia no pone en peligro a la persona. Y si, accidentalmente, de ella se deriva algún peligro, hay otros recursos; por ejemplo, la abstinencia u otros remedios corporales.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que el religioso hecho obispo, así como no queda absuelto del voto de continencia, no queda libre tampoco del de pobreza, ya que no debe tener nada como propio, sino como administrador de los bienes comunes de la Iglesia. Por lo mismo, no queda absuelto tampoco del voto de obediencia, aunque, por circunstancias especiales, no tiene obligación de obedecer si no tiene un superior. Otro tanto ocurre con el abad de un monasterio, que, a pesar de serlo, no queda absuelto del voto de obediencia.

En cuanto al texto en contra del Eclesiástico, se lo ha de entender en el sentido de que ni la fecundidad carnal ni ningún bien corporal merece ser comparado con la continencia, la cual figura en el apartado de bienes del alma, como dice San Agustín en el libro *De Sancta Virginitate*[40]. Por esto, con razón el texto habla del *alma continente,* no de la *carne continente.*

ARTÍCULO 12

¿Se requiere la autoridad del prelado para conmutar o dispensar los votos? [n]

Supra a.2 ad 3; *In Sent.* 4 d.38 q.1 a.4 q.ª4

Objeciones por las que parece que no se requiere la autoridad del prelado para la conmutación o dispensa de los votos.

1. Se puede entrar en religión sin la autorización de un prelado superior. Pero por el ingreso en religión queda uno absuelto de los votos hechos en el siglo, incluso del de peregrinar a Tierra Santa[41]. Luego la

39. *Decret. Gregor. IX,* l.3 tít.35 c.6 *Cum ad monasterium:* RF 2,600. 40. C.8: ML 40,400.
41. *Decret. Gregor. IX,* l.3 tit.34 c.4 *Scripturae:* RF 2,590.

Para justificar esta conducta actual de la Iglesia, pues no puede equivocarse en realidades fundamentales al estar asistida por el Espíritu Santo, hay que pensar en el deseo que tiene la Iglesia, como madre de todos los fieles, de subsanar situaciones personales irregulares, que nos hablan de fallos de prudencia a la hora de emitir el voto o a la hora de cumplirlo, los cuales colocan al religioso en una situación contraria al honor de Dios y al bien de la comunidad eclesial. Pero ¿no estará revalorizando la Iglesia actual más el celibato sacerdotal que el celibato monástico? De todos modos, la doctrina de Santo Tomás es densa y bien merecería la pena que nos detuviéramos más en su reflexión. Por lo demás, no olvidemos que cuando la Iglesia dispensa las cargas que imponen los votos por causa justa, no quiere decir que ellos no sean obligatorios, sino que subsana en el fuero externo una situación irregular, sin juzgar la responsabilidad en la conciencia de las personas afectadas, quienes tendrán que dar cuenta, como todos, de la propia vida a Dios Padre, rico en misericordia. El prelado es dispensador, no señor, de los dones de Dios; y la dispensa del prelado pudiera no excusar de pecado (cf. II-II q.88 a.12 ad 2).

n. En este artículo, como en el décimo, se excluyen los votos solemnes de los religiosos. En general, téngase en cuenta que tanto el que suplica la dispensa de un voto como el que la concede han de buscar el honor de Cristo y el bien de los fieles. Es importante advertir la conciencia que tiene Santo Tomás del estado religioso cuando escribe que el religioso muere a la vida pasada y se consagra al culto divino (cf. ad 1).

conmutación o dispensa de los votos puede darse sin la autorización de un prelado.

2. Más aún: parece ser que la dispensa consiste en determinar en qué circunstancias un voto no debe ser observado. Pero si tal determinación del prelado fuera desacertada, el que hizo el voto no queda, al parecer, libre del mismo, pues ningún prelado puede dispensar contraviniendo al precepto divino, que manda cumplir los votos, como antes se dijo (a.10 ad 2; a.11). De manera semejante, si alguien por sí y ante sí establece sin error en qué caso no debe cumplir un voto, parece que tal voto no le obliga, puesto que el voto no obliga, como antes se dijo (a.2 ad 2), cuando degenera en algo peor. Luego la dispensa del voto no requiere la autoridad de un prelado.

3. Todavía más: si la dispensa de los votos es una de las atribuciones del prelado, tal facultad de dispensar corresponde por igual a todos ellos. Pero no todos pueden dispensar de cualquier voto. Luego la facultad de dispensar los votos no forma parte de las atribuciones del prelado.

En cambio está el que tanto la ley como el voto obligan a hacer algo. Ahora bien: para dispensar de los preceptos de la ley se requiere la autoridad del superior, como ya se dijo (1-2 q.96 a.6; q.97 a.4). Luego, por la misma razón, también en la dispensa del voto.

Solución. *Hay que decir:* Que, según lo expuesto (a.2), el voto es la promesa hecha a Dios de algo que le es grato. Mas depende del arbitrio de aquel a quien se promete decidir qué es lo que en la promesa le resulta grato. Y como el prelado hace en la Iglesia las veces de Dios, síguese que en la conmutación o dispensa de los votos se requiere la autoridad del prelado para que determine, en nombre de Dios, qué es lo que a Dios le es acepto, según aquello de 2 Cor 2,10: *Pues también yo por amor a vosotros lo perdoné, haciendo las veces de Cristo.* Y dice clara y distintamente *por amor a vosotros,* porque toda dispensa pedida al prelado debe ser para honor de Cristo, cuyas veces hace el que dispensa, o para utilidad de la Iglesia, que es su cuerpo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que todos los otros votos tratan de la realización de algunas obras especiales, mientras que por la religión el hombre consagra su vida entera al servicio de Dios. Y por eso dice la decretal [42] que *no se considera culpable de haber quebrantado un voto al que conmuta un servicio temporal por la observancia perpetua de la religión.* Y, en último término, el que ingresa en religión no está obligado a cumplir los votos de ayunos, oraciones o cosas parecidas que hizo en el siglo, porque, al entrar en religión, murió a la vida pasada; aparte de que tales prácticas particulares tampoco se avienen con la vida religiosa y de que el peso de la religión es ya una carga lo bastante pesada para el hombre como para que convenga sobreañadir otras.

2. *A la segunda hay que decir:* Que algunos [43] dijeron que los prelados pueden dispensar de los votos a su gusto, porque en cualquier voto va implícita, condicionándolo, la voluntad del prelado superior, conforme a lo dicho (a.8 ad 1-4) de que en los votos de los súbditos, por ejemplo, los siervos o los hijos, se sobrentiende esta condición: *Si les parece bien a mi padre o a mi señor, o con tal de que no se opongan.* Y así, el súbdito podría hacer caso omiso del voto sin ningún remordimiento de conciencia, siempre que el prelado lo dispusiera.

Pero esta opinión se basa en un falso supuesto. Porque, habida cuenta de que la potestad espiritual del prelado —que no es dueño, sino administrador— le ha sido dada, como nos consta por 2 Cor 10,8, para edificar y no para destruir, del mismo modo que no puede mandar lo que de suyo desagrada a Dios, es decir, lo que es pecado, tampoco puede prohibir lo que de por sí es del agrado de Dios, es decir, los actos de virtud. Por tanto, el hombre puede hacer votos libremente.

Sin embargo, corresponde al buen juicio del prelado decidir qué es lo más virtuoso y acepto a Dios. Por esto, en los casos evidentes, la dispensa del prelado no excusaría de culpa; por ejemplo, si el prelado dispensase a uno del voto de ingresar en religión sin ninguna causa aparente. Pero si hay una causa aparente, por la que por lo menos resulta el caso dudoso, puede uno atenerse al juicio del prelado, que dispensa o conmuta. No debe uno, en cambio, ate-

42. *Decret. Gregor. IX,* l.3 tit.34 c.4 *Scripturae:* RF 2,590.

43. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.4 d.38 a.2 q.3; S. RAIMUNDO DE PEÑAFORT, *Summa,* l.1 tit.8 § 9; BERNARDO DE PARMA, *Glossa ordin. in Decret. Gregor. IX,* l.3 tit.35 c.6 *Cum ad monasterium.*

nerse al juicio propio, pues uno mismo no hace las veces de Dios, a no ser en el caso en que lo prometido con voto fuese manifiestamente ilícito, y no hubiese posibilidad de recurrir a tiempo al superior.

3. *A la tercera hay que decir* Que por hacer el sumo pontífice las veces de Cristo plenariamente en la Iglesia entera, tiene plenitud de potestad para dispensar todos los votos dispensables. En cambio, a los otros prelados les está encomendada la dispensa de los votos que se hacen comúnmente y necesitan frecuentemente dispensa, con el fin de que los hombres tengan a quien recurrir con facilidad, como son los votos de ir en peregrinación [44], de ayunar y otros por el estilo. Pero los votos mayores, por ejemplo, el de continencia y el de peregrinar a Tierra Santa [45], están reservados al sumo pontífice.

44. Cf. *Decret. Gregor. IX,* l.3 tit.34 c.1 *De peregrinationis:* RF 2,589.

45. Cf. *Decret. Gregor. IX,* l.3 tit.34 c.9 *Ex multa:* RF 2,594.

CUESTIÓN 89

El juramento [a]

A continuación trataremos de los actos exteriores de latría por los que los hombres usan algo divino (cf. q.84, introd.), ya sea un sacramento, ya el mismo nombre de Dios. Pero del uso que hacen de los sacramentos nos ocuparemos en la Tercera Parte de esta obra (q.60). Ahora vamos a tratar del empleo que hacemos del nombre de Dios. Los hombres emplean el nombre de Dios de tres maneras: en primer lugar, a modo de juramento, para dar mayor firmeza a sus propias palabras; en segundo lugar, a modo de conjuro, para persuadir a otros (q.90); y, por último, a modo de invocación, para orar o para alabarle (q.91). Por consiguiente, vamos a tratar primero del juramento. Sobre este tema formulamos diez preguntas:

1. ¿Qué es el juramento?—2. ¿Es lícito?—3. ¿Qué comitiva lleva consigo el juramento?—4. ¿De qué virtud es acto?—5. ¿Se lo debe desear y repetir a menudo como cosa útil y buena?—6. ¿Es ilícito jurar por las criaturas?—7. ¿Es obligatorio el juramento?—8. ¿Qué obligación es mayor: la del juramento o la del voto?—9. ¿Puede dispensarse el juramento?—10. ¿A quiénes y cuándo les es lícito jurar?

ARTÍCULO 1

¿Jurar es invocar a Dios como testigo?

In Sent. 3 d.39 a.1

Objeciones por las que parece que jurar no es poner a Dios por testigo.

1. Todo el que invoca la autoridad de la *Sagrada Escritura* pone por testigo a Dios, cuyas palabras se nos proponen en la *Sagrada Escritura.* Por consiguiente, si jurar es invocar como testigo a Dios, seguiríase que jura todo el que invoca la autoridad de la *Sagrada Escritura.* Pero esto segundo es falso. Luego también lo primero.

2. Más aún: por el hecho de que uno ponga a otro por testigo, nada le da. Pero quien jura por Dios da algo a Dios, conforme a lo que se lee en Mt 5,33: *Cumplirás al Señor tus juramentos;* y San Agustín [1] dice que *jurar es adjudicar a Dios el derecho a la verdad.* Luego jurar no es poner a Dios por testigo.

3. Todavía más: uno es el oficio del juez y otro el del testigo, como consta por lo

1. *Sem. ad popul,* serm.180 c.6: ML 38,975.

---

a. Con la cuestión 89 se inicia el tratado de los actos exteriores de la virtud de la Religión con los cuales se celebran los sacramentos y el nombre de Dios, en cuanto realidades divinas. Los sacramentos los estudia Santo Tomás en la *Tercera Parte,* como continuación del Verbo Encarnado, de quien son instrumentos separados. La celebración del nombre de Dios, como evocación de la presencia y la fuerza del Dios trascendente en la inmanencia de nuestra vida, lo estudia aquí. Es importante advertir cómo los sacramentos y la celebración del nombre de Dios son actos cultuales y, en consecuencia, actos también soteriológicos. De este modo se corrige la opinión de quienes pensaban que los sacramentos eran sólo medios de santificación y los actos de la religión eran solamente medios cultuales. La celebración del nombre de Dios, a modo de juramento, conjuro e invocación, realidades existentes en la vida de la Iglesia, ha de ser practicada en fidelidad al texto bíblico, que nos manda santificar el nombre de Dios o no tomar en vano su nombre (Segundo Precepto, cf. II-II q.122 a.3). El juramento es una realidad compleja, porque no sólo reconoce la autoridad soberana e infalible de Dios, lo cual es bueno, sino que también presupone una falta de confianza en el prójimo. Por eso se necesita la discreción para que el juramento sea, verdaderamente, un acto de la virtud de la Religión. Santo Tomás estudia, primero, la naturaleza entitativa del juramento (a.1); después, su naturaleza moral (a.2-4); y finalmente, considera algunas de sus circunstancias morales (a.5-10). El Doctor Angélico nos invita aquí, como en todo el Tratado de la Religión, a crecer en el espíritu religioso de nuestra vida.

antedicho (q.67.70). Pero a veces, al jurar, implora el hombre el juicio divino, según aquello del salmo 7,5: *Si a quienes me hacían bien hice mal, siga yo despojado de todo justamente en las garras de mi enemigo.* Luego jurar no es poner a Dios por testigo.

En cambio está lo que dice San Agustín en un sermón sobre el perjurio [2]: *¿Qué quiere decir «por Dios» sino que «Dios es testigo»?*

Solución. *Hay que decir:* Que, según las palabras del Apóstol (Heb 6,16), el juramento se ordena a la *confirmación.* Y que la confirmación en materias científicas es obra de la razón, partiendo de ciertos principios naturalmente conocidos e infaliblemente verdaderos. Pero los hechos particulares y contingentes de los hombres no pueden confirmarse con razones necesarias, y de ahí el que lo que se dice acerca de ellos suela acreditarse mediante testigos. Con eso y con todo, el testimonio humano no basta para confirmarlos por dos razones. La primera, por falta de veracidad en los hombres, ya que muchos de ellos mienten, según aquello del salmo 16,10: *Sus bocas dicen mentira.* La segunda, por falta de conocimiento: porque los hombres no pueden conocer las cosas futuras, ni los secretos del corazón, ni las cosas ausentes. De estas materias hablan, a pesar de todo, y conviene, para la buena marcha de los asuntos humanos, que se tenga acerca de ellas alguna certeza. De ahí el que fuese necesario recurrir al testimonio divino, ya que Dios ni puede mentir ni hay cosa alguna que ignore. Mas a poner a Dios por testigo es a lo que llamamos jurar, ya que ha prevalecido entre los hombres el derecho, por así decirlo, a que se tenga por verdad lo que se dice invocando el testimonio divino.

Ahora bien: el testimonio divino se alega en ocasiones para confirmar cosas presentes o pasadas, y esto es lo que recibe el nombre de juramento *asertorio.* Otras veces, en cambio, se lo aduce para asegurar algo futuro, y esto es a lo que llamamos juramento *promisorio.* Sin embargo, para las cosas necesarias o para lo que debe investigar la razón no se emplea el juramento: pues parecería ridículo que alguien, en una cuestión científica, quisiera demostrar sus tesis a base de juramentos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que una cosa es servirse del testimonio que Dios ya ha dado, lo que sucede cuando se cita un texto de la Sagrada Escritura, y otra es implorarlo como algo que en el futuro habrá de manifestarse. Esto último es lo que hacemos al jurar.

2. *A la segunda hay que decir:* Que decimos que alguien cumple los juramentos, o porque hace lo que ha jurado hacer, o porque, al poner a Dios por testigo, reconoce que Él lo sabe todo y que su verdad es infalible.

3. *A la tercera hay que decir:* Que se invoca el testimonio de alguien para que como testigo manifieste la verdad acerca de lo que se está diciendo. Ahora bien: Dios manifiesta esto de dos maneras. Primera, revelando sencillamente la verdad: ya sea por una inspiración interna, ya sea presentando el hecho sin ropaje alguno, al exhibir, por ejemplo, públicamente lo oculto. En segundo lugar, imponiendo un castigo a quien miente, y en este caso es a la vez juez y testigo, pues delata la mentira castigando al mentiroso.

Por eso son dos los modos de jurar. Uno, por la invocación del testimonio sin más, como cuando alguien dice: *pongo por testigo a Dios, hablo en presencia de Dios,* o, lo que es lo mismo, como dice San Agustín [3], *por Dios.* El otro modo de jurar es por *execración,* es decir, obligándose a sí mismo o algo suyo a sufrir un castigo de no ser verdad lo que se dice [b].

2. *Serm. ad popul.* serm.180 c.6: ML 38,975.

3. *Serm. ad popul.* serm.180 c.6: ML 38,975.

b. El juramento, en sí mismo, se divide en simple atestación (poner a Dios por testigo) y en juramento execratorio (poner a Dios por testigo y por juez), pues no puede ni engañarse ni engañarnos; además, puede manifestar la verdad, sea revelándola o descubriendo lo oculto, sea castigando al mentiroso. Ahora bien: la revelación y el castigo tendrán lugar, normalmente, en el juicio final (cf. II-II q.89 a.2 ad 3). Por otra parte, el juramento puede manifestarse, en cuanto a la materia, como asertorio (para confirmar la verdad de hechos presentes o pasados) y como promisorio (para confirmar la fidelidad sobre hechos futuros). En fin, jurar es poner a Dios por testigo, y su credibilidad descansa en el temor reverencial a Dios; quien no lo tiene no está capacitado para jurar cultualmente.

ARTÍCULO 2

¿Es lícito el juramento?

In Sent. 3 d.39 a.2 q.ª2; *In Mt.* 5; *In Heb.* 6 lect.4; *In Rom.* 1 lect.5; *De duob. praec.* c. de secundo praec.

Objeciones por las que parece que no es lícito jurar.

1. Nada de lo que se prohíbe en la ley divina es lícito. Pero el juramento se prohíbe en Mt 5,34: *Yo os digo: no juréis de ningún modo;* y en Sant 5,12 se nos dice: *Ante todo, hermanos míos, no juréis.* Luego el juramento es ilícito.

2. Más aún: parece que es ilícito lo que procede del mal, porque, como se dice en Mt 7,18: *No puede el árbol malo dar frutos buenos.* Pero el juramento procede del mal, porque en Mt 5,37 se nos manda: *Decid, pues, sí, sí; no, no: todo lo que va más allá de esto procede del mal.* Luego parece que el juramento es ilícito.

3. Todavía más: exigir una señal extraordinaria es tentar a Dios, lo que es totalmente ilícito, según aquello del Dt 6,16: *No tentarás al Señor, tu Dios.* Pero el que jura parece exigir una señal extraordinaria de la divina providencia al invocar el testimonio divino mediante una intervención evidente. Luego parece que el juramento es del todo ilícito.

En cambio está lo que se dice en Dt 6,13: *Temerás al Señor, tu Dios, y jurarás por su nombre.*

Solución. *Hay que decir:* Que nada impide el que una cosa sea de suyo buena y, a pesar de serlo, haga mal a quien no usa de ella convenientemente: como es bueno recibir la Eucaristía y, no obstante, conforme se nos dice en 1 Cor 11,29, quien la recibe indignamente *come y bebe su propia condenación.* Así, pues, en el asunto que ahora nos ocupa ha de afirmarse que el juramento es de suyo lícito y recomendable. Esto resulta evidente por su origen y su fin. Por su origen, porque el juramento procede de la fe, virtud por la cual los hombres creen que Dios está en posesión de la verdad infalible, del conocimiento y providencia universales. También por su fin: porque el del juramento es justificar a los hombres y poner término a sus controversias, como leemos en Heb 6,16.

Y, a pesar de todo, el juramento resulta perjudicial para algunos porque lo emplean mal, esto es, sin la debida necesidad y cautela. En efecto, da la impresión de que tiene poca reverencia a Dios quien por causa leve lo pone por testigo, lo que, por supuesto, no osaría hacer con un varón distinguido. Corre, por otra parte, el riesgo de caer en perjurio, ya que el hombre fácilmente peca de palabra, conforme a lo que leemos en Sant 3,2: *Si uno no peca de palabra es varón perfecto.* Por lo que también se dice en Eclo 23,9: *No se acostumbre tu boca a jurar, que en ello hay muchas caídas.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que San Jerónimo [4], en su comentario *Super Mt..*, escribe: *Has de considerar que nuestro Salvador no prohibió jurar por Dios, sino por el cielo y por la tierra; porque, como sabemos, los judíos tenían la pésima costumbre de jurar por las criaturas.* Bien es verdad que esta respuesta no nos basta, porque, a la prohibición de Mateo, Santiago añade (Sant 5,12): *Ni con cualquier otro juramento.*

Por tanto, hay que decir que, como escribe San Agustín en el libro *De Mendacio* [5]: *El Apóstol, al jurar en sus epístolas, nos indica cómo se ha de interpretar aquel texto: Os digo que no juréis generalmente: No vaya a suceder que, jurando, lleguéis a hacerlo con facilidad, de la facilidad paséis a la costumbre, y terminéis cayendo por tal costumbre en perjurio. Es por lo que no nos consta que el Apóstol haya jurado sino por escrito, donde una consideración más cauta evita la precipitación y ligereza de la lengua* [c].

2. *A la segunda hay que decir:* Que, como escribe San Agustín en el libro *De serm. Dom. in monte,* [6] si se te obliga a jurar, has

4. L.1 super 5,34: ML 26,40. 5. C.15: ML 40,507. 6. L.1 c.17: ML 34,1255.

c. Jesucristo prohíbe el juramento (cf. Mt 5,34), y también el apóstol Santiago (cf. 5,12). Ahora bien: considerando la conducta de Jesús (cf. Mt 26,63), de San Pablo (cf. Rom 1,9; 1 Cor 1,23) y la práctica de la Iglesia, sabemos que las palabras de Cristo han de ser interpretadas como el camino perfecto para el honor de Dios y la caballerosidad del hombre, aunque no todos pueden siempre cumplirlo. En consecuencia, hay que emplear el juramento sólo en casos de necesidad, y entonces con prudencia. En definitiva, la cuestión no es sólo condenar la frecuencia innecesaria del juramento, sino sobre todo aceptar el consejo neotestamentario, don de la gracia, frente a lo bueno, pero no perfecto, del Antiguo Testamento. Con todo, algunos herejes, como de costumbre, exageraron la verdad evangélica.

de saber que necesitas hacerlo por la desconfianza de aquellos a quienes tú quieres persuadir, desconfianza que, ciertamente, es un mal. Por eso el Señor no dijo: *Lo que pase de ahí es malo,* pues tú, que haces buen uso del juramento para persuadir a otro de lo que conviene, de hecho estás obrando bien; sino que dijo: *proviene del mal,* es decir, del mal de la persona por cuya desconfianza te ves obligado a jurar.

3. *A la tercera hay que decir:* Que quien jura no tienta a Dios: porque ni implora el auxilio divino inútil e innecesariamente ni, por otra parte, se expone a ningún peligro en el caso de que Dios no quiera de momento dar su testimonio. Tal testimonio tendrá su momento, sin duda alguna, en el tiempo futuro, cuando ilumine lo escondido entre tinieblas y descubra los propósitos de los corazones, como se lee en 1 Cor 4,5. Con él, a favor o en contra, debe contar todo el que jura.

ARTÍCULO 3

¿Se le asignan convenientemente al juramento sus tres compañeros: la justicia, el juicio y la verdad?

Infra q.98 a.1 ad 1; *In Sent.* 3 d.39 a.2 q.ª3; *In Mt.* 5; *De duob. praec.* c. de secundo praec.

Objeciones por las que parece que no se le asignan convenientemente al juramento sus tres compañeros: la justicia, el juicio y la verdad.

1. Dos cosas no deben considerarse diversas cuando una va incluida en la otra. Pero una de estas tres cosas está incluida en la otra, porque la verdad, conforme dice Tullo, es parte de la justicia, y el juicio, a su vez, como antes expusimos (q.60 a.1), es acto de la justicia. Luego no es conveniente la enumeración de los tres compañeros del juramento.

2. Más aún: para el juramento se requieren muchas otras cosas, por ejemplo, la devoción y la fe, por la que creamos que Dios lo sabe todo y que no puede mentir. Luego parece que es insuficiente el número de compañeros del juramento que aquí se propone.

3. Todavía más: estas tres cosas son requisitos indispensables en toda obra humana, pues nada se debe hacer en contra de la justicia, de la verdad o sin juicio, según aquello de 1 Tim 5,21: Nada hagas *sine praeiudicio,* esto es, sin *previo juicio.* Luego estas tres cosas no tienen por qué ir asociadas al juramento más que a los demás actos humanos.

En cambio está lo que se lee en Jer 4,2: *Jurarás —vive el Señor— con verdad, con juicio y con justicia,* texto que comenta San Jerónimo [7] con estas palabras: *Hay que advertir que el juramento lleva consigo esta comitiva: la verdad, el juicio y la justicia.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como anteriormente expusimos (a.2), el juramento sólo es bueno para quien usa bien de él. Mas para el buen uso del juramento se requieren dos condiciones. En primer lugar, que no se jure a la ligera, sino por causa necesaria y con discreción. Para eso se necesita el juicio, es decir, el discernimiento por parte de la persona que jura. En segundo lugar, y habida cuenta de lo que se avala por medio del juramento, la condición es que ni sea falso ni ilícito. Para esto se requieren la verdad, por la que uno confirma con juramento lo que es verdadero, y la justicia, por la cual corrobora lo que es lícito.

Carece, en cambio, de juicio el juramento *incauto;* de verdad, el *engañoso;* de justicia, el juramento *inicuo* o *ilícito* [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que, como acabamos de exponer (sol.), el significado aquí de la palabra juicio no es el de ejecución de la justicia, sino el de acto de discreción. Ni tampoco consideramos aquí la verdad como parte de la justicia, sino en cuanto que es condición del lenguaje.

2. *A la segunda hay que decir:* Que tanto la devoción como la fe, y todo cuanto se requiere para jurar como es debido, entendemos que se hallan incluidos en el juicio. Los otros dos requisitos pertenecen, como

7. *In Ierem.* l.1: ML 24,733.

d. Basándose en Jeremías, a través de un texto de San Jerónimo, Santo Tomás señala las tres propiedades del juramento virtuoso, es decir, que sea prudente, verdadero y justo. La prudencia o discernimiento implica la devoción de la persona y la necesidad del juramento; la verdad y la justicia se refieren a la materia del juramento. De esta manera se superan los dos peligros mayores del juramento: la frivolidad del hombre y la irreverencia de Dios.

acabamos de decir (sol.), a la materia sobre la que recae el juramento. Aunque no sería desacertado afirmar que la justicia se refiere a la causa por la que se jura.

3. *A la tercera hay que decir:* Que hay en el juramento un gran peligro: no tan sólo por parte de la grandeza de Dios, cuyo testimonio invocamos, sino también por la ligereza de la lengua humana, cuyas palabras reforzamos con el juramento. Por eso, estas dos cosas se requieren en el juramento más que en los demás actos humanos.

ARTÍCULO 4

¿El juramento es acto de religión o de latría?

Objeciones por las que parece que el juramento no es acto de religión o latría.

1. La materia de los actos de latría son cosas sagradas y divinas. Pero los juramentos se emplean para dirimir las controversias humanas, conforme dice el Apóstol (Heb 6,16). Luego el juramento no es acto de religión o latría.

2. Más aún: según dice Tulio[8], corresponde a la religión *dar culto a Dios.* Pero quien jura pone a Dios por testigo, mas no le da nada. Luego el jurar no es acto de religión.

3. Todavía más: el fin de la religión o latría es reverenciar a Dios. Pero el fin con que se jura no es ése, sino más bien confirmar lo que se dice. Luego el juramento no es acto de religión.

En cambio está lo que se dice en Dt 6,13: *Temerás al Señor, tu Dios, a Él solo servirás y jurarás por su nombre.* Pero se habla en este texto de deberes de latría. Luego el jurar es acto de latría.

Solución. *Hay que decir:* Que, como consta por lo antedicho (a.1), el que jura invoca el testimonio divino para confirmar lo que dice. Pero nada se confirma si no es por algo más cierto y seguro. Luego, por el mismo hecho de jurar por Dios, el hombre declara pública y libremente que se trata de un ser superior, puesto que es indefectible su verdad y universal su conocimiento, y así, de alguna manera, honra a Dios. De ahí también el que el Apóstol diga (Heb 6,16) que *los hombres juran por quienes son mayores que ellos.* Y San Jerónimo, en el comentario *Super Mt.*[9], afirma que *el que jura venera o ama a la persona por quien jura.* El Filósofo dice también en el I *Metaphys.*[10] que *el juramento es honorabilísimo.* Pero el reverenciar a Dios es acto propio de la religión o latría. Luego es evidente que el juramento es acto de religión o latría[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en el juramento hemos de considerar dos cosas, a saber: el testimonio que se alega, y esto es lo que tiene de divino; y aquello sobre lo que recae tal testimonio o que hace necesario el que se aduzca, lo cual constituye su elemento humano. Pertenece, pues, el juramento a la religión por razón de lo primero, no por razón de lo segundo.

2. *A la segunda hay que decir:* Que por el mismo hecho de poner por testigo a Dios, a modo de juramento, confesamos su superioridad, cosa que tiene que ver con la reverencia a Dios. Con esto, pues, damos algo a Dios: le damos honor y reverencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Que todo cuanto hacemos debemos hacerlo en honor de Dios. Por tanto, nada impide que con lo mismo con que intentamos que se convenzan los hombres de la verdad de una cosa, al mismo tiempo reverenciemos a Dios. Pues nosotros debemos honrar a Dios de tal manera con nuestras acciones, que ellas redunden en utilidad del prójimo: ya que Dios obra también para su gloria y nuestra utilidad.

ARTÍCULO 5

¿El juramento debe ser deseado y frecuentado como útil y bueno?

In Sent. 3 d.39 a.2 q.ª1; *In Mt.* 5

Objeciones por las que parece que el juramento no debe ser deseado y repetido con frecuencia como útil y bueno.

1. Lo mismo el voto que el juramento son actos de latría. Pero hacer una cosa con

8. *Rhet.* 1.2 c.53: DD 1,165. 9. L.1 super 5,34: ML 26,40. 10. C.3 n.5 (BK 983b33): *S.* TH., lect.4.

e. Como el juramento es un acto cultual, es preciso no utilizarlo fuera del contexto creyente, sustituyéndolo, en su caso, por la promesa o la declaración.

voto es más laudable y meritorio, por ser el voto, como antes se dijo (q.83 a.5), acto de latría. Luego, por igual razón, hacer o decir algo con juramento es más laudable. Por tanto, el juramento ha de ser deseado como algo de suyo bueno.

2. Más aún: San Jerónimo, en su comentario *Super Mt.* [11], dice que *quien jura da prueba de veneración y amor a la persona por quien jura.* Pero el venerar y amar a Dios es deseable como algo de suyo bueno. Luego también lo es el juramento.

3. Todavía más: el juramento se ordena a confirmar y certificar una verdad. Pero que el hombre corrobore lo que dice es bueno. Luego el juramento debe ser deseado como bueno.

En cambio está lo que se dice en Eclo 23,12: *El hombre que jura mucho se llenará de iniquidad.* Y San Agustín escribe en el libro *De Mendacio* [12]: *El precepto del Señor prohibiendo el juramento fue dado para que, en lo que está de tu parte, no lo desees: para que no apetezcas con placer el juramento como si se tratase de algún bien.*

Solución. *Hay que decir:* Que lo que únicamente se busca como remedio de una enfermedad o defecto no entra en la cuenta de los bienes deseables por sí mismos, sino en la de las cosas necesarias, como lo evidencia el caso de las medicinas, a las que se acude para combatir la enfermedad. Ahora bien: se requiere el juramento para sanar de un defecto, a saber: de la falta de fe de un hombre en las palabras de otro. Y, en consecuencia, el juramento no debe contarse entre las cosas deseables por sí mismas, sino entre las necesarias para esta vida, de las que usa indebidamente todo aquel que traspasa las fronteras de lo necesario. De ahí las palabras de San Agustín en el libro *De serm. Dom. in monte* [13]: *Quien se hace cargo de que el juramento no debe ser catalogado en el grupo de los bienes, esto es, entre las cosas deseables por sí mismas, éste se resiste cuanto puede a usarlo, a no ser que la necesidad le obligue a hacerlo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que una es la condición del voto y otra la del juramento. Pues por el voto ordenamos algo al honor de Dios, y de ahí el que por esto mismo se convierta en acto de religión. En el juramento, por el contrario, la reverencia debida al nombre de Dios se emplea para confirmar lo prometido. Y, en consecuencia, lo que se afirma con juramento no se convierte por ello en acto de religión; pues los actos morales se especifican por el fin [f].

2. *A la segunda hay que decir:* Que quien jura trata, sin duda, con veneración y amor a la persona por quien jura; pero no ordena su juramento a demostrarle que lo ama o que lo venera, sino a alguna otra cosa necesaria para la vida presente.

3. *A la tercera hay que decir:* Que así como la medicina es útil para la salud y, sin embargo, cuanto es más fuerte, tanto es más nociva si no se usa como es debido, así también el juramento sirve para dar firmeza, y es tanto más peligroso, si no se lo emplea debidamente, cuanto más respeto exige. Porque, como se dice en Eclo 23,13.14: *Si alguien deja frustrado a su hermano,* esto es, si lo engaña, *su delito pesará sobre él; y si disimula,* jurando, por ejemplo, en falso, con simulación, *peca doblemente,* porque, como dice San Agustín [14]: *La equidad simulada es doble iniquidad;* y *si jura en vano,* esto es, sin la debida causa o necesidad, *no será justificado.*

ARTÍCULO 6

¿Es lícito jurar por las criaturas?

In Sent. 3 d.39 a.1 expos. text.; *In Mt.* 5; *In Heb.* 6 lect.4; *De duob. praec.* c. de sec. praec.

Objeciones por las que parece que no es lícito jurar por las criaturas.

1. Leemos en Mt 5,34ss: *Yo os digo que no juréis de ninguna manera: ni por el cielo, ni por la tierra, ni por Jerusalén, ni por vuestra cabeza;* exponiendo lo cual San Jerónimo [15] escribe: *Considera que el Salvador no prohíbe aquí, según parece, el que se jure por Dios, sino el jurar por el cielo, por la tierra, etc.*

2. Más aún: sólo la culpa merece castigo. Pero se impone un castigo al que jura por las criaturas, pues se nos dice en XXII q.1 [16]: *El clérigo que jura por una criatura debe*

11. L.1 super 5,34: ML 26,40. 12. C.15: ML 40,507. 13. L.1 c.17: ML 34,1255. 14. *Enarr. in Psal.* ps.30 super vers.7: ML 36,765. 15. *In Mt.* l.1 super 5,34: ML 26,41. 16. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 22 q.1 can.9 *Clericum:* RF 1,863.

f. Es importante hacer notar la diferencia entre el voto y el juramento en referencia a la cuestión tratada en este artículo.

ser reprendido muy duramente; si persistiese en el vicio, que se le excomulgue. Luego es ilícito jurar por las criaturas.

3. Todavía más: el juramento es acto de latría, como antes se dijo (a.4). Pero el culto de latría no se debe a ninguna criatura, como consta por lo escrito en Rom 1,23ss. Luego no es lícito jurar por las criaturas.

En cambio está el que José, como se lee en Gén 42,15-16, juró por la salud del faraón. Se acostumbra igualmente a jurar por el Evangelio, por las reliquias y por los santos.

Solución. *Hay que decir:* Que, como se expuso anteriormente (a.1 ad 3), son dos las clases de juramento. Una, la del que se hace por el simple testimonio, esto es, por el mero hecho de invocar a Dios poniéndolo por testigo. Este juramento, lo mismo que la fe, se apoya en la verdad divina. La fe, en efecto, recae directa y principalmente sobre Dios, que es la verdad misma, y, secundariamente, sobre las criaturas, en las que resplandece la verdad divina, como antes se dijo (q.1 a.1). De la misma manera, el juramento se refiere principalmente al mismo Dios, cuyo testimonio se invoca; aunque, secundariamente, se jura por algunas criaturas, no por lo que son en sí, sino en cuanto que en ellas se manifiesta la verdad divina. Así, juramos por el Evangelio, es decir, por Dios, cuya verdad en él se manifiesta, y por los santos, que creyeron esta verdad y la pusieron por obra.

El otro modo de jurar es por execración. En este juramento se hace intervenir a alguna criatura, como para que recaiga sobre ella el juicio divino. Suele así el hombre jurar por su cabeza, por sus hijos o por cualquier otra cosa que ama. Incluso el Apóstol juró de esta manera diciendo (2 Cor 1,7): *Yo pongo a Dios por testigo sobre mi alma.* El hecho de que José hubiera jurado por la salud del faraón se puede entender de uno y otro modo: o a manera de execración, como si comprometiese con ello ante Dios la salud del mismo, o a modo de testimonio, invocando, por así decirlo, la verdad de la justicia divina, para cuya ejecución se nombra a los príncipes de la tierra[g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el Señor prohibió jurar por las criaturas de tal forma que con ello se les tributaba el honor debido a Dios. Por lo que allí mismo añade San Jerónimo[17] que *los judíos, jurando por los ángeles y otros seres parecidos, veneraban a las criaturas con honor divino.*

Por esta misma razón se imponen penas canónicas[18] al clérigo que jura por las criaturas, lo cual es blasfemia de infidelidad. Por eso en el capítulo siguiente leemos: *Si alguien jura por los cabellos de Dios o por su cabeza, o de cualquier otro modo blasfema contra Dios, si ha recibido alguna orden eclesiástica, que se le deponga.*

2. Esto es ya una buena respuesta a la segunda objeción.

3. *A la tercera hay que decir:* Que se da culto de latría a aquel cuyo testimonio invocamos al jurar. Por esto se nos manda en Ex 23,13: *No juréis por el nombre de dioses extraños.* Pero no se tributa culto de latría a las criaturas que se mencionan en el juramento según los modos antes explicados (sol.).

ARTÍCULO 7

¿Es obligatorio el juramento?

In Sent. 3 d.39 a.3 q.ª1.2; *Quodl.* 12 q.14 a.2; *Quodl* 3 q.5 a.24; *Quodl.* 5 q.13a.2

Objeciones por las que parece que el juramento carece de fuerza obligatoria.

1. Se emplea el juramento para confirmar la verdad de lo que se dice. Pero cuando una persona dice algo hablando del tiempo futuro, dice la verdad, aunque luego no suceda lo que dijo; y así, por ejemplo, San Pablo, a pesar de no haber ido a Corinto como había prometido (1 Cor 16,5), no mintió, como nos consta por lo que él afirma (2 Cor 1,15). Luego, según parece, el juramento no es obligatorio.

17. *In Mt.* 1.1 super 5,34: ML 26,41.

18. Cf. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 22 q.1 can.10 *Si quis per capillum:* RF 1,863.

g. Es posible jurar por las criaturas, pero siempre secundariamente (la criatura no puede recibir el honor debido sólo a Dios), en cuanto que en las criaturas se manifiesta la verdad divina (juramento de simple atestación), o en cuanto que en ellas se ha de manifestar también el juicio divino (juramento de execración). En principio, el juramento implica, en primer lugar, invocar directa o indirectamente el testimonio de Dios.

2. Más aún: Como se dice en *Praedicamentis*[19], la virtud no es contraria a la virtud. Ahora bien: aunque el juramento es acto de virtud, conforme a lo dicho (a.4), podría resultar a veces contrario a ella o impedimento de la misma el cumplirlo; por ejemplo, si uno jura que cometerá un pecado o que dejará de practicar algún acto de virtud. Luego el juramento no siempre es obligatorio.

3. Además, a veces uno, contra su voluntad, es obligado a prometer algo bajo juramento. Pero tales personas son absueltas de las ligaduras de su juramento por los romanos pontífices, conforme a lo que leemos[20] en *Extra, de iureiurando cap. Verum in ea quaestione,* etc. Luego el juramento no siempre es obligatorio.

4. Todavía más: nadie puede ser obligado a dos cosas opuestas entre sí. Pero en algún caso hay oposición entre lo que intenta el que jura y lo que desea la persona a quien se hace el juramento. Luego el juramento no siempre puede ser obligatorio.

En cambio está lo que se dice (Mt 5,33): *Cumplirás al Señor tus juramentos.*

Solución. *Hay que decir:* Que la obligación se refiere a cosas que se han de hacer o que se han de omitir. Por lo que no parece que tenga nada que ver con el juramento asertorio, que se refiere al presente o al pasado; ni tampoco con el juramento sobre cosas cuya ejecución depende de otras causas: como si se afirma con juramento que mañana va a llover; sino únicamente con aquello que el que jura ha de cumplir. Pero así como el juramento asertorio, que versa sobre lo pasado o lo presente, debe atenerse a la verdad, otro tanto hay que decir del juramento sobre lo que hemos de hacer en el futuro. Por lo que uno y otro juramento, aunque de diverso modo, implica cierta obligatoriedad. Porque, en el juramento acerca de lo pasado o presente, la obligación recae no sobre las cosas que pasaron o que pasan, sino sobre el acto mismo de jurar, o sea, sobre el que se jure lo que es verdad o lo fue. Por el contrario, en el juramento acerca de lo que se va a hacer, la obligación recae sobre lo que se aseguró con juramento. La persona, según esto, está obligada a verificar lo que juró: de no ser así, carecería de verdad su juramento.

Y si la cosa es de tal condición que no cae dentro de sus posibilidades, hay un fallo en el juicio por falta de juicio discrecional; a no ser, tal vez, que lo que era posible cuando se juró, por un imprevisto ahora resulte imposible: por ejemplo, cuando una persona juró que habría de pagar una cantidad de dinero que más tarde le sustraen violentamente o le roban. En este caso parece que está dispensada de cumplir el juramento, aun cuando queda obligada a hacer lo que pueda, lo mismo que antes dijimos al hablar de la obligación del voto (q.88 a.3 ad 20).

Pero si la cosa puede, mas no debe ponerse por obra, o porque es de suyo mala o porque impide hacer el bien, el juramento falla en este caso por defecto de justicia. De ahí el que no deba cumplirse lo que se juró si se trata de un pecado o de algo impeditivo del bien, ya que en uno y otro supuesto *se pondrían las cosas peor*[21].

Se ha de decir, por consiguiente, que quien jura que ha de hacer alguna cosa queda obligado a cumplir lo que ha jurado para dejar a salvo la verdad; pero siempre en el supuesto de que el juramento vaya acompañado de las otras dos condiciones, es decir, del juicio y de la justicia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que una cosa es la simple manifestación oral y otra el juramento, en el que se invoca el testimonio divino. Basta, en efecto, para la verdad de la simple manifestación oral con que uno exprese lo que se propone hacer, porque ya esto es verdadero en su causa, es decir, en el propósito del que lo hace. El juramento, en cambio, no debe emplearse a no ser en las cosas de que uno está firmemente convencido. Por lo que, si el hombre se sirve del juramento por el respeto que le merece el testimonio divino que invoca, queda con la obligación de procurar, en lo que esté de su parte, que se verifique lo jurado, a no ser cuando con esto se ponen las cosas peor, conforme a lo que hemos dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Que el juramento puede poner las cosas peor de dos maneras. La primera, porque hay fallos ya desde el principio. Y esto, o bien por tratarse de algo malo en sí mismo, como sucede cuando uno jura cometer un adulterio, o bien porque ello impide realizar un

19. ARISTÓTELES, c.8 n.22 (BK 13a37). 20. *Decret. Gregor. IX,* l.2 tit.24 c.15 *Verum in ea:* RF 2,364. 21. Cf. BEDA, *Homiliae,* l.2 hom.20 *In decoll. S. lo. Bapt.:* ML 94,239.

bien mayor, como es el caso del que jura que no entrará en religión, que no se hará clérigo, que no aceptará una prelacía ni aun en el caso en que convenga aceptarla, o cosas por el estilo. Tales juramentos, como es lógico, son desde el principio ilícitos, aunque por razones diferentes. Porque si uno jura que ha de cometer un pecado, peca al hacer el juramento y al cumplirlo. En cambio, si jura que no ha de realizar un bien mayor, que no está, por otra parte, obligado a realizar, peca, ciertamente, en cuanto que obstaculiza la acción del Espíritu Santo, que es quien nos inspira el buen propósito; sin embargo, no peca cumpliéndolo, aunque obra mucho mejor si no lo cumple.

La segunda manera de ponerse peor las cosas es por razón de alguna novedad con la que no se contaba, como en el caso de Herodes, que juró dar a una joven bailarina todo cuanto le pidiese (Mt 14,7). Tal juramento, en efecto, podía ser lícito en un principio, supuesta la condición necesaria de que le pidiesen lo que lícitamente podría dar; su cumplimiento, en todo caso, fue ilícito. De ahí lo que dice San Ambrosio en el I *De Officiis*[22]: *Va en contra del deber, en ocasiones, el que se cumpla lo que se prometió con juramento, como en el caso de Herodes, que dio muerte a San Juan por no desdecirse de lo prometido.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que en el juramento arrancado por la fuerza la obligación es doble[h]. Una, la que se contrae con la persona a quien se hace la promesa: obligación que desaparece por razón de la coacción, pues quien hace a otro violencia merece en pago que no se le cumpla lo que se le ha prometido. Otra, la obligación para con Dios, que le obliga a uno a cumplir lo que prometió en su nombre. Esta mantiene su fuerza en el foro de la conciencia, ya que es preferible soportar un daño temporal a la violación del juramento. No obstante, se puede reclamar en juicio lo que se ha pagado, o denunciar el caso al superior, aunque se haya jurado lo contrario, porque en casos como éste el juramento pondría las cosas peor, ya que iría contra la justicia pública. Y, en efecto, los romanos pontífices han dispensado a los hombres esta clase de juramentos, no como si, al hacerlo, decretasen la no obligatoriedad de los mismos, sino para liberarlos por justa causa de tales obligaciones.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que cuando no es una misma la intención de quien jura y la de aquel a favor del cual se jura, en caso de que haya dolo por parte del primero, lo jurado ha de cumplirse conforme al sano criterio del segundo[i]. De ahí lo que dice San Isidoro[23]: *Sea cual fuere la astucia en las palabras con las que se jura, Dios, en todo caso, testigo de lo que hay en la conciencia, lo toma en el sentido que le da la persona a quien se jura.* Y es evidente que se trata en este texto del juramento doloso por lo que aquí se nos dice a continuación: *Se hace doblemente reo quien, por una parte, toma el nombre de Dios en vano, y por otra, engaña con astucia al prójimo.*

Si, por el contrario, el que jura no obra dolosamente, quedará obligado conforme a la intención con que juró. Es por lo que, a este propósito, dice San Gregorio en el libro XXVI *Moral.: El oído humano juzga de las palabras conforme a lo que suena al exterior; los juicios divinos, en cambio, oyen los sonidos exteriores tal como se encuentran en nuestro interior.*

ARTÍCULO 8

¿Es mayor la obligación del juramento que la del voto?

Objeciones por las que parece que la obligación del juramento es mayor que la del voto.

22. C.50: ML 16,108. 23. *Sent.* l.2 c.31: ML 83,634.

h. Santo Tomás distingue en este caso una doble fuente de obligatoriedad: por parte del que jura y por parte de Dios, a quien se toma como testigo. La primera, al haber coacción, desaparece; la segunda permanece en el foro de la conciencia, ya que es preferible cualquier daño temporal a la violación del juramento. No obstante, es deseable obtener la dispensa o conmutación del juramento, en cuanto a sus cargas, por una causa justa. El *Derecho canónico* es más expedito a este respecto cuando afirma: «El juramento arrancado por dolo, violencia o miedo grave es nulo *ipso iure*» (can. 1200, 2). En el contexto teológico de Santo Tomás, considerando el juramento como acto de la virtud de la Religión, se trata de defender la reverencia de Dios, pues se presuponía que la violencia se refiere a las consecuencias onerosas del juramento, no al mismo acto de poner a Dios por testigo (cf. II-II, q.98 a.3 ad 1).

i. A este respecto existe conformidad entre la doctrina de Santo Tomás, basada en San Isidoro, y la decisión del *Código de Derecho Canónico* (can. 1204).

1. El voto es una simple promesa. Ahora bien: el juramento añade a la promesa el testimonio divino. Luego es mayor la obligación del juramento que la del voto.

2. Más aún: ordinariamente lo más débil se confirma con lo más fuerte. Pero el voto se confirma a veces con juramento. Luego el juramento es más fuerte que el voto.

3. Todavía más: la obligación del voto tiene por causa la deliberación de nuestro espíritu, como antes se dijo (q.88 a.1). Pero la causa de donde proviene el que obligue el juramento es la verdad divina, cuyo testimonio en él se invoca. Luego, habida cuenta de que la verdad divina es más que la deliberación humana, parece que en el juramento hay más fuerza obligatoria que en el voto.

En cambio está el que por el voto contraemos una obligación para con Dios; por el juramento, a veces, la obligación es de hombre a hombre. Ahora bien: es mayor la obligación del hombre para con Dios que para con los hombres. Luego es mayor la obligación del voto que la del juramento.

Solución. *Hay que decir:* Que una y otra obligación, la del voto y la del juramento, tienen por causa, aunque de manera diferente, algo divino: pues la causa de la obligación del voto es la fidelidad que debemos a Dios y nos lleva a cumplir, de hecho, la promesa que le hicimos. La causa, en cambio, de la obligatoriedad del voto es la reverencia que le debemos y por la que, en conciencia, nos comprometemos a verificar lo prometido en su nombre. Pero toda infidelidad implica irreverencia, aunque no toda irreverencia suponga infidelidad, y, de hecho, la infidelidad del súbdito a su señor es, al parecer, la mayor irreverencia. Por tanto, el voto, por su misma naturaleza, tiene más fuerza obligatoria que el juramento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el voto no es una promesa cualquiera, sino una promesa hecha a Dios, y que ser infiel a Dios es una falta gravísima.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el juramento no se añade al voto, como si se tratase de algo más firme, sino para obtener, mediante dos cosas inmutables (Heb 6,18), una firmeza mayor.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la resolución del espíritu da firmeza al voto en lo que depende de la persona que lo hace; pero la causa principal de su firmeza es Dios, que es a quien se ofrece el voto.

ARTÍCULO 9

¿Puede alguien dispensar del juramento?

Objeciones por las que parece que nadie puede dispensar del juramento.

1. Así como se requiere que haya verdad en el juramento asertorio —que versa sobre lo pasado y lo presente—, otro tanto hay que decir del juramento promisorio en lo referente al futuro. Pero nadie puede dispensar a otro de la obligación de no jurar en falso sobre lo ya pasado o lo presente. Luego tampoco nadie puede dispensarle de la obligación de realizar lo que, con juramento, prometió cumplir en el futuro.

2. Más aún: lo que se busca con el juramento promisorio es la utilidad de aquel a quien se hace la promesa. Pero ni siquiera él, según parece, puede quitarle parte de su obligatoriedad, porque esto sería obrar contra la reverencia a Dios debida. Luego mucha menos razón habrá para que lo dispense otro.

3. Todavía más: como antes se dijo (q.88 a.12 ad 3), cualquier obispo puede dispensar de los votos, excepción hecha de algunos que están reservados exclusivamente al papa. Luego, por igual razón, en el juramento, si fuera dispensable, cualquier obispo podría dispensarlo. Pero esto parece estar en contra del derecho [24]. Luego, al parecer, en el juramento no hay dispensa posible.

En cambio está el que es mayor la obligación del voto que la del juramento, como acabamos de decir (a.8). Pero en el voto puede haber dispensa. Luego también en el juramento.

Solución. *Hay que decir:* Que, como antes expusimos (q.88 a.10), la causa de la necesidad de la dispensa, tanto de la ley como del voto, es que lo que considerado en sí o en general es bueno y útil, en un caso particular puede resultar inmoral y nocivo,

24. Cf. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 15 q.6 can.2 *Auctoritatem:* RF 1,755; cf. *Decret. Gregor. IX,* l.2 tit.24 c.8 *Si vero aliquis:* RF 2,361.

y una cosa así no puede ser materia ni de la ley ni del voto. Pero todo lo inmoral y nocivo está reñido con las condiciones que requiere el juramento, ya que si es inmoral, se opone a la justicia, y si nocivo, se opone al juicio. Luego por la misma razón cabe dispensar también del juramento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la dispensa del juramento no se extiende hasta el extremo de poder obrar contra el juramento mismo [j]. El alcance de la dispensa es menor: se reduce a determinar que lo que antes era materia del juramento ha dejado de serlo, como algo que ya no es materia apta del mismo, lo mismo que se dijo antes al tratar del voto (q.88 a.10 ad 2). Por lo que toca a la materia del juramento asertorio, al referirse éste al pasado o al presente ha adquirido cierta necesidad y se ha hecho inmutable. Por eso la dispensa en él no puede referirse a la materia, sino al acto mismo de jurar, por lo que en este caso resultaría directamente contraria al precepto divino. En cambio, la materia del juramento promisorio es algo futuro, que puede cambiar, y esto hasta tal punto que, en casos particulares, puede convertirse en ilícita o nociva y, por consiguiente, en materia indebida del mismo. De ahí el que pueda dispensarse en el juramento promisorio, por el hecho de que tal dispensa dice relación a la materia del mismo, y no se opone al precepto divino sobre la observancia del juramento.

2. *A la segunda hay que decir:* Que una persona puede prometer alguna cosa a otra bajo juramento de dos modos. Primeramente, como si el objeto de su promesa pudiera resultarle provechoso: por ejemplo, si le promete bajo juramento que se va a poner a su servicio o que le dará dinero. En este caso, puede dispensar de tal promesa el beneficiario de la misma, por entenderse que se cumple lo que se le prometió cuando se obra conforme a su voluntad. De otro modo, promete un hombre a otro cosas cuyo objeto es el honor de Dios o la utilidad de un tercero, como en el caso en que se le promete a uno con juramento entrar en religión o hacer alguna obra de misericordia. En tal caso, la persona a quien tal promesa se hace no puede dispensar de ella a quien la hizo, porque el principal destinatario de la misma no es otra persona, sino Dios, a no ser que medie esta condición: Si así le parece bien a aquel a quien hago esta promesa, o algo por el estilo.

3. *A la tercera hay que decir:* Que a veces el objeto del juramento promisorio se opone manifiestamente a la justicia: o porque se trata de un pecado, como cuando uno jura que ha de cometer un homicidio, o porque sirve de impedimento a un bien mayor, como cuando uno jura, pongamos por caso, que no entrará en religión. Tales juramentos no necesitan dispensa, sino que, en el primer caso, a lo que uno está obligado es a no cumplirlo, y en el segundo, conforme a lo dicho anteriormente en esta misma cuestión (a.7 ad 2), será lícito el cumplirlo y el dejarlo de cumplir.

Algunas veces también se hace bajo juramento la promesa de algo acerca de lo cual se duda si es lícito o ilícito, si es provechoso o nocivo, de suyo o en algún caso. Cualquier obispo puede dispensar de esta clase de juramentos.

Por fin, se prometen a veces cosas bajo juramento que son manifiestamente lícitas y útiles y, en un juramento así, no parece tener lugar la dispensa, sino la conmutación, si se ofrece la oportunidad de contribuir con algo mejor al bien común. Tal conmutación parece estar reservada de un modo especialísimo al papa, encargado del gobierno de la Iglesia universal. También admiten total absolución, reservada asimismo al papa, todas las materias que se refieren de un modo general al gobierno de la Iglesia, sobre las cuales él tiene plenitud de potestad. De la misma manera también cualquier señor puede anular los juramentos de sus súbditos en lo que dependen de él; el padre, los de su niña; y el marido, los de su mujer, conforme a lo que se dice en Núm 30,6ss y a lo anteriormente expuesto al hablar del voto (q.88 a.8).

---

j. La dispensa del juramento, como la del voto, no recae sobre el precepto divino, que impone la obligación de cumplir lo prometido o jurado, y ello no se puede dispensar, sino sobre la materia, declarando que algo, en las actuales circunstancias, ya no es materia apta del juramento hecho. Esto se refiere, como es evidente, al juramento promisorio, pues la materia del juramento asertorio es irreversible.

ARTÍCULO 10

¿Puede ser impedido el juramento por alguna circunstancia de persona o tiempo?

In Sent. 3 d.39 expos. text.; *In Heb.* 6 lect.4

Objeciones por las que parece que el juramento no puede ser impedido por circunstancias de persona o tiempo.

1. El juramento sirve para confirmar, como lo evidencian las palabras del Apóstol (Heb 6,16). Pero a todos y en todo tiempo nos conviene dar mayor firmeza a nuestros dichos. Luego, según parece, no sirve de obstáculo al juramento ninguna circunstancia de persona o tiempo.

2. Por otra parte, más es jurar por Dios que por los Evangelios. De ahí lo que dice el Crisóstomo [25]: *Si hay alguna causa que justifique su juramento, hay quienes piensan que jurar por Dios es poco, que vale bastante más jurar por los Evangelios. A los que así opinan habrá que decirles: ¡Insensatos! Las Escrituras han sido hechas por Dios, no Dios por las Escrituras.* Pero los hombres, cualquiera que sea su condición y en cualquier tiempo, acostumbran a jurar por Dios en su lenguaje coloquial. Luego con mayor razón les será lícito jurar por los Evangelios.

3. Más aún: un mismo efecto no es el resultado de causas contrarias, porque a causas contrarias, efectos contrarios. Pero algunos son excluidos del juramento por defectos personales, como los niños menores de catorce años o los que han sido una vez perjuros. Luego no parece razonable que a otros, por ejemplo, a los clérigos, se les prohíba lo mismo por su dignidad o que se prohíba esto incluso por la solemnidad del tiempo.

4. Todavía más: no hay hombre vivo en el mundo comparable en dignidad con los ángeles, pues se nos dice (Mt 11,11) que *el menor en el reino de los cielos es mayor que él,* es decir, mayor que San Juan Bautista, que aún vivía en este mundo. Pero no hay inconveniente alguno en que un ángel jure, pues en Ap 10,6 se nos dice que *el ángel* juró por el que vive por los siglos de los siglos. Luego ningún hombre debe ser excluido de prestar juramento por su dignidad.

En cambio está lo que leemos en el *Decreto de Graciano* [26]: *El presbítero, en vez de ser interrogado bajo juramento, séalo en nombre de su carácter sagrado.* Y en la misma obra, más adelante [21]: *ningún eclesiástico tenga la osadía de jurar cosa alguna a los laicos por los santos Evangelios.*

Solución. *Hay que decir:* Que en el juramento deben considerarse dos cosas. Una por parte de Dios, cuyo testimonio se invoca. Por esta razón, el juramento merece la máxima reverencia. Es por lo que quedan excluidos del juramento no sólo los impúberes [28], que no están obligados a jurar porque no tienen aún perfecto uso de razón, como para poder hacerlo con el debido respeto, sino también los perjuros. A éstos no se los admite porque, habida cuenta de su conducta anterior, se presume que no obrarán con la reverencia que el juramento requiera.

Otra, por parte del hombre, cuyos dichos se confirman por medio del juramento. Por supuesto que si necesitan de confirmación es porque se duda de ellos. Y que ya el mismo hecho de ponerlos en duda deja en mal lugar la dignidad de la persona que habla. Por eso no es conveniente que juren las personas de gran dignidad. De ahí el que en otro lugar de la misma obra [29] se diga *que los sacerdotes no deben jurar por causa leve.* No obstante, les es lícito hacerlo en caso de cierta necesidad o de gran utilidad, sobre todo si se trata de asuntos espirituales. En este caso está bien que presten juramento incluso en los días solemnes, fechas en que deben dedicarse especialmente a cosas espirituales [k]. Eso sí, deben evitarse entonces los juramentos motivados por asuntos temporales, a no ser en caso de grave necesidad [30].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que hay personas inca-

25. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* hom.44 super 23,16: MG 56,883. 26. P.2 causa 11 q.5 can.4 *Si quis presbiter:* RF 1,455. 27. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 22 q.5 can.22 *Nullus ex ecclesiastico:* RF 1,889. 28. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 22 q.5 can.14 *Honestum:* RF 1,887. 29. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 11 q.5 can.4 *Si quis presbiter:* RF 1,455. 30. Cf. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 22 q.5 can.17 *Decrevit:* RF 1,887.

---

k. Es importante la relación temporal entre el juramento y los días litúrgicamente solemnes, en especial cuando el juramento se refiere a una materia espiritual. La razón está en la dedicación especial de estos días al culto divino, y el juramento es un acto de la virtud de la Religión.

paces de confirmar sus dichos por algún defecto propio, y otras cuyos dichos deben ser tan ciertos que no necesitan de confirmación.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el juramento, en sí considerado, como dice San Agustín, *Ad Publicolam*[31], es tanto más sagrado y obligatorio cuanto mayor es aquello por lo que se jura. Según esto, es más jurar por Dios que por los Evangelios. Pero puede ocurrir lo contrario por el modo de jurar: como ocurre cuando el juramento por los Evangelios se hace con cierta deliberación y solemnidad, mientras que el juramento por Dios se hace a la ligera y sin reflexión alguna.

3. *A la tercera hay que decir:* Que nada impide que una misma cosa sea excluida por causas contrarias de uno de estos dos modos: por exceso o por defecto. Y así, lo que impide que algunas personas juren es que su autoridad es demasiado grande como para que queden en buen lugar si lo hacen; mientras que hay otros cuya autoridad es demasiado pequeña como para que pueda tomarse en serio su juramento.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que los ángeles juran, no porque haya alguna deficiencia en ellos, como si un simple dicho suyo no fuese sin más digno de crédito, sino para demostrar, al hacerlo, que procede lo que dicen de los infalibles designios de Dios. De igual modo, en la Escritura, jura incluso, a veces, Dios para poner de manifiesto la inmutabilidad de su palabra, conforme dice el Apóstol (Heb 6,17).

31. *Epist.* 47: ML 33,184.

CUESTIÓN 90

Sobre el empleo del nombre de Dios a manera de conjuro [a]

Vamos a tratar ahora del empleo del nombre de Dios a modo de conjuro (cf. q.89, introd.). Y acerca de esta cuestión plantearemos tres problemas:

1. ¿Es lícito conjurar a los hombres?—2. ¿Es lícito conjurar a los demonios?—3. ¿Es lícito conjurar a las criaturas irracionales?

ARTÍCULO 1

¿Se puede conjurar lícitamente a los hombres?

In Psal ps.33.44

Objeciones por las que parece que no se puede conjurar lícitamente a los hombres.

1. Porque dice Orígenes en su comentario *Super Mt.* [1]: *Mi opinión es que no está bien que el varón que quiere vivir de acuerdo con el Evangelio conjure a otros. Pues si, según el mandato de Cristo, el jurar no es lícito, tampoco, lógicamente, lo es el conjurar a otro.* Por lo cual, sin duda alguna, el Sumo Sacerdote conjuró ilícitamente a Jesús en nombre del Dios vivo.

2. Más aún: quien conjura a alguien, le hace obrar, en cierto modo, a la fuerza. Pero no es lícito forzar a otro a que haga lo que no quiere. Luego parece ilícito eso de conjurar a alguien.

3. Todavía más: conjurar es inducir a uno a jurar. Pero eso de inducir a otro a jurar es competencia de los superiores, los cuales pueden obligar a jurar a sus súbditos. Luego los superiores, por sus súbditos, no pueden ser conjurados.

En cambio está el que incluso nuestras súplicas a Dios las hacemos invocándole por algo sagrado. El mismo Apóstol insta a los fieles *invocando la misericordia de Dios,* como puede verse en Rom 2,1. Pero esto tiene todas las apariencias de un conjuro. Luego es cosa lícita conjurar a otros.

Solución. *Hay que decir:* Que quien, por respeto al nombre de Dios, y para confirmar con la invocación del mismo lo que promete, jura con juramento promisorio, se obliga a cumplir lo prometido, lo que equivale a comprometerse uno mismo a hacer algo sin posibilidad de echarse atrás. Pues bien: así como un hombre puede comprometerse a hacer algo, puede empeñarse también en que hagan alguna cosa otras personas, ya sea por medio de súplicas, si se trata de superiores, ya por medio de mandatos, tratándose de inferiores, como nos consta por lo anteriormente dicho (q.83 a.1). Lógicamente, una y otra disposición, cuando se la confirma mediante la invocación de algo divino, es un conjuro. Difieren, sin embargo, en esto: en que el hombre es dueño de sus propios actos y no de los que otros hombres habrán de realizar. En consecuencia, puede, por la invocación del nombre de Dios, imponerse uno a sí mismo una obligación necesaria; pero no puede imponerla a otras personas, a no ser que se trate de sus súbditos, a los que puede forzar en virtud del juramento prestado. De ahí que si alguien, invocando el nombre de Dios o el de cualquier cosa sagrada, pretende imponer con conjuros la obligación ineludible de hacer algo a quien no es súbdito

1. N.110 super 26,63: MG 13,1757.

---

a. Así como entre el juramento y el voto hay una relación de semejanza y desemejanza (cf. II-II q.89 a.5 ad 1), así también existe una relación analógica entre el conjuro y el juramento promisorio. El conjuro tiene un carácter religioso merced a la invocación del nombre de Dios. Algunos negaron la legitimidad cristiana del conjuro y del juramento; pero Santo Tomás, siguiendo en ambos casos la práctica de la Iglesia y el magisterio de los Santos Padres, afirma que el conjuro es también lícito, con tal que sea prudente, verdadero y justo. En definitiva, el conjuro es bueno, porque se fundamenta en la autoridad divina, de donde procede la humana, con tal que ésta proponga la voluntad de Dios. En esta cuestión se pregunta Santo Tomás por los sujetos pasivos de los conjuros: los hombres, los demonios y las criaturas irracionales. Aquí surgen problemas, como el precepto formal y los exorcismos.

suyo, como se la impone a sí mismo jurando, el tal conjuro es ilícito, porque usurpa un derecho sobre otra persona que no tiene. En cambio, los superiores, en caso de cierta necesidad, pueden obligar a sus súbditos con tal clase de conjuros. Es más, si únicamente se intenta conseguir, por reverencia al nombre de Dios o alguna otra cosa sagrada, algo de otro, sin imponerle obligación necesaria, tal conjuro, trátese de quien se trate, es lícito[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que Orígenes habla del conjuro con el que se intenta imponer a otro una obligación como la que se impondría uno a sí mismo jurando. Así es, efectivamente, como el Príncipe de los Sacerdotes tuvo la osadía de conjurar a nuestro Señor Jesucristo (Mt 26,63).

2. *A la segunda hay que decir:* Que semejante razonamiento sólo es válido si se trata del conjuro que impone necesidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Que conjurar no es inducir a alguien a jurar, sino incitarle a realizar una acción valiéndose de una fórmula semejante al juramento que uno hace. Sin embargo, no es lo mismo el conjuro empleado para con Dios y para con los hombres: pues con el conjuro intentamos mudar en otra la voluntad humana por el respeto que se debe a lo sagrado, lo que, indudablemente, no pretendemos hacer cuando se trata de Dios, cuya voluntad es inmutable. El hecho, no obstante, de alcanzar alguna cosa de Dios en todo conforme con su voluntad eterna no se debe a nuestros méritos, sino a su bondad.

ARTÍCULO 2

¿Es lícito conjurar a los demonios?

In Ephes. c.5 lect.7; *In Psal.* ps.33

Objeciones por las que parece que no es lícito conjurar a los demonios.

1. Dice Orígenes en su comentario *Super Mt.* [2]: *Es una práctica judía, no un poder dado por el Señor,* eso de conjurar a los demonios. Pero no debemos imitar los ritos judíos, sino servirnos más bien del poder que Cristo nos ha dado. Luego no es lícito conjurar a los demonios.

2. Más aún: muchos, con encantamientos nigrománticos, invocan a los demonios en nombre de algo divino, y esto y no otra cosa es lo que entendemos por conjuro. Si, pues, es lícito conjurar a los demonios, también lo es el empleo de encantamientos nigrománticos. Pero esto último es evidentemente falso. Luego también lo primero.

3. Todavía más: todo el que conjura a alguien se asocia por esto mismo, en cierto modo, con él. Pero es ilícita la asociación con los demonios, según aquello de 1 Cor 10,20: *No quiero que os asociéis con los demonios.* Luego no es lícito conjurar a los demonios.

En cambio está lo que leemos en Me, últ., 17: *En mi nombre arrojarán los demonios.* Pero el conjuro consiste en inducir a otro a hacer una cosa en nombre de Dios. Luego es lícito conjurar a los demonios.

Solución. *Hay que decir:* Que, conforme a lo que expusimos (a.1), son dos las clases de conjuro: una, la que se emplea a modo de súplica o de instigación por respeto a alguna cosa sagrada; otra, la empleada a modo de compulsión. Pues bien: del primer modo no es lícito conjurar a los demonios, porque tal conjuro es, según parece, indicio de cierta benevolencia o amistad, con la que lícitamente no se les puede tratar. Del segundo modo, en cambio, esto es, por compulsión, nos es lícito usar del conjuro para unas cosas; pero para otras, no. La razón de esto es que los demonios son, en el curso de la vida presente, nuestros enemigos. Y que sus actos no están sometidos a lo que nosotros disponemos, sino a la disposición

2. N.110 super 26,63: MG 13,1757.

b. Hay conjuros imperativos, que imponen una obligación estricta, y conjuros deprecativos, que presentan sólo una súplica o deseo, en un nivel amigable, como cuando el pobre pide una limosna «Por amor de Dios». El primero es propio del superior en referencia al súbdito; el segundo puede hacerlo el súbdito al superior y el hombre a Dios, aunque en sentido diverso (cf. ad 3). Por ejemplo, cuando decimos en la Liturgia: «Por nuestro Señor Jesucristo...» Entre los conjuros imperativos está el precepto formal, por el cual el superior reclama del súbdito el cumplimiento obligatorio de algo prometido por voto o juramento. En este caso, el superior procede en nombre de Dios, basado en el carácter religioso de la obediencia, conferido por el voto. Ahora bien: el precepto formal debe usarse raramente, porque no refleja las verdaderas relaciones fraternales que deben regir una comunidad consagrada a Dios. El súbdito, por su parte, puede también intentar conseguir algo bueno del superior procediendo en nombre de Dios, pero sin imponer obligación, en cuyo caso sería ilícito.

de Dios y de los santos ángeles, porque, como dice San Agustín en III *de Trinit.* [3]: *El espíritu desertor es regido por el espíritu justo.* Podemos, según esto, conjurándolos por el nombre de Dios, expulsarlos como a enemigos, para que ni espiritual ni corporalmente nos dañen. Obramos así de acuerdo con el poder que nos dio Cristo, como leemos en Lc 10,19: *He aquí que yo os he dado virtud para andar sobre serpientes y escorpiones y sobre toda potencia enemiga, y nada os dañará* [c]. No es lícito, sin embargo, conjurarlos para aprender algo o para obtener por su medio alguna cosa, porque esto equivaldría a mantener relaciones con ellos, a no ser, tal vez, que, por especial inspiración o revelación divina, algunos santos se sirvan de la obra de los demonios para algunos efectos. Así, se cuenta del bienaventurado Jacobo [4] que hizo traer a su presencia a Hermógenes por medio de los demonios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que Orígenes no habla del conjuro que se hace imperativamente, por compulsión, sino más bien del que se hace a modo de súplica benévola.

2. *A la segunda hay que decir:* Que los nigromantes utilizan los conjuros e invocan a los demonios para alcanzar algo de ellos, lo cual es ilícito, como acabamos de decir (sol.). Por eso dice el Crisóstomo [5], comentando aquellas palabras del Señor (Mc 1,25): *Cállate y sal de este hombre. Se nos da aquí una norma saludable: la de no creer jamás a los demonios, por grande que sea la verdad que nos anuncian.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que tal razonamiento es válido tratándose del conjuro con que se pide ayuda a los demonios para hacer o conseguir alguna cosa, lo que, según parece, es mantener alguna clase de relaciones con ellos. En cambio, el expulsar a los demonios, conjurándolos, es desechar toda asociación con ellos.

ARTÍCULO 3

¿Es lícito conjurar a las criaturas irracionales?

Objeciones por las que parece que no es lícito conjurar a las criaturas irracionales.

1. Porque el conjuro se hace por medio de palabras. Pero en vano se dirige la palabra al que no entiende, cual es, pongamos por caso, la criatura irracional. Luego es vano e ilícito conjurar a las criaturas irracionales.

2. Más aún: parece que el conjuro compete al mismo a quien pertenece el juramento. Pero el juramento no pertenece a las criaturas irracionales. Luego tampoco es lícito, según parece, valerse para con ellas de conjuros.

3. Todavía más: como consta por lo dicho (a.1.2), hay dos clases de conjuros. Uno es el conjuro a manera de súplica, del que no podemos servirnos para con la criatura irracional, que no es dueña de sus actos. Otro es el conjuro a modo de compulsión, que tampoco, según parece, podemos emplear para con ella, porque el mandar a las criaturas irracionales no es cosa nuestra, sino de aquel de quien se dice (Mt 8,27): *He aquí que los vientos y el mar le obedecen.* Luego de ninguna manera, al parecer, es lícito conjurar a las criaturas irracionales.

En cambio está el que San Simón y San Judas, según se cuenta, conjuraron a los

3. C.4: ML 42,873. 4. JACOBO DE LA VORÁGINE, *Legenda Aurea* c.99 § 1: GR 423; FABRICIO, *Hist. Certaminis Apost.* l.4 c.3. 5. *De Lazaro,* hom.2: MG 48,984.

c. El diablo y los demonios son nuestros enemigos y buscan el mal espiritual y corporal del hombre durante su vida terrena. Pero, aunque a nosotros no nos obedecen, sí están sometidos a la autoridad de Dios y a la de sus ángeles. En consecuencia, tenemos que luchar en contra de los demonios, incluso conjurándolos imperativamente, en el nombre de Dios, para arrojarlos fuera (exorcismos), evitando así sus males espirituales y corporales; con ello buscamos la honra de Dios y no el entrar en relación con ellos por motivaciones profanas, pues no son de fiar, al ser mentirosos, acusadores y adversarios. Los exorcismos (conjuros imperativos) se basan en las palabras de Cristo (Mc 16,17) y manifiestan, en definitiva, el poder que Dios tiene y comunica a sus ángeles, a los santos y a la santa Iglesia en contra del demonio. Pero, como afirma Santo Tomás, los carismas de hacer milagros y arrojar demonios son un don que Dios concede a algunos santos (cf. I q.108 a.8 ad 2). En relación con esto, la práctica de los exorcismos solemnes o imperativos está reglamentada por la Iglesia para que se realicen siempre con prudencia y se eviten males aún mayores. ¡Bendito sea Dios, que ha puesto tanto poder en la Iglesia para su gloria y para nuestra salvación! (Sobre la demonología aquí aludida, cf. I q.63.64.109.114; I-II q.80; II-II q.94 a.4; q.95 a.2-4.7; q.96 a.1-5).

dragones y les mandaron retirarse a lugares desiertos[6].

Solución. *Hay que decir:* Que las criaturas irracionales son gobernadas por otro en sus propias operaciones. Ahora bien, una misma es la acción del ser que es gobernado o movido y la de quien lo gobierna y mueve, lo mismo que el movimiento de la saeta es igualmente operación del arquero. De ahí el que la acción de las criaturas irracionales no se atribuya sólo a ellas, sino que principalmente se atribuye a Dios, por cuya disposición se mueven todas las cosas. Interviene también en esto el diablo, el cual, por permisión divina, se vale de algunas criaturas irracionales para hacer daño a los hombres.

Así, pues, el conjuro que se dirige a las criaturas irracionales puede entenderse de dos maneras. Una, en cuanto dirigido a la criatura irracional en sí considerada, y en este sentido sería inútil. Otra, en cuanto referido a aquel que gobierna y mueve a la criatura irracional. Son también dos, según esto, los modos de conjurar a las criaturas irracionales. Uno de ellos, a modo de súplica dirigida a Dios directamente; tal es el caso de aquellos que, invocando a Dios, hacen milagros. El otro, a modo de compulsión, referida al diablo, que se sirve de criaturas irracionales para hacernos daño. Este es el modo de conjurar que emplea la Iglesia en los exorcismos para liberar a las criaturas irracionales del poder diabólico[d]. Téngase en cuenta, sin embargo, que no es lícito conjurar a los demonios solicitando su ayuda.

Y con esto quedan resueltas las objeciones.

6. Cf. JACOBO DE LA VORÁGINE, *Legenda Aurea* c.159 § 2: GR 709; FABRICIO, *Hist. Certaminis Apost.* l.4c.16.

---

d. El conjurar a una criatura irracional es legítimo, en cuanto que ella puede ser movida por Dios para nuestro bien o por el diablo, previa la permisión divina, para nuestro mal inmediato. Así, pues, es legítimo el conjuro deprecativo dirigido a Dios para que las criaturas irracionales sirvan mejor al hombre, como rey de la creación (los milagros), y cabe también el conjuro imperativo para que los demonios no hagan mal a esas criaturas, ni tampoco al hombre por medio de ellas (los exorcismos). Es importante concienciarse de esta lucha declarada entre el reino de Cristo y el reino de las tinieblas, que tan claramente apareció en la vida y muerte de Jesucristo. Ahora, la victoria definitiva de Cristo aparece sorprendentemente en las vidas de los santos, en la liturgia de la Iglesia y, especialmente, en la intercesión de la Santísima Virgen María en contra de los demonios. Santo Tomás habla de la posible influencia natural de los espíritus puros en los seres inferiores a ellos (cf. I q.110-111).

CUESTIÓN 91

Sobre el uso del nombre de Dios para invocarle por medio de la alabanza

Hablaremos ahora del uso que hacemos del nombre de Dios para invocarlo por medio de la oración o la alabanza (cf. q.89, introd.). Pero de la oración ya hemos dicho lo que había que decir (q.83). Por tanto, lo que ahora queda es tratar de la alabanza[a]. Sobre esta cuestión hacemos, pues, dos preguntas:

1. ¿Es preciso alabar a Dios con los labios?—2. ¿Debe emplearse el canto en la alabanza divina?

ARTÍCULO 1

¿Debemos alabar a Dios con los labios?

Objeciones por las que parece que no debemos alabar a Dios con los labios.

1. Porque dice el Filósofo en I *Ethic.* [1]: *Lo que merecen los que más destacan por su bondad no son alabanzas, sino algo más excelente y mejor.* Pero Dios está por encima en bondad de los mejores. Luego lo que se le debe no son alabanzas, sino algo mayor. Ya lo dice el Eclo 43,33: *Dios está por encima de toda alabanza.*

2. Más aún: la alabanza de Dios forma parte del culto divino, pues es acto de religión. Pero a Dios se le da culto con la mente más que con los labios, por lo que el Señor hace mención (Mt 15,7.8) de aquel texto de Is 29,13: *Este pueblo me honra con los labios; pero su corazón está lejos de mí.* Luego la alabanza de Dios está en el corazón más que en los labios.

3. Todavía más: a los hombres se los alaba con palabras para animarlos con ello a ser mejores. Pues así como los malos se ensoberbecen con las alabanzas, a los buenos, si se los alaba, ello les sirve de acicate para mejorar, por lo que a este respecto se nos dice en Prov 27,21: *Como el crisol para la plata, así es para el hombre la boca de quienes lo alaban.* Pero Dios no puede ser estimulado por las palabras de los hombres a hacerse mejor, y esto no tan sólo porque es inmutable, sino también por ser la suma bondad, a la que nada se puede añadir. Luego Dios no debe ser alabado con palabras.

En cambio está lo que se dice en el salmo 26,6: *Mi boca te alabará con labios jubilosos.*

Solución. *Hay que decir* Que es distinta la razón por la que nos servimos de palabras al dirigirnos a Dios o a los hombres. Por lo que a los hombres se refiere, lo hacemos así para expresar con ellas lo que ocultamos en el corazón: lo que ellos no pueden conocer. Esta es la causa por la que alabamos con nuestros labios a un hombre: para que él y los demás se enteren de la buena opinión que de él tenemos, y a fin de que la persona alabada se anime, por lo que decimos, a una mayor perfección, y los que escuchan nuestro elogio se sientan impulsados igualmente a pensar bien de ella, a respetarla y a imitarla.

Mas, tratándose de Dios, para quien no hay secretos en los corazones, las palabras

1. C.12 n.4 (BK 1101b22): S. TH., lect.18.

a. La cuestión 91 trata de la celebración del nombre de Dios como invocación; es decir, Santo Tomás se refiere aquí a la oración como acto exterior de la virtud de la Religión; más en concreto, a la oración litúrgica del *oficio divino,* bajo la terminología de «alabanza divina», expresada con palabras (a.1) y con el canto (a.2). En la cuestión 83 a.12, el Doctor Angélico trató ya de la oración en su expresión vocal, con la intención de probar que la oración, acto interior de la Religión, se manifiesta también vocalmente; ahora presenta un acto exterior de la misma virtud. En fin, la cuestión 91 está dedicada a la liturgia coral, en cuanto legítima manifestación exterior de oración, aunque como todos los demás actos exteriores de la Religión tendrá que estar animada siempre por la devoción. Santo Tomás rechaza de este modo la opinión de aquellos espirituales que negaban la necesidad de la Liturgia. Sin embargo, hoy día quizá sea más necesario afirmar que la Liturgia no es suficiente en la vida de oración cristiana. Santo Tomás nos ofrece aquí un equilibrio evidente entre la oración exterior y la interior, siendo aquélla expresión de ésta y un medio para la instrucción religiosa.

no las empleamos para manifestarle nuestros pensamientos, sino para inducirnos a nosotros mismos y a los demás que nos oyen a respetarlo. Por consiguiente, la alabanza oral es necesaria, no precisamente por parte de Dios, sino por el bien del que le alaba, cuyos afectos para con Dios así se enardecen, según aquello del salmo 49,23: *El sacrificio de alabanza me honrará; servirá de camino para darle a conocer la salvación de Dios.* Y cuanto más asciende el hombre por esta escala de la alabanza divina, tanto más se aparta de lo que va contra Dios, según aquel texto de Is 48,49: *Te pondré como freno mi alabanza para que no perezcas.* También es provechosa la alabanza de nuestros labios para estimular los afectos de los demás hacia Dios. De ahí lo que se nos dice en el salmo 33,2: *Su alabanza estará siempre en mi boca.* Y a continuación se añade (v.3.4): *Que lo oigan los mansos y se alegren; cantad conmigo las grandezas del Señor.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que de Dios podemos hablar de dos modos [b]. Uno, en cuanto a su esencia, la cual, por ser incomprensible e inefable, supera toda alabanza. No obstante, aun en este sentido, se le debe reverencia y culto de latría. Porque supera toda alabanza, se nos dice en el *Salterio* de San Jerónimo [2]: *Ante ti, oh Dios, calla toda alabanza;* porque se le debe reverencia y culto: *A ti se te presentarán los votos.* Se puede considerar a Dios también bajo otro aspecto: fijándonos especialmente en lo que hace para nuestro bien. También en este sentido estamos obligados a alabarlo. Por esto se nos dice (Is 63,7): *Recordaré las misericordias del Señor; loor a Dios por todo cuanto ha hecho por nosotros.* Dice asimismo Dionisio en el primer capítulo de *De Div. Nom.* [3]: *Hallarás que todos los himnos teológicos, esto es, toda alabanza divina, aplican a Dios nombres distintos al manifestar y celebrar los beneficios que manan, como de fuente, de la tearquía, esto es, de la divinidad.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que la alabanza con nuestros labios es inútil para quien la hace si no va acompañada de la alabanza del corazón, que habla interiormente a Dios mientras, una y otra vez, medita con afecto sus obras magníficas. Vale, sin embargo, la alabanza externa con palabras para excitar los sentimientos interiores del que ora y para mover a los otros a alabar a Dios (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Que no alabamos a Dios para utilidad suya, sino para nuestro bien, como hemos dicho (sol.).

ARTÍCULO 2

¿Debe emplearse el canto en la alabanza divina?

Objeciones por las que parece que no debe emplearse el canto en la alabanza divina.

1. Porque dice el Apóstol (Col 3,16): *Enseñándoos y animándoos unos a otros con salmos, himnos y cánticos espirituales.* Ahora bien: nada debe emplearse en el culto divino a no ser lo autorizado por la Sagrada Escritura. Luego parece que en las divinas alabanzas no deben emplearse cánticos corporales, sino sólo espirituales.

2. Más aún: San Jerónimo [4], comentando aquel texto de Ef 5: *Cantando y salmodiando en vuestros corazones al Señor,* dice: *Oigan esto los jovencitos encargados en la Iglesia de cantar los salmos. No se debe cantar a Dios con los labios, sino con el corazón, ni hay que suavizar con medicinas la garganta y boca, como en las tragedias, para que se escuchen en la Iglesia melodías y cánticos teatrales.* Luego no hay que emplear cánticos en las alabanzas divinas.

3. Y también: conviene que a Dios lo alaben tanto los pequeños como los mayores, según aquel texto del Ap 19,5: *Alabad a nuestro Dios todos sus siervos y cuantos lo teméis, pequeños y grandes.* Pero los mayores en la Iglesia no está bien que canten, porque San

2. *Psal. Hebr.* ps.64,2: ML 28,1236. 3. § 4: MG 3,589: S. TH., lect.2. 4. *In Eph.* l.3 super 5,19: ML 26,562; cf. GRACIANO, *Decretum,* p.1 d.92 can.1 *Cantantes:* RF 1,317.

b. La alabanza divina no tiene por objeto la esencia divina, que es inefable y exige nuestro silencio reverente, sino sus obras maravillosas, como la creación y la redención. En este sentido, la alabanza divina consiste en testimoniar con nuestros labios las obras admirables de la bondad misericordiosa de Dios. Sin embargo, la alabanza vocal sería mera palabrería si no fuera acompañada por la alabanza del corazón (cf. ad 2) (cf. I. COLOSIO, *La lode divina nel Commento di S. Tommaso ai Salmi:* Ras. di Asc. e Mist. 25 [1974] 179-194).

Gregorio [5] dice, y así consta en los *Decretos* [6]: *Por el presente decreto ordeno que en esta Sede los ministros sagrados del altar no canten.* Luego no conviene que haya cánticos en la alabanza divina.

4. Por otra parte, en la ley antigua se alababa a Dios con instrumentos músicos y cánticos humanos, según aquellas palabras del salmo 32,2.3: *Alabad al Señor con la cítara, cantadle salmos tañendo el salterio de diez cuerdas; entonad un cántico nuevo.* Pero la Iglesia no emplea en las divinas alabanzas instrumentos músicos, como salterios y cítaras, para no dar la impresión de que judaiza. Luego, por la misma razón, no hay que servirse de cánticos en las divinas alabanzas.

5. Todavía más: la alabanza de la mente es más importante que la oral. Pero para la alabanza mental el canto sirve de estorbo, bien porque la atención de los cantantes se distrae y no se fija en lo que cantan, al centrarse toda ella en la música; bien porque lo que se canta no lo entiende tan bien el auditorio como si se recitase. Luego no hay que emplear el canto en la alabanza divina.

En cambio está el que San Ambrosio introdujo el canto en la iglesia de Milán, como refiere San Agustín [7] en el libro IX *Confess.* [c].

Solución. *Hay que decir* Que, conforme a lo anteriormente expuesto (a.1), la alabanza vocal es necesaria para elevar los afectos del hombre hacia Dios. Por consiguiente, todo lo que puede resultar útil para este fin, bueno será incorporarlo a la alabanza divina. Ahora bien: es evidente que, de acuerdo con la diversidad de melodías, se generan diversas disposiciones en el espíritu humano, como consta por lo que dice el Filósofo en el VIII *Polit.* [8] y Boecio en el prólogo sobre la *Música* [9]. Por eso es saludable la práctica establecida de valerse del canto en la alabanza divina, con el fin de estimular más con él la devoción de los espíritus débiles. Tal es el motivo por el que San Agustín dice, en el libro X *Confess.* [10]: *Me siento inclinado a dar por buena la práctica del canto en la iglesia para que por el halago de mis oídos mi alma, demasiado débil, remonte su vuelo hacia afectos de piedad.* Y, hablando de sus propios sentimientos, dice en el libro IX *Confess.* [11]: *Lloré con tus himnos y cánticos, muy emocionado con las voces de tu Iglesia, por lo suavemente que sonaban.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que no sólo pueden llamarse espirituales los cánticos que suenan únicamente en el interior de nuestro espíritu, sino también los que expresamos exteriormente con palabras, en la medida en que con ellos se aviva la devoción del espíritu.

2. *A la segunda hay que decir:* Que San Jerónimo no reprueba sin más ni más el canto, aunque, eso sí, censura a los que cantan teatralmente en la iglesia no para excitar la devoción, sino por deseos de figurar o por gusto. De ahí lo que dice San Agustín en el libro X *Confess.* [12]: *Cuando*

5. *Registrum,* append. frag.5: ML 77,1335. 6. GRACIANO, *Decretum,* p.1 d.92 can.2 *In sancta Ecclesia Romana:* RF 1,317. 7. C.7: ML 32,770. 8. C.5 n.8 (BK 1340a38) S. TH., lect.2. 9. L.1 c.1: ML 63,1168. 10. C.33: ML 32,800. 11. C.6: ML 32,769.

---

c. Santo Tomás presenta en las dificultades algunos testimonios tradicionales contrarios al uso de la música y de los instrumentos musicales en el culto litúrgico. En el fondo, está la pregunta por la naturaleza de la espiritualización del culto cristiano, de raíz bíblica, cuya respuesta no puede olvidar la encarnación del cristianismo en las realidades humanas y mundanas (cf. J. RATZINGER, *La célébration de la foi. Essai sur la théologie du culte divin* [París 1985] p.98-120). Santo Tomás, fundado en la práctica antigua de la Iglesia, justifica el uso de la música en las alabanzas litúrgicas como un medio para elevar los afectos del hombre a Dios. Por eso, la música litúrgica debe estar siempre al servicio de la palabra que se canta (cf. ad 5). En referencia al uso de los instrumentos musicales en la Liturgia, el Doctor Angélico se manifiesta reservado (cf. obj.4), siguiendo la tradición de la Iglesia hasta el Concilio Vaticano II. De todos modos, Santo Tomás condena sólo el arte por el arte en la liturgia, porque la música y sus instrumentos tienen por misión en el culto crear buenas disposiciones en los presentes y no solamente sentimientos deleitables (cf. ad 4); aunque el deleite artístico puede ser también un camino para la devoción, como enseña San Agustín y recuerda Santo Tomás en la respuesta del artículo. Ahora bien: Santo Tomás afirma claramente que la enseñanza y la predicación son medios más excelentes que la música para despertar la devoción (cf. ad 3), lo cual es cierto sólo cuando se convierten estos actos en verdadero culto a Dios mediante la dedicación responsable del teólogo y del predicador.

ocurre que me emociona más el canto que el contenido real de lo cantado, confieso que, al proceder así, falto y merezco castigo. Preferiría en estos casos no oír al cantante.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la enseñanza y la predicación son medios más apropiados que el canto para mover a devoción a los hombres. Por eso los diáconos y prelados, encargados de levantar el espíritu de los hombres hacia Dios por medio de ellas, no deben preocuparse demasiado de los cánticos, no vaya a ser que por ellos descuiden deberes más importantes. De ahí lo que allí mismo dice San Gregorio [13]: *Es conducta muy digna de reprensión el que los ordenados de diáconos se dediquen servilmente a perfeccionarse en el canto, cuando lo propio de ellos es entregarse al oficio de la predicación y a la distribución de las limosnas.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Que, como dice el Filósofo en el VIII *Polit.* [14]: *No se debe incluir en la enseñanza el aprendizaje del manejo de la flauta y algunos otros instrumentos músicos,* por ejemplo, la cítara y los demás por el estilo, *sino únicamente lo que venga bien para que los oyentes sean buenos: porque los instrumentos músicos de esta clase, más que formar en nuestro interior buenas disposiciones, lo que hacen es empujar nuestro espíritu al placer.* No obstante, en el Antiguo Testamento se hacía uso de dichos instrumentos, pues, en primer lugar, el pueblo era más rudo y carnal y, consiguientemente, había que atraerlo valiéndose de esta clase de recursos, lo mismo que de promesas terrenas; y, además, porque dichos instrumentos tenían un valor figurativo.

5. *A la quinta hay que decir:* Que con el canto que se escoge con cuidado para deleitar el oído se distrae el alma y se desentiende de la consideración de lo que canta. Aunque también es verdad que, si uno canta por devoción, considera entonces con mayor atención lo que se dice, ya sea porque se detiene más en ello, ya porque, como dice San Agustín en el libro X *Confess.* [15]: *Todos los afectos de nuestro espíritu, por diversos que sean, tienen su propia expresión en nuestra voz y en el canto, y se sienten excitados con su misteriosa afinidad.* Este mismo razonamiento es aplicable a los oyentes: también ellos, aunque a veces no entiendan lo que se canta, saben, a pesar de todo, por qué se hace, o sea, que lo que con el canto se pretende es alabar a Dios. Basta esto para excitar su devoción.

12. C.33: ML 32,800. 13. *Registrum,* append. frag.5: ML 77,1335; cf. GRACIANO, *Decretum,* p.l d.92 can.2 *In sancta Ecclesia Romana:* RF 1,317. 14. C.6 n.5 (BK 1341a18): S. TH., lect.2. 15. C.33: ML 32,800.

CUESTIÓN 92

La superstición [a]

Vamos a hablar ahora de los vicios opuestos a la religión (cf. q.81, introd.), y, en primer lugar, de los que coinciden con ella en lo de dar culto a Dios. En segundo lugar, de los vicios manifiestamente contrarios a la religión, por su desprecio de lo que al culto de Dios se refiere. Los primeros constituyen la superstición. Los segundos, la irreligiosidad. Por tanto, estudiaremos primeramente la superstición y sus especies, para considerar después la irreligiosidad y las partes de la misma (q.97).

Acerca de lo primero hacemos dos preguntas:

1. ¿La superstición es un vicio contrario a la religión?—2. ¿Tiene muchas partes o especies?

ARTÍCULO 1

¿La superstición es un vicio contrario a la religión?

Infra q.122 a.3; *In Sent.* 3 d.9 q.1 a.1 q.ª3 ad 3

Objeciones por las que parece que la superstición no es un vicio contrario a la religión.

1. Un contrario no entra en la definición de otro contrario. Pero la religión entra en la definición de la superstición, pues se dice que la superstición es el exceso en la práctica de la religión, conforme a las palabras de la *Glosa* [1] sobre aquel texto de Col 2,23: *Son cosas que para la superstición implican cierta especie de sabiduría.* Luego la superstición no es un vicio opuesto a la religión.

2. Más aún: San Isidoro escribe en el libro de las *Etimologías* [2]: *Se ha dado el nombre de supersticiosos, dice Cicerón*[3], *a los que se pasaban los días suplicando y ofreciendo sacrificios para que sus hijos les «sobreviviesen» = «superstites» fierent.* Pero esto puede hacerse igualmente en el culto del Dios verdadero. Luego la superstición no es un vicio opuesto a la religión.

3. Todavía más: la superstición parece implicar algún exceso. Pero en la religión no puede haber exceso, porque, como antes se dijo (q.81 a.3 ad 3), no nos es posible, ateniéndonos a las exigencias de la religión, pagar con igualdad a Dios todo lo que le debemos. Luego la superstición no es un vicio opuesto a la religión.

1. *Interl.* 6,106v; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,228. 2. L.10 ad litt. S: ML 82,393. 3. *De nat. deor.* l.2 c.28: DD 4,124.

---

a. La virtud de la Religión no sólo implica realizar sus actos buenos, sino también evitar sus vicios, a los cuales dedica Santo Tomás las nueve cuestiones restantes del Tratado de la Religión; vicios que radican, como la Religión, en la voluntad (cf. II-II q.100 a.1 ad 2), y suponen siempre infidelidad (cf. II-II q.100 a.1 ad 1). Santo Tomás, describiendo las raíces y las consecuencias de estas formas viciosas, encuentra dos categorías, las cuales, sin rechazar completamente la Religión, como el ateísmo, la pervierten, destruyendo su justo medio, propio de todas las virtudes morales (cf. II-II q.122 a.3). En esta perspectiva, por exceso, tenemos la superstición, que se caracteriza por celebrar un culto divino a quien no se debe o a quien se debe, pero de un modo inadecuado, desviando o exagerando el culto; y, por defecto, la irreligiosidad, que se caracteriza por la irreverencia o desprecio de la Religión, omitiendo sus actos adecuados. Santo Tomás se detiene en probar el origen de estos vicios, que, en definitiva, es el siguiente: el impulso natural de la razón práctica a honrar a Dios, bajo el mandato de la voluntad, presupone la razón especulativa, que es la que nos proporciona el conocimiento de Dios; ahora bien: cuando esta información es falsa se produce el culto supersticioso o irreligioso. Como es evidente, probar el origen de la Religión, al ser de derecho natural, no era necesario. Las reflexiones de esta cuestión 92 son importantes desde la historia, por ejemplo, de los heterodoxos cristianos; pero no han perdido su actualidad, pues las degeneraciones religiosas hoy día son tan complejas como en la Edad Media. En concreto, esta cuestión estudia la noción de superstición (a.1) y sus especies (a.2).

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro *De decem chordis*[4]: *Tocas la primera cuerda, aquella con la que damos culto a Dios, y cae por tierra la bestia de la superstición.* Pero el culto al único Dios es algo propio de la religión. Luego la superstición se opone a la religión[b].

Solución. *Hay que decir:* Que, como antes expusimos (q.81 a.5 ad 3), la religión es una virtud moral. Y que toda virtud moral, conforme a lo dicho (1-2 q.64 a.1), consiste en el justo medio, por lo que a las virtudes morales se oponen dos clases de vicios: unos por exceso y otros por defecto. Ahora bien: el exceso con respecto al justo medio de las virtudes puede darse no tan sólo en la circunstancia de cantidad, sino también en las otras. De ahí el que en algunas virtudes, por ejemplo, en la magnanimidad y en la magnificencia, el vicio excede el justo medio de la virtud, no por tender a un bien mayor que el que busca la virtud, pues más bien se orienta hacia un bien menor. Sobrepasa, sin embargo, el justo medio de la virtud, en cuanto que hace algo a favor de quien no debe o cuando no debe, o falta en alguna otra circunstancia en casos por el estilo, como consta por lo que dice el Filósofo en el IV *Ethic.*[5]. Así, pues, la superstición es un vicio opuesto a la religión por exceso, no porque ofrezca a Dios más, en lo que a culto divino se refiere, que lo que la verdadera religión le ofrece, sino por el hecho de rendir culto divino a quien no debe o del modo que no debe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que lo mismo que, metafóricamente hablando, llamamos bueno a lo malo, por ejemplo, cuando decimos buen ladrón, de la misma manera aplicamos alguna vez los nombres de las virtudes en sentido traslaticio a hábitos malos. Tal sucede cuando llamamos a veces prudencia a la astucia, como en aquel texto de Lc 16,8: *Los hijos de este siglo son más prudentes que los hijos de la luz.* Y así es como a la superstición se la llama religión.

2. *A la segunda hay que decir:* Que una cosa es la etimología del nombre y otra su significado. La etimología estudia el origen del nombre impuesto para significar algo; la significación, en cambio, se fija en lo que con el nombre se quiere decir. A veces estos aspectos difieren. Así, el nombre «lapis», piedra, proviene de «laesio pedis», lesión de pie, que, en realidad, no es lo que significa. De ser así, llamaríamos piedra a un hierro, porque también un hierro podría lesionar el pie. Por igual razón, tampoco es necesario que la palabra superstición signifique aquello de donde procede.

3. *A la tercera hay que decir:* Que en la religión no caben excesos de cantidad absoluta; pero sí de cantidad proporcional, es decir, en cuanto que en el culto se hace alguna cosa que no se debe hacer.

ARTÍCULO 2

¿Hay diversas especies de superstición?

Objeciones por las que parece que no hay diversas especies de superstición.

1. Porque, conforme dice el Filósofo en el libro I *Topic.*[6]: *Si uno de los contrarios es múltiple, el otro también.* Pero la religión, a la que se opone la superstición, no tiene muchas especies, sino que todos sus actos pertenecen a una misma. Luego tampoco la superstición tiene diversas especies.

2. Más aún: los opuestos tratan de la misma cosa. Pero la religión, a la que se opone la superstición, trata de los actos por los cuales nos ordenamos a Dios, conforme a lo dicho anteriormente (q.87 a.1). Luego no se pueden establecer las diversas especies de superstición atendiendo a adivinaciones sobre el porvenir incierto de los hombres o a observaciones en torno a los actos humanos.

4. *Sem. ad popul.*, serm 9 c.9: ML 38,85. 5. ARISTÓTELES, c.1 n.14.31 (BK 1120a27; 1121a26); c.2 n.4.20 (BK 1122a32; 1123a19); c.3 n.8.13 (BK 1123b14; b25): S. TH., lect.2.4.6.8. 6. C.13 n.8 (BK 106b14).

b. La religión y la superstición son realidades incompatibles. No obstante, algunos «ilustrados rancios» califican hoy a la práctica religiosa como superstición, lo cual tendría fundamento si esta práctica fuera imprudente. En un mundo desacralizado como el nuestro hay que practicar con fortaleza la Religión, pero con no menor sabiduría, para no hacerse acreedor a la crítica. Adviértase que el exceso imprudente no todos lo advierten, y por ello se puede caer más fácilmente en él, el cual no consiste en su esencia o cantidad absoluta (demasiado honor a Dios), sino en sus circunstancias, es decir, en los modos pervertidos de dar culto a Dios, incluida la perversión peor, que consiste en dar a las criaturas el culto debido sólo a Dios.

3. Todavía más: en Col 2, sobre aquellas palabras del v.23: *Son preceptos que para la superstición implican una especie de sabiduría,* la Glosa[7] comenta: (para la superstición), *esto es, para la religión simulada.* Luego también se debe poner la simulación entre las especies de superstición.

En cambio está el que San Agustín, en el libro II *De Doct. Christ.*[8], menciona diversas especies de superstición.

Solución. *Hay que decir:* Que, conforme a lo dicho (a.1), el vicio opuesto a la religión consiste en sobrepasar el justo medio de la virtud en algunas circunstancias. Y que, como antes dijimos (1-2 q.72 a.9), no cualquier corrupción en las circunstancias cambia la especie de pecado. Tal cambio se produce únicamente cuando se refieren a diversos objetos o a diversos fines, pues, como ya queda dicho (ibid., q.1 a.3; q.18 a.2-6), los actos morales se especifican por esto. Se diferencian, por tanto, unas de otras las especies de superstición, en primer lugar, por parte del objeto. Puede, en efecto, darse culto a quien se debe, o sea, al verdadero Dios, pero de modo indebido, y tenemos la primera especie de superstición. O se da a quien no se debe, o sea, a una criatura cualquiera. Este es otro género de superstición que se divide en muchas especies, según los diversos fines del culto divino.

Y es que, en primer lugar, el culto divino se ordena a reverenciar como es debido a Dios, y, desde este punto de vista, la primera especie de este género es la idolatría, que honra indebidamente a las criaturas con la reverencia que se debe a Dios. Se ordena, en segundo lugar, a la instrucción del hombre por el mismo Dios, a quien da culto. Y esto es lo que se pretende alcanzar con la adivinación supersticiosa, que consulta a los demonios mediante pactos tácitos o expresos con ellos. Por último, el culto divino se ordena a una cierta dirección de los actos humanos conforme a las normas de vida establecidas por Dios, a quien damos culto. Y a esto se refiere la superstición de ciertas observancias.

San Agustín, de pasada, trata ya de estas tres especies en el libro II *De Doct. Christ.*[9], cuando dice (Lc.) que *supersticioso es todo lo establecido por los hombres para la fabricación y culto de los ídolos.* Aquí se refiere a la primera especie. Y, a continuación, añade: *O algunas acciones simbólicas aceptas a los demonios y concertadas con ellos para hacerles consultas o establecer pactos.* Se refiere en este caso a la segunda especie. Y un poco después escribe: *A este género de cosas pertenece toda clase de amuletos.* Esto se refiere a la tercera especie[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que, como dice Dionisio en *De Div. Nom.*[10], *la causa del bien es una e íntegra; la del mal, en cambio, es cualquier defecto.* Por eso, como antes dijimos (q.10 a.5), a una virtud se oponen muchos vicios. Es, por tanto, verdad lo que dice el Filósofo, tratándose de aquellos opuestos en que es una misma la causa de su multiplicidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Que las adivinaciones y ciertas observancias forman parte de la superstición en cuanto dependen de ciertas actividades diabólicas. Vienen a ser como pactos hechos con ellos.

3. *A la tercera hay que decir:* Que se dice allí que la religión es simulada *cuando a tradiciones humanas se les da el nombre de religión,* como aparece en la *Glosa*[11]. Por consiguiente, esa religión simulada no es otra cosa que el acto de dar culto de un modo indebido al verdadero Dios: lo que acontecería, por ejemplo, si uno quisiera dar culto a Dios en el tiempo de la gracia según los ritos de la antigua ley. Este es el sentido literal de la *Glosa*[12].

7. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,279; cf. *Glossa ordin.* 6,107A. 8. C.20: ML 34,50. 9. C.20: ML 34,50. 10. § 30: MG 3,729. 11. *Glossa ordin.* super Coloss. 2,23: 6,107A; *Glossa* LOMBARDI, super Coloss. 2,23: ML 192,279. 12. Cf. *Glossa ordin.* super Coloss. 2,22: 6,106F; cf. *Glossa* LOMBARDI, super Coloss. 2,22: ML 192,278.

---

c. El justo medio de la virtud moral es el orden razonable, y éste consiste en el orden conveniente a un fin. En este sentido, hay cuatro especies de superstición según la perversión del objeto, o del fin: *a)* el culto indebido a Dios, q.93; *b)* la idolatría, q.94; *c)* la adivinación, q.95; y *d)* las prácticas supersticiosas, q.96. Estas tres últimas formas supersticiosas, especificadas por el fin, integran el género supersticioso, que consiste en dar culto a las criaturas. Ahora bien: la superstición no está en la materialidad de los ritos, pues algunos son comunes en el paganismo, hebraísmo y cristianismo, sino en su significado último o en su intencionalidad. Las degeneraciones modernas de la virtud de la Religión son muy variadas, como aparece, por ejemplo, en la liturgia laica de la patria, en la cual se habla de templos, altares y mártires.

CUESTIÓN 93

La superstición en el culto indebido al verdadero Dios [a]

A continuación vamos a tratar de las especies de superstición (cf. q.92, introd.; a.2). Primero, de la del culto indebido al verdadero Dios; segundo, de la superstición idolátrica (q.94); tercero, de la superstición adivinatoria (q.95); cuarto, de la superstición de las (vanas) observancias (q.96).

Sobre la primera de estas cuatro especies se plantean estos dos problemas:

1. ¿Puede haber algo pernicioso en el culto al verdadero Dios?—2. ¿Puede haber algo superfluo?

ARTÍCULO 1

¿Puede haber algo pernicioso en el culto al verdadero Dios?

1-2 q.103 a.4

Objeciones por las que parece que en el culto al verdadero Dios no puede haber nada pernicioso.

1. Porque en Jl 2,32 se dice: *Todo el que invocare el nombre del Señor se salvará.* Pero cualquiera que, del modo que sea, da culto a Dios, invoca su nombre. Luego todo culto a Dios es saludable y, en consecuencia, no hay culto alguno que pueda ser pernicioso.

2. Más aún: los justos han dado culto en todo tiempo a un mismo Dios. Pero antes de promulgarse la ley, los justos, sin pecar mortalmente al hacerlo, daban culto a Dios como mejor les parecía, y así Jacob se obligó con voto propio a un culto determinado, como leemos en Gén 28,20ss. Luego tampoco ahora hay culto alguno a Dios que resulte pernicioso.

3. Todavía más: en la Iglesia no se autoriza nada pernicioso. No obstante, con su autorización se hallan en vigor diversos ritos con que se da culto a Dios, como lo demuestra lo que San Gregorio escribe a Agustín [1], obispo de Inglaterra, al proponerle éste el caso de las diversas costumbres seguidas por las iglesias en la celebración de la misa: *Me parece bien* —le responde— *que, si has encontrado en las iglesias romanas, francesas o en otra cualquiera alguna cosa que pueda agradar más a Dios todopoderoso, la recojas con gran cuidado.* Luego ningún modo de dar culto a Dios es pernicioso.

En cambio está lo que San Agustín dice en carta *Ad Hieron.* [2], *y* encontramos en la Glosa [3] sobre Gál 2,4: *Que una vez divulgada la verdad evangélica, las observancias legales son mortíferas.* Pero las prescripciones legales tienen por objeto a Dios. Luego puede haber algo mortífero en el culto que damos a Dios.

Solución. *Hay que decir:* Como escribe San Agustín en el libro *Contra Mendacium* [4],

1. *Registrum,* l.11 indict.4 ep.64 *Ad August.* ad interrog.3: ML 77,187. 2. Ep.82 c.2 n.18: ML 33,283; cf. S. JERÓNIMO, ep.92 *Ad August.* c.4 n.14: ML 22,924. 3. *Ordin.* 6,8 A; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,113; cf. S. JERÓNIMO, *In Gal.* l.2 super 2,4: ML 26,376. 4. C.3: ML 40,521: cf. *De mendac.* c.14: ML 40,505.

---

a. Comienza el estudio de las especies de superstición en particular. Primeramente, se analiza la forma supersticiosa, cuya perversión surge por parte del objeto, es decir, dar a Dios un culto indebido (q.93); después se analizará la forma supersticiosa, cuya perversión surge por parte de un objeto cultual inadecuado, es decir, la criatura, cuya perversión da origen a tres formas supersticiosas especificadas por el fin, como hemos dicho en la nota anterior. En concreto, esta cuestión 93 estudia las frecuentes perversiones supersticiosas del culto divino desde una doble perspectiva: por sus adiciones falsas (a.1) y por sus adiciones superfluas (a.2). Esta cuestión hay que situarla en el contexto medieval, cuando todavía no existía la unidad litúrgica en la Iglesia católico-romana. De todos modos, teniendo en cuenta la pluriformidad litúrgica, legislada por la constitución *Sacrosanctum Concilium,* n.37-40, del Concilio Vaticano II, los principios mencionados en esta cuestión son importantes en orden a iluminar la legítima creatividad litúrgica fuera de toda arbitrariedad aberrante, por la ignorancia que manifiesta quien la practica y por la confusión que crea en las comunidades cristianas.

no hay mentira más perniciosa que la que se refiere a temas de la religión cristiana. Y que mentir es mostrar exteriormente con signos lo contrario a la verdad. Y que así como una cosa puede manifestarse con palabras, del mismo modo puede expresarse con hechos. Finalmente, que en esta clase de signos consiste el culto religioso externo, como consta por lo que antes expusimos (q.81 a.7). Y que, en consecuencia, si con tal culto exterior se expresa algo falso, en este caso el culto será pernicioso.

Esto puede suceder de dos maneras. La primera, por parte de la realidad significada, cuando están en desacuerdo ella y el signo del culto. Según esto, en los tiempos de la nueva ley, consumados ya los misterios de Cristo, el empleo de ceremonias de la antigua ley, símbolos de los misterios futuros de Cristo, es pernicioso: lo mismo que lo sería el que alguien manifestase de palabra que Cristo tiene aún que padecer.

De otra manera puede haber falsedad en el culto exterior, y es por parte de la persona que lo ofrece. Esto ocurre principalmente en el culto público que los ministros ofrecen en nombre de toda la Iglesia. Pues así como llamaríamos falsario a quien nos ofreciese de parte de un tercero lo que nadie le había encomendado, de igual modo incurre en vicio de falsedad la persona que ofrece a Dios en nombre de la Iglesia un culto contrario a los ritos establecidos por ella en virtud de su autoridad divina, y practicados como ella acostumbra. De ahí lo que dice San Ambrosio [5]: *Es indigno el que celebra el misterio de Cristo sin acomodarse en la forma a lo que Cristo enseñó.* Es por lo que a este propósito dice asimismo la *Glosa* [6] sobre Col 2,23: *Hay superstición cuando se da el nombre de religión a tradiciones humanas.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por ser Dios la verdad, tan sólo le invocan los que le dan culto en espíritu y verdad, como se nos dice en Jn 4,24. Según esto, el culto que contiene falsedad nada tiene que ver, propiamente, con la invocación a Dios dirigida, que nos salva.

2. *A la segunda hay que decir:* Antes de la ley, los justos se dejaban guiar por su instinto interior en lo referente al modo de dar culto a Dios. Los demás seguían en esto su ejemplo. Pero, después de ella, los hombres fueron instruidos en esto mediante preceptos exteriores, cuya infracción es perniciosa.

3. *A la tercera hay que decir:* que las diversas prácticas con que acostumbra honrar a Dios en el culto divino la Iglesia no se oponen en nada a la verdad. Por eso es necesario observarlas y es ilícito omitirlas.

ARTÍCULO 2

¿Puede haber algo superfluo en el culto divino?

Supra q.81 a.5 ad 3; q.92 a.1

Objeciones por las que parece que en el culto divino no puede haber nada superfluo.

1. Se dice en Eclo 43,32: *Aunque glorifiquéis a Dios cuanto podáis, os quedaréis siempre cortos.* Pero el culto divino se ordena a glorificar a Dios. Luego no puede haber en él nada superfluo.

2. Más aún: el culto exterior es una manifestación del culto interior con el que a Dios, como escribe San Agustín en el *Enchirid.* [7], *se le da gloria por medio de la fe, la esperanza y la caridad.* Pero en la fe, la esperanza y la caridad no puede haber nada superfluo. Luego tampoco en el culto divino.

3. Todavía más: el culto divino exige que ofrezcamos a Dios todo cuanto de Él hemos recibido. Pero de Dios hemos recibido todos nuestros bienes. Luego, aun haciendo cuanto nos sea posible para honrarlo, nada habrá superfluo en el culto divino.

En cambio está lo que San Agustín dice en el libro II *De Doct. Christiana* [8]: que *el verdadero y buen cristiano repudia incluso en las Sagradas Letras las ficciones supersticiosas.* Y como por las *Sagradas Letras* se nos muestra la obligación que tenemos de dar culto a Dios, de ello se deduce que aun en el culto divino, por cierta superfluidad, puede haber superstición.

Solución. *Hay que decir:* Que una cosa cabe decir que es superflua de dos modos. Primero, por razón de su cantidad absoluta y, en este sentido, nada sobra en el culto divino, porque nada puede hacer el hombre que sea menos que lo que a Dios debe. En segundo lugar, por razón de su cantidad

5. Cf. *Glossa ordin.* super 1 Cor. 11,27: 6,51 C; *Glossa* LOMBARDI, super 1 Cor. 11,27: ML 191,1646; AMBROSIASTER, *In Cor.* super 11,27: ML 17,256. 6. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,279; cf. *Glossa ordin.:* 6.107A. 7. C.3: ML 40,232. 8. C.18: ML 34,49.

proporcional, porque, sin duda alguna, resulta desproporcionado lo que hace con el fin al que se ordena. Pues el fin del culto divino es que el hombre dé gloria a Dios y se someta a Él con alma y cuerpo. En consecuencia, nada de lo que el hombre haga para honra y gloria de Dios, y para someter a Dios su alma e incluso su cuerpo, refrenando moderadamente las concupiscencias de la carne conforme a lo que disponen las leyes de Dios y de la Iglesia, y las costumbres de aquellos con quienes convive, resulta superfluo[b].

Y si algo hay que de suyo nada tiene que ver con la gloria de Dios ni con la elevación de nuestra mente hacia Él, o con lo de refrenar moderadamente los apetitos de la carne, o que incluso está situado al margen de las leyes de Dios o de la Iglesia o va contra las costumbres generalmente reconocidas, que, según dice San Agustín[9], *tienen fuerza de ley;* todo ello, en estos casos, se ha de considerar como superfluo y supersticioso, ya que, al consistir solamente en actos exteriores, no forma parte del culto de Dios[c]. De ahí el que San Agustín, en el libro *De Vera Relig.* [10], alegue a este propósito en contra de los supersticiosos, que se preocupan sobre todo de exterioridades, estas palabras de Lc 17,21: *El reino de Dios está en vuestro interior.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en el mismo acto de glorificar a Dios va implícito el que lo que se hace sirva para darle gloria. Con ello queda excluida la superfluidad supersticiosa.

2. *A la segunda hay que decir:* Que por la fe, la esperanza y la caridad nuestra alma se pone sumisamente en manos de Dios. Luego en ellas no puede haber nada superfluo. No ocurre así con los actos exteriores, que, a veces, nada tienen que ver con ellas.

3. *A la tercera hay que decir:* Que sólo como objeción es válida si el calificativo superfluo se refiere a la cantidad absoluta.

9. Ep.36 *Ad Casulanum* c.1: ML 33,136.

10. C.3: ML 34,125.

b. El lenguaje simbólico de la liturgia se fundamenta institucionalmente en la verdad de Cristo, en la verdad de la Iglesia y en la verdad del hombre. Falsean, pues, el culto litúrgico quienes, por ejemplo, utilizan en sus celebraciones formas no oficiales en la Iglesia o quienes en sus homilías anuncian no la fe, ni la doctrina de la Iglesia, sino ideologías humanas ajenas al Evangelio o devociones no aprobadas por la autoridad instituida. Diversas son las formas que puede ofrecer este culto pernicioso.

c. El culto es superfluo, enseña agudamente Santo Tomás, cuando se queda en el culto exterior, sin llegar a su significado, es decir, el culto interior del corazón, que se entrega totalmente a Dios. Las costumbres litúrgicas de la Iglesia universal y las costumbres reconocidas por las Iglesias particulares (cf. II-II q.10 a.12) favorecen directamente el culto tributado adecuadamente a Dios nuestro Señor.

CUESTIÓN 94

La idolatría [a]

1. ¿Es la idolatría una especie de superstición?—2. ¿Es pecado?—3. ¿Es el más grave de los pecados?—4. ¿Cuál es la causa de este pecado?

A la pregunta sobre si se ha de comunicar o no con los idólatras se respondió ya (q.10 a.9), al tratar de la infidelidad.

ARTÍCULO 1

¿Se considera con razón la idolatría como una especie de superstición?

In Sent. 3 d.9 q.1 q.ª3 ad 3; *Cont. Gent.* 3,120

Objeciones por las que parece que no es razonable considerar la idolatría como una especie de superstición.

1. Porque del mismo modo que los herejes son infieles, lo son los idólatras. Pero la herejía es una de las especies de infidelidad, como antes se dijo (q.11 a.1). Luego también lo es la idolatría. No es, por consiguiente, una especie de superstición.

2. Más aún: la latría pertenece a la religión, y a ésta se opone la superstición. Pero idolatría y latría —acto esta segunda de la verdadera religión— son, según parece, palabras unívocas, porque el apetito de la falsa y verdadera bienaventuranza son unívocos, como lo son, al parecer, el culto de los falsos dioses, o idolatría, y el de latría, que es el que la verdadera religión da al verdadero Dios. Luego la idolatría no es una especie de superstición.

3. Y también: la nada no puede ser especie de ningún género. Pero, por una parte, la idolatría, según parece, no es nada, pues dice el Apóstol (1 Cor 8,4): *Sabemos que el ídolo no es nada en el mundo;* y más adelante (1 Cor 10,19): *¿Qué digo, pues? ¿Que las carnes sacrificadas a los ídolos son algo o que los ídolos son algo?* Es, sin duda, una manera de decir que no. Y como, por otra parte, lo de inmolar a los ídolos es propio de la idolatría, de ello se sigue que la idolatría, por no ser nada, no puede ser una especie de superstición.

4. Todavía más: lo propio de la superstición es dar culto divino a quien no se debe. Pero así como no se debe dar culto divino a los ídolos, tampoco debería darse a las demás criaturas, razón por la cual, en Rom 1,25, se reprende a algunos porque adoraron más bien a las criaturas que al Creador. Luego no está bien llamar a esta especie de superstición *idolatría,* sino que se le debe dar más bien el nombre de *latría de la criatura.*

En cambio está lo que leemos en Hech 17,16: *Mientras Pablo esperaba en Atenas, se consumía interiormente en su espíritu viendo aquella ciudad entregada a la idolatría;* y más adelante: *Atenienses, veo que sois, por todos los conceptos, casi los más supersticiosos.* Luego la idolatría es una especie de superstición.

Solución. *Hay que decir:* Que, como consta por lo expuesto (q.92 a.1.2), lo propio de la superstición es extralimitarse indebida-

---

a. Este estudio de la *Summa* sobre la idolatría es el resultado de un largo proceso de reflexión, iniciado por algunos filósofos paganos y continuado, magistralmente, por los Santos Padres. En efecto, Santo Tomás se sirve de la información histórica y de los análisis doctrinales sobre las diversas formas idolátricas, que se encuentran, por ejemplo, en Marco Terencio Varrón, en Marco Tulio Cicerón y, sobre todo, en San Agustín, que es la fuente principal. La originalidad del Doctor Angélico en esta cuestión está en la convergencia y coherencia con las que presenta un conjunto de tesis bien clarificadas y demostradas. Hay que advertir, también, que Santo Tomás, procediendo como teólogo y no como historiador de las religiones, relega el estudio de las religiones, fuera de la cristiana, a esta cuestión sobre la idolatría. Es una consecuencia lógica, al haber probado la necesidad de un culto adecuado al único y soberano Dios Creador. Esta postura creyente del Santo explica, por ejemplo, los criterios evangelizadores de los frailes que en el siglo XVI se embarcaron a las Indias occidentales, cuando la evangelización se entendió y se practicó como una lucha frontal en contra de la idolatría, liberando así a aquellos pueblos de la ignorancia religiosa, de los errores antropológicos y cósmicos y de las perversiones diabólicas adonde la idolatría los había conducido, como los sacrificios humanos.

mente en el culto divino. Sucede esto, sobre todo, cuando se rinde culto divino a quien no se debe. Ya al hablar de la religión (q.81 a.1) dijimos que tal culto se ha de rendir exclusivamente al solo Dios soberano e increado. Por eso es supersticioso dar culto divino a cualquier criatura.

Mas este culto, lo mismo que se tributaba a criaturas insensibles, valiéndose de ciertos signos sensibles, como sacrificios, juegos y cosas por el estilo, se les daba de igual modo a criaturas representadas en alguna forma o figura sensible, conocidas por el nombre de ídolos. De diversos modos, sin embargo, se daba culto a los ídolos. Y así, algunos construían con arte nefando imágenes que, por virtud de los demonios, causaban ciertos efectos, lo que les llevaba a pensar que había en ellas poderes divinos y que, según esto, se les debía ofrecer culto divino. Tal fue la opinión de Hermes Trismegisto [1], como escribe San Agustín en el libro VIII *De Civ. Dei.* [2]. Otros, en cambio, no daban culto divino a las imágenes, sino a las criaturas por ellas representadas. A uno y otro de estos modos alude el Apóstol en Rom 1,23, pues, sobre el primero, escribe: *Cambiaron la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de hombres corruptibles, de aves, de cuadrúpedos y de serpientes.* Y, en cuanto al segundo, añade: *Adoraron y sirvieron más bien a la criatura que al Creador.*

Tres fueron, con todo, las opiniones de estos últimos. Unos [3] creían que ciertos hombres, como Mercurio, Júpiter, etc., habían sido dioses, y les ofrecían culto por medio de sus imágenes. Para otros [4], el mundo entero era el único Dios, no por razón de su sustancia corpórea, sino por su alma, de la que pensaban que era Dios, diciendo que Dios no es otra cosa que *el alma que gobierna mediante su movimiento y su razón al mundo* [5], del mismo modo que al hombre lo llamamos sabio no por su cuerpo, sino por su alma. Según esto, eran del parecer de que a todo el mundo y a cada una de sus partes, o sea, al cielo, al aire, al agua y a los demás elementos de esta clase, había que darles culto divino. Los nombres e imágenes de sus dioses, como decía Varrón [6] y narra San Agustín (VII *De Civ. Dei* [7]), se referían a estas cosas. Los terceros, por último, o sea los platónicos [8], daban por sentado que existía un Dios único y supremo, causa de todas las cosas. Después de Él, suponían que había algunas otras sustancias espirituales creadas por el Dios supremo, a las que llamaban dioses, por participar de su divinidad. A éstas nosotros les damos el nombre de ángeles. En pos de ellas colocaban las almas de los cuerpos celestes y, a un nivel más bajo, los demonios, de los que decían que eran seres animados aéreos. Todavía más abajo quedaban, según su parecer, las almas de los hombres, acerca de las cuales tenían la creencia de que por el mérito de su virtud eran admitidas en la sociedad de los dioses o de los demonios. A todos estos seres, según San Agustín en el libro XVIII *De Civ. Dei* [9], les daban culto divino.

Decían [10] que estas dos últimas opiniones pertenecían a la *teología física,* es decir, a la que los filósofos descubrían en el mundo y enseñaban en las escuelas. De otra, de la que se refería al culto de los hombres, afirmaban [11] que pertenecía a la *teología mitológica,* teología que se representaba en los teatros, basándose en las invenciones fantásticas de los poetas. Finalmente, de la otra opinión [12] acerca de las imágenes decían que formaba parte de la *teología civil,* que era la que los pontífices celebraban en los templos.

Todo esto pertenecía a la superstición idolátrica. Por eso dice San Agustín en el libro II *De Doct. Christ.* [13]: *Es supersticioso todo lo establecido por los hombres para fabricar y dar culto a los ídolos o para honrar como a Dios a las criaturas o a una parte de ellas.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que así como la religión

1. *Asclepius III,* interpr. Ps. APULEYO. 2. C.23: ML 41,247. 3. Cf. CICERÓN, *De nat. deor.* l.2 c.24: DD 4,122; 1.3 c.16: DD 4,154; S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.18 c.14: ML 41,572. 4. Cf. CICERÓN, *De nat deor.* l.1 c.10-15: DD 4,85-89; l.2 c.17: DD 4,118; S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.7 c.6: ML 41,199. 5. Cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.4 c.31: ML 41,138. 6. *De antiquitatibus,* citado por S. JERÓNIMO, Ep. 33 *Ad Paulam:* ML 22,447, y S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.6 c.3: ML 41,178; sólo quedan fragmentos. 7. C.5: ML 41,198. 8. APULEYO, *Liber de Deo Socratis:* DD 135; *De dogm. Platonis* l.1: DD 155; PLUTARCO, *De fato* c.9: DD 1,691; PLATÓN, *Timaeus* (40 E), *Epinomis* (981 E). Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.33: MG 40,793; S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.8 c.14: ML 41,238. 9. C.14: ML 41,572; cf. 1.8 c.13: ML 41,237; c.14: ML 41,239; c.16: ML 41,241. 10. VARRÓN, según S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.6 c.5: ML 41,181. 11. Cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.6 c.5: ML 41,181. 12. Cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.6 c.5: ML 41,182. 13. C.20: ML 34.50.

no se identifica con la fe, sino que es una manifestación de la misma mediante ciertos signos externos, de igual modo la superstición no es otra cosa que una profesión de infidelidad por medio del culto externo [b]. Esa pública profesión es lo que significa el nombre de idolatría, mientras que la palabra herejía no significa otra cosa que falsa opinión. Por eso, la herejía constituye una especie de infidelidad, mientras que la idolatría es una especie de superstición.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el nombre de *latría* puede tomarse en dos sentidos. Puede significar, primeramente, los actos humanos destinados al culto divino. Desde este punto de vista, no varía la significación de la palabra *latría,* sea cual fuere el destinatario del culto, porque la persona o cosa a quien se ofrece no entra según esto en la definición. La latría, en este sentido, se predica unívocamente, ya se refiera a la verdadera religión o a la idolatría, lo mismo que la frase *pagar un tributo* tiene significado unívoco, sea verdadero sea falso el rey al que se le paga. En el otro sentido, la palabra latría se toma como sinónima de religión, y como ésta es una virtud, exige, por serlo, el que el culto divino se tribute a quien se debe. De ahí el que la palabra *latría* resulte equívoca cuando se aplica indistintamente a la verdadera religión y al culto de los ídolos, así como lo es la palabra prudencia cuando se aplica a la prudencia virtud y a la prudencia de la carne.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el Apóstol sabe muy bien que esas imágenes, a las que llamaban ídolos, *no eran nada en el mundo,* porque eran seres inanimados y no estaban dotados de poder divino alguno, como opinaba Hermes [14], convencido, al parecer, de que se trataba de compuestos de espíritu y cuerpo. De la misma manera, se ha de entender que *lo inmolado a los ídolos no es nada,* porque por tal inmolación las carnes inmoladas ni adquirían carácter sagrado alguno, como creían los gentiles, ni impureza de ninguna clase, como pensaban los judíos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que por la costumbre, generalizada entre los gentiles, de dar culto a toda clase de criaturas por medio de imágenes, se impuso con el tiempo la palabra *idolatría,* para significar con ella todo culto dado a las criaturas, aunque se les ofreciera sin imágenes.

ARTÍCULO 2

¿La idolatría es pecado?

Cont. Gent. 3,120; *In Rom.* 1 lect. 7; *De duob. praec.* c. de I praec.

Objeciones por las que parece que la idolatría no es pecado.

1. Ninguna de las cosas de que la verdadera fe se sirve para el culto de Dios es pecado. Pero la verdadera fe se sirve de ciertas imágenes para dar culto a Dios, pues no sólo en el tabernáculo, como nos consta por lo que leemos en Ex 25,28ss, había imágenes de querubines, sino que también en la Iglesia hay imágenes expuestas a la adoración de los fieles. Luego la idolatría, por la que se da culto a los ídolos, no es pecado.

2. Más aún: a todo superior se le debe mostrar respeto. Pero los ángeles y las almas de los santos son superiores a nosotros. Luego, en el caso de que les mostremos respeto por medio de actos de culto sacrificial u otros semejantes, eso no será pecado.

3. Todavía más: el Dios sumo debe ser honrado con el culto interior de nuestra mente, según aquello de Jn 4,24: *Es necesario adorar a Dios en espíritu y en verdad;* y las palabras de San Agustín en su *Enchirid.* [15], donde dice que *a Dios se le da culto con la fe, la esperanza y la caridad.* Pero puede suceder que alguien adore exteriormente a los ídolos sin apostatar interiormente, a pesar de ello, de la verdadera fe. Luego parece que, sin menoscabo del culto divino, se puede dar culto exteriormente a los ídolos.

En cambio están estas palabras del Ex 20,5: *No los adorarás,* que se refieren a los actos exteriores; y estas otras: *Ni les darás culto,* que se refieren al culto interior, con-

14. *Asclepius III* interpr. Ps. APULEYO; cf. S. AGUSTÍN *De Civ. Dei* l.8 c.23: ML 41,247. 15. C.3: ML 40,232.

b. La superstición idolátrica consiste, propiamente, en una profesión de infidelidad por medio de signos cultuales exteriores. Es importante advertir en la afinidad de la idolatría con la infidelidad exterior las raíces antropológicas y culturales de la idolatría. En consecuencia, la evangelización cristiana es el arma principal en contra de la idolatría.

forme expone la *Glosa*[16] al hablar de las esculturas e imágenes. Luego es pecado dar culto interior o exteriormente a los ídolos.

Solución. *Hay que decir:* Al tratar de resolver este problema incurrieron algunos[17] en dos errores. Los unos, porque pensaron que ofrecer sacrificios y otras cosas propias del culto latréutico no sólo es algo obligatorio y bueno de suyo tratándose del soberano Dios, sino también cuando así se honra a los otros seres que antes mencionamos (a.1); y la razón de esto es que, según ellos, toda naturaleza superior tiene derecho a que se le rindan honores divinos en razón de su mayor proximidad a Dios. Pero no es razonable hablar así, porque, aunque es verdad que debemos reverencia a todos los superiores, no a todos se la debemos por igual, sino que Dios, el ser supremo, que aventaja por su excelencia singular a todos, tiene derecho a una reverencia especial, y ésta es la que constituye el culto de latría. Tampoco puede decirse, como creyeron algunos[18], que *los sacrificios visibles son lo más indicado para los otros dioses, mientras que al verdadero Dios, al Ser Supremo, debido a su mayor perfección, conviene reservarle lo mejor, es decir, los actos de acatamiento de una mente pura;* porque, como dice San Agustín[19] en el libro X *De Civ. Dei, los sacrificios exteriores son signos evocadores de las cosas. Y así, lo mismo que en la oración y la alabanza dirigimos nuestras palabras a aquel a quien ofrecemos en nuestro corazón las mismas cosas que con tales signos expresamos, así también, cuando sacrificamos, hemos de saber que no debemos ofrecer el sacrificio a ningún otro sino a aquel cuyo sacrificio invisible, en el fondo del corazón, debemos ser nosotros mismos.*

Otros, en cambio, pensaban que el culto exterior de latría no se debe ofrecer a los ídolos como algo bueno y conveniente, sino para obrar en consonancia con las costumbres del vulgo, según las palabras que San Agustín, en el libro VI *De Civ. Dei*[20], pone en boca de Séneca[21]: *De tal forma debemos adorar, dice, que pensemos que este culto tiene bastante más que ver con los usos y costumbres que con la realidad de las cosas.* Y en el libro *De Vera Religione*[22] nos dice el mismo santo que no se debe preguntar sobre religión a los filósofos que participan en los mismos sacrificios con las gentes del pueblo, y disputaban, por otra parte, en las escuelas sobre la naturaleza de sus dioses y acerca del sumo bien, sosteniendo opiniones diversas y contrarias. Incurrieron también en este error ciertos herejes[23], al afirmar que ningún pecado cometía quien, apresado en tiempos de persecución, adoraba exteriormente a los ídolos, manteniendo, a pesar de ello, intacta la fe en su interior[c]. Pero esto es evidentemente falso; pues, por el mismo hecho de que el culto externo es signo del culto interior, así como hay pecado de mentira cuando se asegura exteriormente con palabras lo contrario de lo que uno cree por la verdadera fe en su corazón, hay igualmente perniciosa falsedad si se da culto exterior a alguien contra lo que uno piensa en su espíritu. Por eso dice San Agustín contra Séneca, en el libro VI *De Civ. Dei*[24], que *daba culto a los ídolos de una forma tanto más reprensible cuanto que con su simulación inducía al pueblo a que creyese que obraba con sinceridad.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que no se exponen las imágenes en el tabernáculo de la antigua ley o en el templo, ni actualmente en las iglesias, para que se les rinda culto de latría, sino como representaciones destinadas a imprimir y confirmar en la mente de los hombres la fe en la excelencia de los ángeles y de los santos. Lo contrario ocurre con la imagen de Cristo, a quien, por razón de su divinidad, se le debe culto de latría, como se verá en la *Tercera Parte* (q.25 a.3).

16. *Ordin.* 1,163G. 17. Cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.10 c.1: ML 41,277. 18. Cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.10 c.19: ML 41,297. 19. C.19: ML 41,297. 20. C.10: ML 41,191. 21. Se trata de un libro contra la superstición, hoy perdido. Lo citan S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.6 c.10: ML 41,190, y TERTULIANO, *Apologeticus* c.12. 22. C.5: ML 34,126. 23. Los helciastas, cf. EUSEBIO, *Hist. eccles.* l.6 c.38: ML 20,597. 24. C.10: ML 41,192.

c. Es de notar cómo Santo Tomás, en pos de San Agustín, condena no sólo la idolatría formal, por dar a las criaturas el culto debido sólo a Dios, sino también la idolatría simulada, de quienes, acomodándose al vulgo, practican el culto idolátrico, porque es pernicioso o falso pensar una cosa y hacer otra. Por esta razón, no está bien sacrificar exteriormente al emperador e interiormente guardar la fe en el corazón. El don de la fe, cuando se tiene en el corazón, hay que manifestarlo públicamente con la vida.

2. La respuesta a la segunda y tercera objeción no ofrece dificultad ninguna teniendo en cuenta lo que acabamos de decir.

ARTÍCULO 3

¿Es la idolatría el más grave de los pecados?

In Sent. 4 d.13 q.2 a.2; *In I Cor.* 12 lect.1

Objeciones por las que parece que la idolatría no es el más grave de los pecados.

1. Porque, conforme a lo dicho en el libro VIII *Ethicorum*[25], *lo peor se opone a lo mejor.* Pero el culto interior, que consiste en la fe, esperanza y caridad, es mejor que el exterior. Luego la infidelidad, la desesperación y el odio a Dios, que se oponen al culto interior, son pecados más graves que la idolatría, que se opone al exterior.

2. Más aún: un pecado es tanto más grave cuanto más directamente atenta contra Dios. Pero, según parece, se obra más directamente contra Dios blasfemando o impugnando la fe que tributando a otros seres el culto debido a Dios, que es lo propio de la idolatría. Luego la blasfemia y la impugnación de la fe son pecados más graves que la idolatría.

3. Por otra parte, un mal menor, según parece, se castiga con un mal mayor. Pero se castigó el pecado de idolatría con el pecado contra naturaleza, como se nos dice en Rom 1,23 ss. Luego el pecado contra naturaleza es más grave que el pecado de idolatría.

4. Además, San Agustín dice, en el libro XX *Contra Faust.*[26]: *No os llamamos a los maniqueos paganos ni tampoco secta de paganos. Lo que sí decimos es que tenéis con ellos cierta semejanza por el hecho de adorar a muchos dioses. Y la verdad es que sois mucho peores que ellos, porque ellos dan culto a seres que, aunque no deben ser honrados como dioses, son reales; vosotros, en cambio, veneráis lo que en modo alguno existe.* Luego el vicio de la depravación herética es más grave que la idolatría.

5. Todavía más: sobre aquel texto de Gál 4,9: *¿Cómo es que de nuevo volvéis a los flacos y pobres elementos?*, dice la *Glosa*[27] de San Jerónimo: *La observancia de la ley, a la que entonces se habían entregado, era un pecado casi tan grave como el servicio a los ídolos de antes de su conversión.* Luego el pecado de idolatría no es el más grave.

En cambio está lo que, a propósito de lo que se dice en Lev 15 sobre la impureza de la mujer que padece flujo de sangre, leemos en la *Glosa*[28]: *Todo pecado es impureza del alma; pero más que ningún otro, el de idolatría.*

Solución. *Hay que decir:* Que la gravedad de un pecado puede examinarse desde dos vertientes. En primer lugar, por parte del pecado en sí mismo, y en este sentido, el pecado de idolatría es el más grave; pues así como en los reinos de este mundo no hay, según parece, injuria mayor que el que se tribute a otro el honor debido al verdadero rey, por cuanto una cosa así perturba de suyo por completo el orden del estado, de igual modo en los pecados que se cometen contra Dios —que son los mayores— parece que el más grave entre todos consiste en que alguien otorgue a una criatura el honor debido a Dios. El que esto hace, en lo que está de su parte, introduce un nuevo dios en el mundo con menoscabo de la autoridad divina.

En segundo lugar, se puede considerar también la gravedad del pecado por parte del pecador, y en este sentido decimos que es más grave el que se comete a sabiendas que el de quien peca por ignorancia. Según esto, no hay inconveniente alguno en admitir que pecan más gravemente los herejes que, conscientes de lo que hacen, adulteran la fe que recibieron que los idólatras que pecan por ignorancia. Asimismo, algunos otros pecados pueden ser más graves por el mayor desprecio con que se cometen.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la idolatría presupone infidelidad interior, a la que añade exteriormente el culto indebido. Pero incluso en el supuesto de que se tratara sólo de idolatría exterior, sin que interiormente fuese acompañada de infidelidad, se incurriría con todo en culpa de falsedad, como antes se dijo (a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* Que la idolatría lleva implícita una grave blasfemia, en cuanto que sustrae a Dios la singularidad de su soberanía. En la práctica es también impugnación de la fe.

25. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 1160b9): S. TH., lect.10. 26. C.5: ML 42,371. 27. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,141; cf. *Glossa interl.* 6,85r; cf. S. JERÓNIMO, *In Gal.* l.2 super 4,9: ML 26,401. 28. *Ordin.* 1,241 E.

3. *A la tercera hay que decir:* Que por ser esencial a la pena el que vaya en contra de la voluntad, el pecado con que se castiga otro pecado debe ser más ignominioso, a fin de que el pecador se aborrezca a sí mismo y se haga aborrecible para los demás; pero no es necesario que sea más grave. Según esto, el pecado contra naturaleza no es tan grave como el pecado de idolatría; pero por ser más vergonzoso, se lo impone como castigo conveniente del pecado de idolatría, con el fin, sin duda, de que así como por la idolatría se perturba el orden del culto divino, de igual modo, por el pecado contra naturaleza, se padezca en las propias tendencias naturales una perversidad humillante.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que la herejía de los maniqueos, por razón incluso del género de pecado, es más grave que el pecado de otros idólatras, ya que deroga en mayor grado el honor divino al dar por hecho que existen dos dioses contrarios y al crear con el pensamiento, fantaseando, multitud de fábulas vanas acerca de Dios. Es muy distinto el caso de otros herejes que reconocen y adoran a un solo Dios.

5. *A la quinta hay que decir:* Que la observancia de la antigua ley en los tiempos de la gracia no se identifica totalmente con la práctica de la idolatría, por lo que al género de pecado se refiere. Afirmamos más bien que la una y la otra son *casi iguales,* porque ambas son especies de pestífera superstición.

ARTÍCULO 4

¿Era el propio hombre la causa de la idolatría?

In I Cor. 12 lect.1; *Cont. Gent.* 3,120; *De duob. praec.* c. de I praec.

Objeciones por las que parece que no era el hombre la causa de la idolatría.

1. Porque en el hombre no hay otra cosa que naturaleza, virtud o culpa. Pero la causa de la idolatría no puede ser la naturaleza humana. Antes, por el contrario, lo que la razón natural dicta es que existe un solo Dios y que no hemos de dar culto divino a los muertos ni a seres inanimados. Tampoco tiene su causa en el hombre por parte de la virtud, porque *el árbol bueno no puede dar frutos malos* (Mt 7,18), ni por parte de la culpa, porque, como leemos (Sab 14,27): *El culto de los ídolos abominables es causa, principio y fin de todo mal.* Luego la causa de la idolatría no es el hombre.

2. Más aún: todo lo que es efecto de la acción del hombre se da siempre donde hay hombres. Pero la idolatría no existió siempre, sino que, según se dice[29], apareció en la segunda edad del mundo, o la introdujo Nenrod, quien se dice que obligaba a los hombres a adorar al fuego; o Niño, que hizo dar culto a la imagen de su padre Bel. *Entre los griegos,* como refiere San Isidoro[30], *Prometeo fue el primero que modeló en barro estatuas de hombres, y, por otra parte, los judíos afirman que Ismael fue el primero que modeló ídolos de arcilla.* Nos consta asimismo que la idolatría desapareció en gran parte en la sexta edad del mundo. Luego la idolatría no tiene por causa al hombre.

3. Todavía más: San Agustín se expresa en estos términos en el libro XXI *De Civ. Dei*[31]: *Ni podía saberse al principio, si ellos (los demonios) no lo hubiesen dado a conocer, qué es lo que cada uno de ellos apetece, qué es lo que les causa horror, con qué nombre se los invoca o se los fuerza. De ahí provinieron la magia y quienes la ejercen.* Pero estas reflexiones, según parece, no son aplicables a la idolatría. Luego la causa de la idolatría no es el hombre.

En cambio está lo que leemos en Sab 14,14: *La sinrazón de los hombres los introdujo* (a los ídolos) *en el mundo.*

Solución. *Hay que decir:* Que son dos las causas de la idolatría. Una, dispositiva; y ésta, sin duda alguna, fue el hombre. De tres modos: en primer lugar, por el desorden de su afectividad, en cuanto que, debido a éste, los hombres comenzaron por amar o venerar con exceso a algún hombre y terminaron dándole honores divinos. Tal es la causa asignada en Sab 14,15: *Un padre, presa de acerbo dolor, hizo en seguida el retrato del hijo que la muerte le había arrebatado y, a quien como hombre ya no tenía vida, comenzó a adorarlo como Dios.* Y allí mismo (v.21) se añade que *los hombres, esclavizándose por servilismo a sus pasiones o a los reyes, impusieron el nombre incomunicable* (propio de la divinidad) *a los leños y a las piedras.*

En segundo lugar, porque los hombres, según afirma el Filósofo[32], sienten naturalmente placer ante la representación o figura

29. Cf. PEDRO COMESTOR, *Hist. scholast.* 1. Gen. c.37.40: ML 198,1088.1090. 30. *Etymol.* l.8 c.11: ML 82,315. 31. C.6: ML 41,717. 32. ARISTÓTELES, *Poética* c.4 n.2 (BK 1448b9).

de las cosas. Por eso, en su rudeza primitiva, viendo las expresivas imágenes de seres humanos, obra de la habilidad de los artistas, las adoraron como dioses. De ahí lo que leemos en Sab 13,11-13: *Corta, experto leñador, un tronco manejable /; con su arte le da una figura, semejanza de hombre /, y luego le ofrece oraciones por su hacienda, por sus mujeres y sus hijos.*

En tercer lugar, por desconocimiento del Dios verdadero, en cuya excelencia no pensaron, dieron culto divino, seducidos por su belleza o poder, a algunas criaturas. De ahí lo que se dice en Sab 13,1: *Ni por la consideración de sus obras fueron capaces de conocer a su autor. Por el contrarío, tomaron por dioses, rectores del universo, al fuego, al vendaval, al movimiento circular de los astros, a las trombas de agua, al sol o a la luna.*

La otra causa de la idolatría fue consumativa. Fueron los mismos demonios, que en los ídolos se mostraron como dignos de culto a los hombres ignorantes, respondiendo a sus preguntas y realizando obras que a ellos les parecían milagrosas. Por eso se dice en el salmo 95,5: *Todos los dioses de los gentiles son demonios*[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la causa dispositiva de la idolatría por parte del hombre es su imperfección natural, efecto de la ignorancia de su entendimiento o del desorden de sus afectos, como acabamos de exponer (sol.); y que tiene también mucho que ver con la culpa. Dícese, por otra parte, que *la idolatría es causa, principio y fin de todo pecado,* porque no hay género alguno de pecado que ella en algunos casos no produzca: o induciendo expresamente a cometerlos, como causa; o poniendo al alcance de la mano la ocasión, a modo de principio; o actuando a modo de fin, en cuanto que había algunos pecados que se perpetraban para dar culto a los ídolos, como, por ejemplo, los sacrificios humanos, la mutilación de miembros y otras cosas por el estilo. Y, no obstante, hay pecados que pueden preceder a la idolatría. Son los que disponen al hombre para ella.

2. *A la segunda hay que decir:* Que en la primera edad no hubo idolatría por el recuerdo reciente de la creación del mundo, que hacía que aún mantuviese su fuerza entre los hombres el conocimiento del único Dios. Asimismo, en la sexta edad, la idolatría desaparece por la doctrina y el poder de Cristo, que triunfó sobre el diablo.

3. *A la tercera hay que decir:* Que tiene valor demostrativo si se trata en ella de la causa consumativa de la idolatría.

d. La causa última o consumativa de la idolatría está en los demonios, quienes, no tanto haciendo prodigios, sino aprovechándose de las deficiencias del hombre como causas dispositivas, engañan al género humano por medio de los ídolos. El sentimiento religioso desordenado nos dispone a venerar a las criaturas como si fueran el Creador. El gusto por las visiones y por las imágenes nos deslumbra también en nuestro comportamiento religioso. Pero la deficiencia principal del hombre es su ignorancia religiosa, de modo que su instinto natural necesita alguna instrucción sobre Dios, y según sea ésta, se llegará a la verdadera o a la falsa religión. En el fondo, la cuestión es conocer la verdad de Dios o permanecer en el error religioso (cf. II-II q.122 a.2). Esta explicación sobre los orígenes de la idolatría, que Santo Tomás encuentra sobre todo en la *Sagrada Escritura,* obliga al cristiano a mantener una vigilancia moral sobre sus sentimientos religiosos, sobre las imágenes y demás expresiones religiosas y, especialmente, sobre el grado de su conocimiento de las perfecciones divinas y de las obras admirables de Dios. La idolatría, tan frecuente en la historia de la humanidad (sobre las edades del mundo en el pensamiento de Santo Tomás, cf. In IV *Sent.* d.40, *exp. textus),* desaparece en la medida que se proclama el Evangelio de Jesucristo y se establece su Iglesia; en definitiva, nos hallamos frente a la lucha entre el reino de Dios y el reino de las tinieblas. Ahora bien: conviene recordar no sólo las idolatrías anteriores a la evangelización, sino también las nuevas idolatrías que están surgiendo, particularmente en los pueblos descristianizados de Europa, provocadas por los desórdenes del corazón y de la mente, que son aprovechados por los demonios para la degradación de la vida humana. Entre los nuevos ídolos están el bienestar, el confort, el cuerpo, el sexo, el aborto, el divorcio, etc., que están urgiendo la necesaria reevangelización de Europa.

CUESTIÓN 95

La superstición adivinatoria [a]

Trataremos ahora de la superstición adivinatoria (cf. q.93, introd.). Y acerca de esta materia hacemos ocho preguntas:

1. ¿Es pecado la adivinación?—2. ¿Es una especie de superstición?—3. ¿Qué especies hay de adivinación?—4. ¿Qué decir de la adivinación por medio de los demonios?—5. ¿Y de la adivinación astrológica?—6. ¿Qué cabe decir de la que se hace por interpretación de sueños?—7. ¿Y de la que se hace mediante augurios y otras prácticas por el estilo?—8. ¿Qué decir del sortilegio?

ARTÍCULO 1

¿Es pecado la adivinación?

In Is. 3; *Cont. Gent.* 3,254

Objeciones por las que parece que la adivinación no es pecado.

1. La palabra adivinación deriva su nombre de algo *divino*. Pero lo divino dice relación a la santidad más que al pecado. Luego la adivinación, según parece, no es pecado.

2. Más aún: San Agustín, en el libro *De Lib. Arb.* [1], escribe: *¿Quién se atreverá a decir que la ciencia es un mal?* Y esto otro: *Jamás diré que algún conocimiento intelectual puede ser malo.* Pero hay artes adivinatorias, como demuestra el Filósofo en el libro *De Memoria* [2], e incluso la misma adivinación, que, según parece, tiene por objeto lograr cierto conocimiento intelectual de la verdad. Luego la adivinación parece que no es pecado.

3. Todavía más: no puede haber inclinación natural a cosas malas, porque la naturaleza se inclina solamente a lo que a ella se asemeja. Pero instintivamente se sienten los hombres atraídos al conocimiento anticipado de lo que va a suceder, que es en lo que consiste la adivinación. Luego la adivinación no es pecado.

En cambio está lo que se dice en Dt 18,11: *Que nadie consulte a los oráculos ni a los adivinos.* Y lo que leemos en el *Decreto* [3]: *Sobre*

1. L.1 c.1: ML 32,1223. 2. ARISTÓTELES, c.1 (BK 449b12): S. TH., lect.1. 3. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 26 q.5 can.2 *Qui divinationes:* RF 1,1027.

---

a. El hombre vive en medio de realidades y hechos que desconoce. Por eso recurre a ritos, fórmulas, magia, brujería y otras formas de adivinación para salir de la incertidumbre en la que se encuentra y multiplicar los frutos de sus trabajos. El deseo de conocer el futuro contingente es una forma característica del vicio de la curiosidad (cf. II-II q.167 a.1). En concreto, la adivinación es la pretensión de conocer lo que está más allá del poder normal de la inteligencia y de la fe, y es pecado porque el hombre se atribuye una prerrogativa divina. El ocultismo ha sido siempre un enemigo de la fe cristiana, en sus formas mántica, espiritista, mágica, etc. «Las adivinaciones y otras prácticas son supersticiosas en cuanto dependen de ciertas actividades demoníacas, y presuponen ciertos pactos hechos con ellos» (cf. II-II q.92 a.2 ad 2; cf. q.122 a.2 ad 3). La Iglesia ha luchado permanentemente en contra de esta plaga, que aparece sobre todo en las situaciones límites de la vida humana, como el nacimiento, la enfermedad o la muerte, dentro de un contexto animista.

Santo Tomás, en esta cuestión 95, sobre la adivinación supersticiosa, partiendo del pensamiento filosófico escolástico sobre el hombre, el cosmos, los astros y los ángeles, y teniendo en cuenta el contexto de la Iglesia de su tiempo en sus disposiciones canónicas y penitenciales, presenta una síntesis teológica original de este fenómeno, analizando el problema y sus causas, desde la ética del conocimiento humano, y señalando cómo la elección de un medio irracional para conocer lo que supera nuestras posibilidades nos lleva al engaño, al dejarnos inermes ante la astucia diabólica. El hombre puede conocer el mundo material en sí mismo, y el mundo espiritual mediante sus manifestaciones, a través de los sentidos, de la inteligencia y de la fe. En fin, se plantea aquí la cuestión de los medios éticamente adecuados que tiene el hombre para conocerse a sí mismo y el mundo que le rodea. Santo Tomás estudia la adivinación en las siguientes preguntas: su moralidad, en común y en particular (a.1-2), y sus géneros en común (a.3) y en particular (a.4-8). En estos artículos, ordenados de mayor a menor lejanía e influencia, se estudian las formas de adivinación más comunes en el Medievo. Entre los medios racionales están tanto la argumentación como la intuición.

quienes practican la adivinación, cargue el rigor de las leyes quinquenales, según el sistema penitencial establecido.

Solución. *Hay que decir:* Que la palabra adivinación significa anuncio anticipado de sucesos futuros; que los sucesos futuros pueden conocerse de dos modos: en sus causas o en sí mismos; y que las causas de los sucesos futuros son de tres clases. Las hay que producen sus efectos necesariamente, por lo que tales efectos futuros pueden conocerse de antemano con certeza y anunciarse con anterioridad por el atento examen de sus causas. Así es como predicen los astrónomos los eclipses. Hay causas que no producen sus efectos necesariamente y siempre, sino la mayoría de las veces, y rara vez fallan. Los efectos futuros pueden conocerse con anterioridad por estas causas; pero no con certeza, sino conjeturalmente. Así, los astrónomos, fijándose en las estrellas, pueden conocer y anunciar con anterioridad las épocas de lluvias y sequía, y los médicos, la salud o la muerte del enfermo. Hay, por fin, algunas causas que, en sí consideradas, producen lo mismo un efecto que otro. Es lo que ocurre, principalmente, en el caso de las potencias racionales, las cuales, según el Filósofo[4], tienden a objetos opuestos. Los efectos de este género de causas, o los que se siguen rara vez y casualmente de las causas naturales, no pueden conocerse con antelación analizando sus causas, ya que éstas no tienen inclinación determinada hacia ellos. Por tanto, tales efectos no pueden conocerse de antemano, a no ser que se los considere en sí mismos; y los hombres sólo pueden considerarlos de este modo cuando los tienen presentes, como presente está lo que hace Sócrates cuando están viendo que corre o pasea. La consideración, por otra parte, de esta clase de efectos en sí mismos, antes de que se produzcan, es algo propio de Dios. El solo, en su eternidad, ve lo que está por venir como presente, conforme a lo ya tratado (1 q.14 a.13; q.57 a.3; q.86 a.4). De ahí aquellas palabras de Is 41,23: *Anunciad de antemano lo que va a acontecer en el futuro y sabremos así que sois dioses.* Por tanto, si alguien pretende conocer y predecir de cualquier modo tal clase de sucesos futuros, a no ser por revelación divina, está usurpando manifiestamente lo propio de Dios. De ahí el que a algunos se los llame *adivinos;* y el que San Isidoro diga de ellos, en el libro *Etymol.*[5]: *Se los llama «adivinos», que es como llamarlos llenos de Dios. Simulan, en efecto, que lo están y, con astucia y fraude, profetizan a los hombres las cosas futuras.*

Según esto, no decimos que hay adivinación cuando alguien anuncia con anterioridad lo que necesariamente o en la mayoría de los casos va a ocurrir y que con antelación puede ser conocido por nuestra razón humana. Tampoco la hay en el caso de que uno conozca otros hechos futuros contingentes por revelación divina, ya que entonces, más bien que realizar él un acto divino, recibe en sí lo divino. Sólo entonces se dice de alguien que adivina cuando usurpa de modo indebido el poder de predecir los sucesos futuros. Esto nos consta que es pecado. Por tanto, la adivinación siempre es pecado. Es por lo que San Jerónimo dice, en su comentario *Super Micheam*[6], que *la palabra adivinación se toma siempre en mal sentido.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que a la adivinación se la llama así no por participar, tal como debe ser, de algo divino, sino por su usurpación indebida, como ya queda dicho (corp.).

2. *A la segunda hay que decir:* Que hay ciertas artes que permiten conocer con anterioridad los sucesos futuros que ocurren necesariamente o con frecuencia, y esto nada tiene que ver con la adivinación. En cambio, para el conocimiento de los otros eventos futuros no hay verdaderas artes ni ciencias que valgan, sino sólo ciencias y artes falaces y vanas, introducidas en el mundo por los demonios para engañar a los hombres, como dice San Agustín en el libro XXI *De Civ. Dei*[7].

3. *A la tercera hay que decir:* Que el hombre tiene natural inclinación a conocer el futuro al modo humano, no según el modo indebido propio de la adivinación.

4. ARISTÓTELES, *Metaph.* l.8 c.2 n.2 (BK 1046b4); c.5 n.2 (BK 1048a8); c.8 n.14 (BK 1050b30): S. TH., lect.2.3.9. 5. L.8 c.14: ML 82,312. 6. L.1 super 3,9: ML 25,1240. 7. C.8: ML 41,721; l.5 c.7: ML 41,417; *De Gen. ad litt.* l.2 c.17: ML 34,278.

ARTÍCULO 2

¿La adivinación es una especie de superstición? [b]

Supra q.92 a.2

Objeciones por las que parece que la adivinación no es una especie de superstición.

1. Una especie no puede pertenecer a géneros diversos. Pero la adivinación, según San Agustín en su libro *De Vera Relig.* [8], parece ser una especie de curiosidad. Luego, según parece, no es una especie de superstición.

2. Más aún: así como la religión consiste en el culto debido, consiste en el culto indebido la superstición. Pero la adivinación, según parece, nada tiene que ver con ninguna clase de culto indebido. Luego nada tiene que ver con la superstición.

3. Todavía más: la superstición se opone a la religión. Pero en la verdadera religión nada encontramos opuesto como un contrario a otro contrario a la adivinación. Luego la adivinación no es una especie de superstición.

En cambio está lo que escribe Orígenes en el *Periarchon* [9]: *En el ejercicio de la presciencia hay cierta intervención de los demonios. Parece ser que la alcanzan con ciertas prácticas, en unos casos con sortilegios, en otros con augurios e incluso, a veces, con la contemplación de las sombras, quienes se han vendido a los demonios como esclavos. No dudo de que todas estas cosas son obra de los demonios.* Ahora bien, como dice San Agustín en el libro II *De Doct. Christ.* [10], *todo cuanto procede del consenso entre hombres y demonios, es supersticioso.* Luego la adivinación es una especie de superstición.

Solución. *Hay que decir:* Que, como antes indicamos (q.92 a.1-2; q.94 a.1), la superstición implica culto indebido a la divinidad. Y que una cosa pertenece al culto debido a Dios de dos maneras. La primera, a modo de oblación, ya que puede ser un sacrificio, una simple ofrenda o algo por el estilo. La segunda, por el empleo de algo divino, como queda dicho al hablar del juramento (q.89, introd.; a.4 ad 2). Según esto, pertenece a la superstición no sólo el ofrecer sacrificios idolátricamente a los demonios, sino también el valerse de su ayuda para realizar o conocer alguna cosa. Ahora bien: toda adivinación proviene de la acción de los demonios, o porque se los invoca expresamente para que manifiesten lo que va a ocurrir, o porque ellos mismos se entremeten en estas inútiles averiguaciones de lo que está por venir para cazar espiritualmente a los hombres en las redes de su propia vanidad. Es la fatuidad de que habla el salmo 39,5, cuando dice: *... no se volvió a mirar las cosas vanas ni las engañosas locuras.* Es vana, en efecto, la indagación de los sucesos futuros cuando se los intenta conocer con anterioridad valiéndose de recursos con los que nada de esto se puede lograr. Es cosa manifiesta, según esto, que la adivinación es una especie de superstición.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la adivinación pertenece a la curiosidad por lo que se refiere al fin que con ella se intenta alcanzar, que no es otro que el conocimiento previo de los sucesos futuros. Pertenece, en cambio, a la superstición por el modo de proceder [c].

2. *A la segunda hay que decir:* Que tal adivinación pertenece al culto de los demonios, en cuanto que, para poder adivinar, uno se sirve de pactos con los demonios, tácitos o expresos.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, en la nueva ley, al espíritu se le aparta de la

8. Cf. *De doct. christ.* l.2 c.23.24: ML 34,52.53; *De divinat. daemon.* c.3: ML 40,584. 9. Cf. *In Num.*, hom. 16: MG 12,697. 10. C.20.23: ML 34,50.52.

---

b. Entendemos por adivinación no la participación en el conocimiento divino por revelación u otros dones naturales o sobrenaturales de Dios, que es la vocación bíblica del hombre, sino la perversión religiosa que consiste en usurpar a Dios la capacidad de predecir el futuro contingente, usando medios falaces de los que se sirve el demonio para engañar al hombre. La causa de la adivinación es doble: natural, basada en el mismo deseo humano de conocer las cosas futuras, que puede realizarse por medios legítimos, como cuando los efectos necesarios se conocen en sus causas; y sobrenatural, que puede referirse a Dios, que nos revela proféticamente el futuro, o al demonio, quien se aprovecha de esta tendencia humana a extralimitarse en la ética del conocimiento. En este caso tenemos la adivinación supersticiosa.

c. La adivinación es un pecado de curiosidad por el fin y un pecado de superstición por la materia. Ahora bien: Dios no nos deja abandonados ante la contingencia del futuro, sino que nos auxilia con sus dones naturales, como el don de curación, y con dones sobrenaturales, como el don profético.

angustiosa preocupación por los asuntos temporales. Por eso no hay en ella prescripciones para llegar a conocer con anterioridad sucesos futuros de carácter temporal. En cambio, en la antigua ley, que prometía bienes terrenos, se hacían consultas de carácter religioso sobre el porvenir. De ahí aquellas palabras de Is 8,19: *Y cuando se os diga: Consultad a los hechiceros y adivinos, que lanzan gritos estridentes en sus encantamientos,* añade el Profeta a manera de réplica: *¿Por qué el pueblo no va a pedir luz especial a su Dios sobre la suerte de los vivos y los muertos?* Hubo, no obstante, en el Nuevo Testamento algunos que tuvieron el don de profecía y predijeron muchas cosas futuras.

ARTÍCULO 3

¿Es necesario distinguir varias especies de adivinación?

De sortibus c.3

Objeciones por las que parece que no hay por qué señalar varias especies de adivinación.

1. Donde la razón por que se peca es una, parece que no tiene por qué haber varias especies de pecado. Pero, en toda adivinación, la razón por que se peca es sólo una: el hacer uso de pactos con los demonios para el conocimiento de cosas futuras. Luego no hay diversas especies de adivinación.

2. Más aún: los actos humanos se especifican por el fin, como ya queda dicho (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6). Pero toda adivinación se ordena a un único fin, que no es otro que el conocimiento anticipado de los sucesos futuros. Luego todas las adivinaciones pertenecen a una misma especie.

3. Todavía más: los diferentes signos no diversifican la especie de los pecados; así, las injurias de palabra, por escrito o a base de gestos constituyen una misma especie de pecado. Pero las adivinaciones, al parecer, no difieren unas de otras si no es por los signos mediante los cuales se adquiere el conocimiento anticipado de los sucesos futuros. Luego no hay diversas especies de adivinación.

En cambio está el que San Isidoro, en el libro *Etymol.* [11], enumera diversas especies de adivinación.

Solución. *Hay que decir:* Que, conforme a lo explicado (a.2), toda adivinación hace uso, para conocer con anterioridad los eventos futuros, del consejo y ayuda de los demonios. Tal consejo y ayuda o bien se le pide expresamente, o, sin petición de ningún género por parte de los hombres, el mismo demonio se las amaña para darles a conocer de antemano ciertos sucesos futuros para ellos desconocidos y que, en cambio, él sabe por los medios de que hemos tratado en la *Primera Parte* (q.57 a.3). Los demonios, expresamente invocados, suelen prenunciar de muchos modos las cosas futuras. Unas veces lo hacen a través de la vista y el oído mediante apariciones engañosas a los hombres, para anunciarles antes de que ocurra lo que va a ocurrir. Tal es la especie de adivinación a la que se da el nombre de *prestigio,* porque, al verla, los ojos de los hombres quedan como deslumbrados *(perstringuntur).* Otras veces es a través de los sueños. Se llama a esto *adivinación de los sueños.* En otras ocasiones, haciendo que se aparezcan o que hablen los muertos. A esta especie se la llama *nigromancia,* porque, como dice San Isidoro en el libro *Etymol.* [12], *necros,* en griego, significa muerto, y *manda,* adivinación. Y es que, merced a ciertos encantamientos, da la impresión de que los muertos resucitan, y de que adivinan y responden a lo que se les pregunta. Hay veces en que predicen lo que ha de suceder valiéndose de hombres vivos: tal es, evidentemente, el caso de los posesos. Es la adivinación que se hace por medio de *pitonisas,* nombre que proviene, como dice San Isidoro [13], de Apolo Pitio, inventor, según se dice, de la adivinación. En otros casos anuncian lo que va a ocurrir por medio de ciertas figuras o señales que aparecen en cosas inanimadas. Se llama a esto *geomancia,* si aparecen en algún cuerpo terrestre, como la madera, el hierro o una piedra pulimentada; *hidromancia,* si aparecen en el agua; *piromancia,* si en el fuego; y *aruspicina,* si en las entrañas se los animales inmolados sobre los altares destinados al culto de los demonios.

A su vez, la adivinación que se hace sin la expresa invocación de los demonios se divide en dos géneros. El primero consiste en examinar las disposiciones de ciertas cosas para predecir algún suceso futuro. Y así, a los que se empeñan en conocer anti-

11. L.8 c.9: ML 82,310. 12. L.8 c.9: ML 82,312. 13. *Etymol.* l.8 c.9: ML 82,313.

cipadamente los sucesos futuros mediante el estudio atento de la posición y movimiento de los astros, los llamamos *astrólogos,* y también, por otro nombre, *geneáticos,* porque para adivinar tienen en cuenta las fechas de nacimiento. En cambio, si lo que observan son los movimientos o cantos de las aves o de otro animal cualquiera, el estornudo de los hombres o la agitación y estremecimiento de sus miembros, todo esto recibe el nombre genérico de *augurio,* palabra que etimológicamente proviene del *gorjeo de las aves,* lo mismo que *auspicio* de la *inspección* u observación de las mismas. La primera de estas palabras dice relación al oído y la segunda a la vista, y tanto una como otra se refieren principalmente a las aves. Si el objeto de tal consideración son aquellas palabras que los hombres profieren sin ninguna intención especial, y que después alguien se empeña en relacionar con el porvenir oculto que desea conocer, damos a esto el nombre de *presagio.* Como dice Valerio Máximo[14], *la observación atenta de los presagios tiene no poco que ver con la religión; pues se cree que no son obra del acaso, sino de la divina Providencia. Fue ella quien dispuso, por ejemplo, que, mientras deliberaban los romanos si deberían marchar o no a otro lugar, un centurión de improviso exclamase: Alférez, clava en tierra la bandera: aquí estaremos muy bien.* Los que oyeron estas palabras pensaron que se trataba de un presagio, abandonando la idea de marchar. Finalmente, si a lo que se atiende es al trazado de ciertas figuras perfectamente visibles en algunos cuerpos, tendremos otra especie de adivinación. Y así, de la interpretación del conjunto de rayas que se pueden apreciar en nuestras manos, nace la adivinación que llamamos *quiromancia* o, lo que es lo mismo, *adivinación por las manos. Quiros,* en griego, significa mano. Y hay también otra, la *espatulimancia,* basada en la observación de ciertas figuras que aparecen en la espalda de algunos animales.

Al segundo de los géneros de adivinación que se practican sin expresa invocación de los demonios pertenece la que consiste en el atento examen del resultado de ciertas acciones realizadas por los hombres con el intento de descubrir ciertos secretos. Ejemplos de ésta son los siguientes: la prolongación de una línea discontinua, constituida por una serie de puntos, lo que pertenece al arte de la geomancia; la observación de las figuras que se forman al verter plomo derretido en agua; la colocación fuera del alcance de la vista en una urna de cierto número de papeletas, escritas o en blanco, fijándose en la que de ellas saca después cada uno; la presentación de unas pajitas de diferentes tamaños, comprobando luego quién escoge la más corta o la más larga; el lanzamiento o tirada de los dados para ver quién saca mayor número de puntos; la apertura, finalmente, de un libro al azar, tomando buena nota de lo primero que salta a la vista. Todas estas prácticas reciben el nombre de *sortilegios.*

Así, pues, son tres los géneros de adivinación. El primero es propio de los nigromantes, y se lleva a cabo con expresa invocación de los demonios. El segundo pertenece a los augures, que se fijan únicamente en la posición o movimiento de algunas cosas. El tercero consiste en realizar ciertas prácticas con la intención de descubrir cosas ocultas. Es lo propio de los *sortilegios.* Cada uno de estos géneros, como consta por lo dicho, contiene muchas especies[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que, en todo lo que acabamos de decir (sol.), es una misma la razón general por que se peca; pero no la razón especial. Porque, sin duda alguna, es mucho más grave invocar a los demonios que realizar ciertos actos con riesgo de que intervengan.

2. *A la segunda hay que decir* Que el conocimiento de lo que va a ocurrir o de las cosas ocultas es el fin último de la adivinación, de donde se toma su razón genérica, y que, a su vez, sus diversas especies se distinguen entre sí por sus propios

14. *Fact. dict. memorab.* l.1 c.5: DD 571.

d. Santo Tomás enumera tres géneros de adivinación sirviéndose de la amplia descripción de San Isidoro de Sevilla (cf. *Etimologías* VIII 9: PL 82,310-314). En este artículo aparece la gran erudición del Doctor Angélico sobre las diversas materias que originan las especies bajo las cuales se presentan los géneros de la adivinación. En concreto, los géneros de adivinación diabólica son: la nigromancia o invocación manifiesta a los demonios; los agüeros o el examen del movimiento, situación o disposición de realidades, como los astros, los sueños, los animales y las palabras; y los sortilegios o realización de ciertas prácticas con el fin de conocer realidades ocultas.

objetos o materias, es decir, por las diversas cosas de que uno se vale para el conocimiento de lo oculto.

3. *A la tercera hay que decir:* Que esas cosas a que prestan atención especial los adivinos no las consideran ellos, como hacen los detractores, como signos con que dan a conocer lo que ya saben, sino como principios de conocimiento. Es evidente, por otra parte, hasta en las ciencias demostrativas, que, donde hay diversidad de principios, hay diversidad de especies.

ARTÍCULO 4

¿Es ilícita la adivinación en la que se recurre a la invocación de los demonios?

In Sent. 2 d.7 q.3 a.2; *In Is.* c.3

Objeciones por las que parece que no es ilícita la adivinación en la que se recurre a la invocación de los demonios.

1. Cristo jamás hizo nada ilícito, conforme a aquellas palabras de 1 Pe 2,22: *El cual no cometió pecado alguno.* Ahora bien: el Señor, como leemos en Mc 5,9, preguntó al demonio: *¿Cuál es tu nombre?* Y la respuesta fue: *Legión, porque somos muchos.* Luego, al parecer, es lícito preguntar a los demonios algunas cosas ocultas.

2. Más aún: las almas de los santos no otorgan favores a quienes las interrogan ilícitamente. Pero, conforme se lee en 1 Re 28,8, Samuel se apareció a Saúl, que acudió a una pitonisa para consultarle sobre la suerte de la guerra en que iba a entrar, y él le predijo lo que había de suceder. Luego la adivinación por medio de la invocación de los demonios no es ilícita.

3. Todavía más: parece que es lícito, cuando se trata de averiguar la verdad que interesa conocer, preguntar a quien la sepa. Pero, a veces, es útil saber ciertas cosas ocultas que pueden darnos a conocer los demonios, por ejemplo, el descubrir un hurto. Luego la adivinación mediante la invocación de los demonios no es ilícita.

En cambio está lo que leemos en Dt 18,10.11: *No haya en medio de ti persona alguna que pregunte a adivinos o consulte a pitonisas.*

Solución. *Hay que decir:* Que toda adivinación en que se recurre a la invocación de los demonios es ilícita por dos razones. La primera, por parte del principio de tal adivinación, que no es ni más ni menos que un pacto expreso que se hace con el demonio por el mismo hecho de invocarle. Esto es completamente ilícito. De ahí lo que en contra de algunos leemos (Is 28,15): *Vosotros dijisteis: hemos hecho alianza con la muerte y un pacto con el infierno.* La cosa sería más grave todavía si al demonio al que se invoca se le ofreciesen sacrificios o se le honrase y reverenciase.

La segunda, por el infortunio que acarrea, pues el demonio, cuyo objetivo en esta clase de respuestas no es otro que la perdición de los hombres, aunque en algún caso diga la verdad, lo que pretende es acostumbrarlos a que se fíen de él, y por este camino hacerlos llegar a consecuencias desastrosas en orden a la humana salvación. De ahí lo que, al comentar aquello de *Lo increpó diciendo: Cállate* (Lc 4,35), escribe San Atanasio[15]: *Aunque el demonio decía la verdad, Cristo quería pararle los pies, no fuera a suceder que, junto con la verdad, difundiese de igual modo su malicia. Se los paraba también para enseñarnos que no hay que hacer caso de tales revelaciones, aun cuando parece que dicen verdad; pues es cosa abominable que, teniendo la Sagrada Escritura, recibamos instrucciones del diablo*[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que como escribe Beda[16] sobre Lc 8,30: *El Señor no pregunta como quien ignora, sino con la intención de que, confesada*

15. *Fragm. in Luc.* 4,33: MG 27,1397; cf. *Cat. Auream, In Luc.* c.4 § 7 super vers.33. 16. *In Luc.* 1.3 super 8,30: ML 92,438.

e. «Conjurar a los demonios para pedirles ayuda es ilegítimo» (11-11 q.90 a.3), porque inducen a los hombres a la superstición, pues, al querer ellos ser como Dios, desean recibir el culto debido sólo a Dios. Aquí se podrían considerar las diversas formas de culto satánico, donde el hombre se relaciona con el diablo, sufriendo las consecuencias de su odio mientras muestran su poder vano y mentiroso. El espiritismo, muy extendido hoy día en lugares no evangelizados o desevangelizados, es una mezcla de religiosidad con curiosidad perniciosa, que consiste en invocar los espíritus o las almas de los difuntos por medios no sometidos al uso normal de la razón humana o de la fe cristiana. Los difuntos pueden comunicarse con los vivos cuando Dios lo permite para nuestro bien, no para satisfacer nuestra curiosidad morbosa. Las sesiones espiritistas dañan la salud psíquica, destruyen las costumbres cristianas y hacen sufrir a los difuntos.

la peste que el poseso padecía, el poder de quien le cura brille más. Y que una cosa es preguntar algo al demonio que espontáneamente acude, lo que algunas veces, por ser útil para los demás, es lícito —sobre todo cuando, por obra del poder divino, se le fuerza a que diga la verdad—, y otra muy distinta es invocarlo para adquirir por medio de él el conocimiento de cosas ocultas.

2. *A la segunda hay que decir:* Como escribe San Agustín, *Ad Simplicianum* [17], no es absurdo creer que, según cierto designio providencial, Dios permitiera que, no por influencia alguna de artes o poderes mágicos, sino por secreta disposición suya, desconocida por la pitonisa y por Saúl, apareciese el espíritu de este justo ante los ojos del rey para imponerle, por justo juicio divino, el castigo merecido. Tampoco lo es el pensar que no fue sacado realmente de su reposo el verdadero espíritu de Samuel, sino que se trataba de un fantasma o ilusión imaginaria producida por artimañas diabólicas. A este fantasma la Sagrada Escritura le da el nombre de Samuel, siguiendo, al hacerlo, la vieja costumbre de llamar con el nombre de la cosa a la imagen que la represente.

3. *A la tercera hay que decir:* Que ninguna utilidad temporal compensa la pérdida de la salud espiritual que acarrea el empeño de averiguar lo oculto, sirviéndose, para lograrlo, de la invocación de los demonios.

ARTÍCULO 5

¿Es lícita la adivinación por los astros?

1-2 q.9 a.5 ad 3; *In Sent.* 2 d.15 q.1 a.3 ad 4; *In Gal.* 4 lect.4; *Cont. Gent.* 3,154; *De sortibus* c.4.5; *De ocultis op. nat.*

Objeciones por las que parece que no es ilícita la adivinación por los astros.

1. Es lícito predecir los efectos mediante el estudio de sus causas, como pronostican los médicos, por el curso de la enfermedad, que el enfermo va a morir. Pero los cuerpos celestes son causa de lo que pasa en este mundo, como dice Dionisio en IV *De Div. Nom.* [18]. Luego la adivinación por los astros no es ilícita.

2. Más aún: la ciencia humana, como consta por las palabras del Filósofo en el comienzo de la *Metaphys.*[19], nace de la experiencia. Pero a base de muchos experimentos llegaron a descubrir algunos que ciertos sucesos futuros pueden pronosticarse por la observación de los astros. Luego no parece ilícito el empleo de tal adivinación.

3. Todavía más: se dice que la adivinación es ilícita en el grado y medida en que se funda en pactos con los demonios. Pero esto no ocurre en la adivinación por los astros, en que se considera únicamente la posición en el espacio de estas criaturas de Dios. Luego parece que esta clase de adivinación nada tiene de ilícito.

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro IV *Confess.*[20]: *No desistía yo por aquel tiempo de consultar a aquellos observadores de los astros que llamamos matemáticos, porque, según mi entender, ni ofrecían sacrificios ni dirigían súplicas de ninguna clase a los espíritus; prácticas estas que la piedad cristiana y verdadera rechaza y condena.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como queda indicado (a.1 ad 2; a.2), la adivinación que procede de opiniones falsas y vanas da lugar a la intervención del demonio, que intenta apresar al espíritu del hombre en las redes de la vanidad o del error; y que se basa en opiniones vanas o falsas quien por la observación de los astros quiere conocer con anterioridad aquellos sucesos futuros que, por tal procedimiento, no es posible conocer. Hemos de averiguar, pues, qué es lo que acerca de los sucesos futuros puede llegar a saberse con anterioridad por la observación de los astros. Es evidente que entre éstos pueden conocerse con antelación, por la observación de los astros, los que acaecen necesariamente, como de hecho predicen los astrónomos los eclipses que va a haber. También es verdad que, en cuanto al conocimiento de los sucesos futuros por la observación de las estrellas, ha habido diversos pareceres.

Unos[21] dijeron que las estrellas, más bien que causa, son signo de los sucesos que se predicen mediante su observación. Pero tal opinión no es razonable, porque todo signo corporal o es efecto de lo que

17. *De divers. quaest. ad Simpl.* l.2 c.3: ML 40,142. 18. § 4: MG 3,700: S. TH., lect.2.3. 19. L.1 c.1 n.4 (BK 981a1): S. TH., lect.1. 20. C.3: ML 32,694. 21. MACROBIO, *In somn. Scip.* l.1 c.19: DD 61b; cf. PLOTINO, *Enead. II,* l.3 c.1: BU 2,28; cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.5 c.1: ML 41,142; JUAN DE SALISBURY, *Polycraticus* l.2 c.19: ML 199,443.

significa, como el humo es signo del fuego que lo produce, o procede de la misma causa, y así, lógicamente, al ser signo de la causa, lo es de los efectos que de ella se siguen. Así, por ejemplo, el arco iris es signo a veces de tiempo sereno, por ser una misma la causa de este fenómeno atmosférico y de la serenidad. Sin embargo, no se puede sostener que el movimiento y disposición de los cuerpos celestes sean efecto de los sucesos futuros. Y, por otra parte, tampoco pueden reducirse a ninguna causa común de naturaleza corpórea. Y aunque puede asignárseles como única causa común la Providencia divina, sin embargo, uno es el orden de la divina Providencia en la disposición de los movimientos y posición de los cuerpos celestes, y otro el orden con que ella dispone los sucesos futuros contingentes, ya que a los primeros les señala el curso por ley de necesidad, de suerte que se comporten siempre de la misma forma, mientras que en los segundos el plan providencial es el de la contingencia y, por tanto, no hay en ellos uniformidad.

Por consiguiente, es imposible conocer de antemano el porvenir por la observación de los astros si no es de la forma y modo como se conocen con antelación los efectos por sus causas. Pero hay dos clases de efectos que se sustraen a la causalidad de los cuerpos celestes. En primer lugar, todos los efectos accidentales contingentes, tanto en las cosas humanas como en las naturales; pues, como se demuestra en el VI *Metaphys.* [22], el ser accidental no tiene causa, y mucho menos causa natural, como lo sería, por ejemplo, el influjo de los cuerpos celestes; porque lo que sucede accidentalmente carece, propiamente hablando, de razón de ser y de unidad. Así, el que un terremoto se produzca en el preciso momento en que cae una piedra, o el que un hombre, al cavar una sepultura, encuentre un tesoro, lo mismo que otros sucesos por el estilo, son algo que propiamente carece de unidad, son pura coincidencia de hechos múltiples. Por el contrario, el término de la operación natural es siempre algo único, como lo es el principio de la misma, que no es otro que la forma del ser natural.

En segundo lugar, se sustraen a la causalidad de los cuerpos celestes los actos del libre albedrío, *facultad de la voluntad y la razón* [23], y es que el entendimiento o la razón no son cuerpos ni actos de un órgano corpóreo y, en consecuencia, tampoco lo puede ser la voluntad, que radica en la razón, como consta por lo que dice el Filósofo en III *De Anima* [24]. Y, en efecto, ningún cuerpo puede ejercer presión directa sobre un ser incorpóreo. De ahí la imposibilidad de que los cuerpos celestes influyan directamente sobre el entendimiento y la voluntad; esto sería dar por sentado que no hay diferencia entre el entendimiento y los sentidos, opinión que Aristóteles, en el libro *De Anima* [25], achaca a quienes afirmaban que *la voluntad de los hombres cada día es tal como el Padre de los dioses y los hombres, es decir, el sol o el cielo, decide que sea* [26]. Los cuerpos celestes, por tanto, no pueden ser causa directa de los actos del libre albedrío. Pueden, no obstante, ser causa dispositiva de los mismos en cuanto que influyen sobre el cuerpo humano y, por consiguiente, sobre los impulsos sensitivos, actos de órganos corporales que inclinan a la realización de actos humanos. Mas, como las facultades sensitivas obedecen a la razón, como consta por lo que dice el Filósofo en el Libro III *De Anima* [27] y en el I *Ethic.* [28], ninguna necesidad se impone por este lado al libre albedrío, y el hombre, por medio de su razón, puede oponerse a la influencia de los cuerpos celestes.

Luego si alguien se sirve de la astrología para pronosticar lo que va a ocurrir casual o fortuitamente, o también para conocer con certeza lo que van a hacer los hombres, su comportamiento procederá, en este caso, de una opinión falsa y vana. Y así viene a mezclarse en todo esto la acción del demonio, por lo que tal adivinación resultará supersticiosa e ilícita. Si, por el contrario, se sirve alguien de la observación atenta de los astros para pronosticar cosas futuras, causadas por tales cuerpos celestes, por ejemplo, las sequías y las lluvias y otros fenómenos por el estilo, tal

22. C.5 n.3 (BK 1027a29): S. TH., lect.3. 23. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.24: S. TH. q.1 a.3. 24. C.4 n.3.4 (BK 429a18.a24); c.9 n.3 (BK 432b5): S. TH., lect.7.14. 25. L.3 c.3 n.1 (BK 427a25): S. TH., lect.4. 26. HOMERO, *Odyss.* 18,135.136. 27. C.11 n.3 (BK 434a12): S. TH., lect.16. 28. C.13 n.17 (BK 1102ab25): S. TH., lect.16.

adivinación nada tendrá de ilícita ni supersticiosa[f].

Respuesta a las objeciones: 1. Con lo que acabamos de decir queda resuelta la primera de las objeciones.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el hecho de que los astrólogos, en sus pronósticos, acierten frecuentemente ocurre por dos razones. En primer lugar, porque la mayor parte de los hombres se dejan gobernar por sus pasiones corporales y, en consecuencia, se portan, en la mayoría de los casos, conforme a las influencias que les llegan de los cuerpos celestes: aunque unos pocos —los sabios únicamente— moderan racionalmente tal clase de inclinaciones. Por eso los astrólogos, en sus predicciones, aciertan en muchos casos, sobre todo en los sucesos más corrientes, que dependen de la multitud.

En segundo lugar, por la intervención de los demonios. Por eso dice San Agustín, en el II *Super Gen. ad litt.* [29]: *Es preciso confesar que cuando los astrólogos dicen la verdad, la dicen dejándose llevar por instintos muy secretos, que, sin que los hombres se den cuenta, penetran en lo profundo de su espíritu. Cuando esto contribuye a desorientar con engaños a los hombres, hay en ello intervención de los espíritus inmundos y seductores, a los que se permite conocer ciertas verdades de orden temporal.* El mismo deduce de esto la siguiente conclusión [30]: *Por lo cual, el buen cristiano se ha de guardar muy bien de los astrólogos o de cualquiera de los que practican impíamente la adivinación y, sobre todo, de los que dicen verdad, no sea que el alma, por tratar con los demonios, caiga engañada en sus redes haciendo pacto con ellos.*

3. Con esto queda resuelta la tercera objeción.

ARTÍCULO 6

¿Es ilícita la adivinación basada en los sueños?

Cont. Gent. 3,154

Objeciones por las que parece que la adivinación que se basa en los sueños no es ilícita.

1. Porque hacer uso de las enseñanzas divinas no es ilícito. Pero en los sueños los hombres son instruidos por Dios, como leemos en Job 33,15.16: *Por medio de sueños, en visión nocturna, cuando el sopor se apodera de los hombres y duermen sobre su lecho, entonces, precisamente entonces, Dios abre sus oídos y, sacándolos de su ignorancia, los instruye con sus enseñanzas.* Luego el uso de la adivinación basada en sus sueños no es ilícito.

2. Más aún: quienes interpretan sueños, realizan propiamente actos de adivinación. Pero nos consta que hubo santos varones que interpretaron sueños: tal es el caso de José, que interpretó los sueños del copero y del repostero mayor del faraón, como leemos en Gén 40,8; y el sueño del faraón, Gén 41,15; y el caso de Daniel, que interpretó el del rey de Babilonia (Dan 2,26; 4,5). Luego la adivinación basada en sueños no es ilícita.

3. Todavía más: es un absurdo negar hechos de experiencia común. Pero todos experimentamos que los sueños tienen algún valor como signos del futuro. Luego no tiene sentido decir que los sueños carecen de toda eficacia para la adivinación. Luego es lícito prestarle atención.

En cambio está lo que se dice en Dt 18,10: *No haya en ti quien se dedique a observar los sueños.*

29. C.17: ML 34,278. 30. *De Gen. ad litt.* l.2 c.17: ML 34,279.

---

f. Santo Tomás admite la influencia de los astros en el mundo y en el cuerpo y temperamento del hombre, pero no en los hechos fortuitos ni tampoco en los actos libres del hombre. Es decir, con respecto al hombre, los astros influyen en las disposiciones naturales, e indirectamente en la vida espiritual, en la medida que el cuerpo influye en el espíritu; los ángeles influyen persuadiendo, y Dios dirigiendo nuestra vida, como dueño absoluto de la creación. Para Santo Tomás, la cuestión es defender la libertad del hombre frente al determinismo cósmico averroísta. Ahora bien: la mayoría de los hombres viven a merced de sus deseos temperamentales, y permanecen sometidos a la influencia de los astros y de la sociedad. En la vida del hombre está en juego la libertad, el azar y el orden universal del mundo. Y la respuesta profundamente cristiana se encuentra en la Providencia divina, que concilia maravillosamente el orden cósmico con la contingencia y la libertad. Aprender a decir de corazón «Si Dios quiere» nos sitúa en el realismo de la vida. Así, se supera también la influencia de los demonios en la vida del hombre mediante la astrología (cf. *Summa contra Gentiles* III 154).

Solución. *Hay que decir* Que, tal como queda dicho (a.2.3), la adivinación basada en una opinión falsa es supersticiosa e ilícita. Por eso es necesario considerar qué es lo que puede haber de verdad en lo del conocimiento anticipado del futuro que se adquiere por los sueños. También hay que decir que los sueños son a veces causa de los sucesos futuros. Tal es el caso en que el espíritu humano, preocupado por lo visto en sueños, se decide a hacer alguna cosa o a evitarla. Y que otras veces son signos de algo que va a ocurrir por depender de una causa común tales sueños y los sucesos futuros. Así es como se hace la mayoría de los pronósticos del porvenir de los sueños. Trataremos, pues, de averiguar cuál es la causa de los sueños, y si tal causa puede producir o es capaz de conocer los sucesos futuros.

Hemos de hacernos cargo, según esto, de que las causas de los sueños unas veces son internas y otras externas. Y de que hay dos clases de causas internas. En primer lugar, las de orden psíquico, por las cuales vienen a la imaginación del hombre, mientras duerme, las cosas en que su pensamiento y afecto se detuvieron mientras estaba despierto. Tales causas de los sueños no son a la vez causa de los sucesos futuros. Por tanto, esta clase de sueños tiene una relación puramente accidental con tales sucesos, y si hay coincidencias entre unos y otros, es pura casualidad. Otras veces, sin embargo, las causas intrínsecas de los sueños son de orden corporal, y es que por la interior disposición de nuestro cuerpo surgen en la fantasía movimientos conformes con ella, y así, por ejemplo, se imagina en sueños que está entre agua y nieve el hombre en el que abundan los humores fríos. Por esta razón dicen los médicos que debe prestarse atención a los sueños para conocer las disposiciones internas. Las causas exteriores de los sueños son asimismo de dos clases: corporales y espirituales. En tanto son corporales en cuanto que la imaginación del que duerme se siente afectada por el aire de la estancia o por el influjo de los cuerpos celestes, de tal modo que aparecen en su interior ciertas representaciones fantásticas en conformidad con la disposición de esos cuerpos celestes. Por otra parte, la causa espiritual es a veces Dios, que, por ministerio de los ángeles, revela en sueños algunas verdades a los hombres, según aquello de Núm 12,6: *Si hubiera entre vosotros algún profeta, yo me apareceré a él en visión o le hablaré en sueños.* Otras veces, por obra de los demonios, surgen en los que duermen ciertas representaciones fantásticas, con las que en ocasiones revelan sucesos futuros a los que establecen pactos ilícitos con ellos.

Así, pues, hay que decir que, si alguien, para pronosticar cosas futuras, se basa en aquellos sueños que proceden de revelación divina o de causas naturales, intrínsecas o extrínsecas, sin salirse del campo de acción de tales causas, no será ilícita su adivinación. Por el contrario, si tal adivinación tiene por causa la revelación de los demonios, con quienes se han establecido pactos expresos —pues con este fin se los invoca— o tácitos, la adivinación, porque se extralimita extendiéndose a más de lo que puede extenderse, será ilícita y supersticiosa [g].

Respuesta a las objeciones: Con lo que acabamos de decir quedan resueltas.

ARTÍCULO 7

¿Es ilícita la adivinación a base de agüeros, presagios y otras prácticas por el estilo en que se presta atención a las cosas exteriores?

In Is. 2; *Cont. Gent.* 3,154; *De sortibus* c.5

Objeciones por las que parece que no es ilícita la adivinación por medio de augurios, presagios y otras prácticas por el estilo basadas en la observación de las cosas exteriores.

1. Porque, si fuese ilícita, los santos no la practicarían. Pero de José leemos que auguraba, pues nos consta (Gén 44,5) que su mayordomo dijo: *La copa que habéis robado es en la que bebe mi señor y la que suele*

g. El análisis que hace aquí Santo Tomás del fenómeno de los sueños a partir de la *Sagrada Escritura* y de la psicología experimental de su tiempo es sorprendente por el conjunto de datos ofrecidos. En este contexto, el Doctor Angélico afirma que los sueños pueden ser elegidos por Dios para comunicar sus proyectos a los hombres y por los demonios para revelar sucesos futuros, a quienes hacen pactos con ellos. Sólo en este caso, cuando el demonio interviene, directa o indirectamente, tenemos los sueños supersticiosos. Santo Tomás trata también de los sueños en relación con la vida espiritual (cf. I q.84 a.8 ad 2; I-II q.80 a.2) y con el don profético (cf. II-II q.173 a.3 ad 1).

usar en sus augurios; y él mismo dijo después (v.15) a sus hermanos: *¿No sabéis que no hay otro como yo en el conocimiento de los augurios?* Luego no es ilícita la práctica de tal adivinación.

2. Más aún: las aves conocen naturalmente algo sobre el tiempo que va a hacer, según aquello de Jer 8,7: *El milano en el cielo conoce su tiempo; la tórtola, la golondrina y la cigüeña conocen las fechas de su emigración.* Pero el conocimiento natural es infalible y procede de Dios. Luego el aprovecharse del conocimiento de las aves para pronosticar cosas futuras, que es a lo que llamamos augurar, no es, según parece, ilícito.

3. Todavía más: a Gedeón se le incluye en el número de los santos, como consta por la carta Heb 11,32. Pero se sirvió de un presagio, tomando en serio el relato e interpretación de un sueño, como leemos en Jue 7,13, y algo parecido se nos dice de Eliecer (Gén 24,13-14). Luego tal adivinación, al parecer, no es ilícita.

En cambio está lo que leemos en Dt 18,10: *No haya entre vosotros quien se dedique a observar augurios.*

Solución. *Hay que decir:* Que los movimientos y el gorjeo de las aves o cualquier otro fenómeno apreciado en los seres de esta clase no son, como es evidente, causa de los sucesos futuros, y, por consiguiente, tales sucesos no pueden conocerse por ellos, como se conoce el efecto por sus causas. De esto se deduce que si por tales señales se conocen cosas que van a ocurrir, será en cuanto que éstas son efectos de otras causas que producen asimismo o conocen con antelación tales eventos futuros. Decimos igualmente que la causa del obrar de los animales irracionales no es otra que cierto instinto por el que se mueven de manera natural, ya que de por sí no tienen dominio sobre sus actos, y, finalmente, que este instinto puede proceder de dos causas. Primeramente, de una causa corporal. Pues, no teniendo estos animales más que alma sensitiva, cuyas potencias son todas ellas funciones de órganos corporales, su alma está sometida a la influencia de los cuerpos que los rodean, sobre todo de los celestes. Nada impide, por tanto, que algunas de sus operaciones sean señales de lo que va a ocurrir, siempre que coincidan en lo de ser también ellas resultado de las mismas influencias siderales y ambientales de las que proceden ciertos eventos futuros. Sin embargo, aquí hay que tener en cuenta estas dos cosas. La primera, que tales operaciones se utilicen exclusivamente para pronosticar los sucesos futuros producidos por los movimientos de los cuerpos celestes, conforme a lo dicho (a.5-6). La segunda, que no se las extienda sino a lo que de alguna forma tiene algo que ver con dichos animales. Estos, realmente, lo que obtienen por influencias de los cuerpos celestes no es otra cosa que cierto conocimiento natural y cierto instinto en lo referente a las cosas de que para su vida necesitan: tales, por ejemplo, como los cambios de tiempo producidos por las lluvias, los vientos y demás fenómenos atmosféricos.

En segundo lugar, tal instinto puede ser efecto de una causa espiritual. Es decir, que o bien procede de Dios, como en el caso de la paloma que descendió sobre Cristo (Mt 3,16), o en el del cuervo que alimentó a Elías (3 Re 17,4-6) y en el de la ballena que engulló y vomitó luego a Jonás (Jon 3,1), o puede incluso proceder de los demonios, que se sirven de esta clase de operaciones de los animales irracionales para enredar a las almas con vanas e inútiles opiniones.

Este mismo razonamiento parece aplicable a todas las demás adivinaciones de esta clase, excepción hecha de los presagios. Porque, aunque las palabras humanas —las que se considera que constituyen un presagio— no están sometidas a las influencias de los astros, sí que lo están a los planes de la divina Providencia, si es que no son efecto —se dan casos— de la acción diabólica.

Así, pues, hay que decir que todas las adivinaciones de esta clase, si se las extiende a más de lo que pueden alcanzar según el orden natural o el de la divina Providencia, son supersticiosas e ilícitas[h].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que las palabras de José, de que no tenía rival en la ciencia de

h. Estas últimas palabras son un buen resumen teológico de toda esta cuestión 95, en la cual Santo Tomás defiende constantemente la libertad del hombre y la existencia de hechos fortuitos en contra de todo determinismo. En esta perspectiva, el Doctor Angélico habla de la Providencia, en el sentido de una predeterminación divina, respetuosa con la libertad del hombre y el azar en muchas cosas que acontecen, que nos lleva a esa ordenación cósmica de toda la creación por el Creador.

los augurios, según San Agustín[31], las dijo en bromas, no en serio, aludiendo con ellas, tal vez, a lo que opinaba de él la gente. Su mayordomo habló también así.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el texto citado habla del conocimiento que tienen las aves de lo que les atañe; y que no es ilícito observar su canto y sus movimientos para pronosticar esta clase de cosas: por ejemplo, para predecir que va a llover a juzgar por los graznidos frecuentes de la corneja.

3. *A la tercera hay que decir:* Que Gedeón escuchó el relato e interpretación de un sueño, viendo en él un presagio, como si fuera algo que la divina Providencia disponía para orientarlo. Y Eliecer hizo algo semejante dando crédito a las palabras de la niña después de haber orado a Dios.

ARTÍCULO 8

¿Es ilícita la adivinación por suertes?

In Eph. 1 lect.4; *In Col.* 1 lect.3; *Cont. Gent.* 3,154; *De sortib.* c.4.5; *Quodl.* 12 q.22 a.3; *In Psal.* ps.30

Objeciones por las que parece que la adivinación por suertes no es ilícita.

1. Porque sobre aquellas palabras (Sal 30,16): *Mi suerte está en tus manos,* dice la *Glosa*[32] de San Agustín: *La suerte no es cosa mala, sino que es lo que en medio de nuestras dudas humanas nos da a conocer la voluntad divina.*

2. Más aún: parece que no es ilícito nada de lo que, según la *Escritura,* hicieron los santos. Pero tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento se nos habla de santos varones que echaron a suertes. Leemos, por ejemplo, que Josué (Jos 7,13), por mandato del Señor, castigó a Acar por haber sustraído cosas que estaban bajo anatema, de acuerdo con lo que sobre el caso decidió la suerte. También Saúl, como consta en 1 Re 14,18, descubrió, echando a suertes, que su hijo Jonatán había comido miel. E igualmente Jonás, que iba huyendo de la faz del Señor, delatado por la suerte, fue arrojado al mar (Jon 1,17). Zacarías también *fue designado por la suerte para ofrecer el incienso* (Lc 1,9). E incluso los apóstoles eligieron, echando a suertes, a Matías para el apostolado (Hech 1,2.6). Luego parece que la adivinación por suertes no es ilícita.

3. Todavía más: la lucha de los púgiles, llamada[33] *monomaquia,* o sea, combate singular, y los juicios del fuego y del agua, o *juicios vulgares*[34], parece que no son sino distintas clases de suertes, ya que lo que con tales prácticas se intenta es adivinar cosas ocultas. Pero semejantes prácticas no tienen, al parecer, nada de ilícito, pues en el libro 1 Re 17,33ss se nos dice que David mismo luchó con un filisteo en combate singular. Luego la adivinación por suertes, según parece, no es ilícita.

En cambio está lo que leemos en el *Decreto* XXV q.5[35]: *Declaramos que las suertes, condenadas por los Padres, con que vosotros en vuestras provincias solucionáis todos vuestros problemas, no son más que adivinaciones, maleficios. Queremos, por tanto, reprobarlas totalmente, y que en adelante ni siquiera se las nombre entre cristianos; y prohibimos que se haga uso de ellas y las castigamos con pena de excomunión.*

Solución. *Hay que decir:* Que, conforme a lo anteriormente expuesto (a.3), lo que llamamos propiamente suertes consiste en realizar alguna acción para descubrir, según sea el resultado de la misma, alguna cosa oculta. Y si, por los resultados de las suertes, se quiere saber qué es lo que debe darse a cada uno en la distribución de posesiones, honores, dignidades, castigos o trabajos, tenemos lo que se llama suerte *divisoria.* Si lo que se intenta es averiguar qué es lo que conviene hacer, a esto se lo llama suerte *consultiva.* Si se intenta descubrir qué es lo que va a suceder, tendremos lo que se llama suerte *adivinatoria.*

Se ha de decir asimismo que ni los actos de los hombres que se tratan de conocer echando a suertes, ni el resultado de los mismos, dependen del influjo de las estrellas. Por consiguiente, si alguien echa a suertes pensando, por así decirlo, que estos actos humanos, aleatorios en cuanto a su efecto, dependen de influencias estelares, tal opinión es vana y falsa, y no se sustrae, por tanto, a la intromisión de los demonios. Pero, descartada dicha causa, el que resulte esto o lo otro en casos de sorteo habrá que esperarlo o bien del azar o de alguna causa espiritual que dirija las suertes. Si se atribuye

31. *Quaest. in Hept.* l.1 q.145 super Gen. 44,15: ML 34,587. 32. *Ordin.* 3,127A; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,309; cf. S. AGUSTÍN, *Enarr. in Psal.* ps.30,16 enarr.2 serm.2: ML 36,246. 33. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 2 q.5 can.22 *Monomachiam:* RF 1,246. 34. *Decr. Gregor. IX,* l.5 tit.35 c.3 *Dilecti:* RF 2,878. 35. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 26 q.5 can.7 *Sortes:* RF 1,1029.

tal resultado al azar, y esto puede ocurrir únicamente en la suerte divisoria, no parece que haya en esta práctica nada de malo, a no ser por lo que tal vez tenga de frivolidad. Tal es el caso de los que, no pudiendo ponerse de acuerdo en el reparto de una cosa, prefieren echarlo a suertes, dejando en manos del azar el decidir cuál es la parte que ha de recibir cada uno.

En cambio, cuando el que decidan esto o aquello las suertes depende de una causa espiritual, hay casos en que esto se espera de la intervención de los demonios, conforme a lo que leemos en Ez 21,21: *El rey de Babilonia se ha detenido en el cruce, en el punto de partida de los dos caminos, y trata ahí de adivinar mezclando flechas: interrogó a los ídolos, examinó en busca de consejo las entrañas de las víctimas.* Esta clase de sortilegios son ilícitos y están prohibidos por los cánones. Pero hay otros casos en que el resultado se espera de Dios conforme a aquellas palabras de Prov 16,33: *En el cántaro se meten las suertes, pero dispone de ellas el Señor.* Tales suertes, como dice San Agustín [36], no tienen de por sí nada de malo. No obstante, de cuatro maneras distintas puede introducirse aquí el pecado. Primero, si se recurre a las suertes sin ninguna necesidad, pues con esto, según parece, no se pretende otra cosa que tentar a Dios. De ahí lo que, *Super Lc.* 1,8, dice San Ambrosio [37]: *Quien es elegido por la suerte, se sustrae a todo juicio humano.* En segundo lugar, cuando incluso en caso de necesidad se echa a suertes sin la debida reverencia. Es por lo que, *Super Actus Apost.* 1,26, dice San Beda [38]: *Los que, impulsados por la necesidad, piensan que, a ejemplo de los apóstoles, deben consultar a Dios echando suertes, tengan presente que los mismos apóstoles no lo hicieron sino después de reunir a la asamblea de hermanos y hacer súplicas a Dios.* En tercer lugar, cuando se utilizan los oráculos divinos para negocios humanos. De ahí lo que responde San Agustín, *Ad inquisitiones Ianuarii* [39]: *Con respecto a los que para echar a suertes se sirven de las páginas del Evangelio, que tengan en cuenta que aunque esto es preferible a la práctica de consultas a los demonios, a pesar de todo me disgusta esa costumbre de querer servirse de los oráculos divinos para solucionar negocios seculares y satisfacer la vanidad de la vida.* En cuarto lugar, cuando se recurre a las suertes en las elecciones eclesiásticas que deben realizarse conforme a la inspiración del Espíritu Santo. Por eso, como dice San Beda, *Super Actus Apost.* [40]: *En la ordenación de San Matías, antes de Pentecostés, se recurrió a las suertes, porque todavía no se había volcado sobre la Iglesia la plenitud del Espíritu Santo; en cambio, los siete diáconos, más tarde, no fueron ordenados echando a suertes, sino por elección entre los discípulos.* Lo contrario ocurre en las dignidades temporales, destinadas a la administración de bienes terrenales. En la asignación de éstas, los hombres recurren generalmente a las suertes, lo mismo que en el reparto de los bienes temporales.

Pero, en caso de necesidad, es lícito, con el debido respeto, implorar el juicio de Dios echando a suertes. A este propósito dice San Agustín en su carta *Ad Honoratum* [41]: *Cuando los ministros de Dios discuten en tiempo de persecución sobre quiénes han de permanecer en su puesto, no vaya a suceder que huyan todos, o sobre quiénes deben huir para evitar la total desolación de la Iglesia por la muerte de todos, si no encuentran un modo mejor de ponerse de acuerdo, me parece que es la suerte quien ha de señalar tanto a los que han de quedar como a los que han de partir.* Y, en el Libro I *De Doct. Christ.* [42], añade: *Vamos a suponer que te sobra una cosa, que debes dar a quien la necesita, y que es tal que no puede darse a dos. Si acuden a ti dos pobres, de los cuales ninguno tiene motivos de preferencia sobre el otro ni por razón de su indigencia ni por algún vínculo especial que lo relacione contigo, nada mejor puedes hacer en este caso que elegir por medio de la suerte a quién ha de darse lo que a los dos no se puede* [i].

36. *Enarr. in Psal.* ps.30,16 enarr.2 serm.2: ML 36,246. 37. L.1 super 1,8: ML 15,1622. 38. Super 1,26: ML 92,945. 39. Ep.55 c.20: ML 33,1018. 40. Super 1,26: ML 92,945. 41. Ep.228: ML 33,1018. 42. C.28: ML 34,30.

---

i. Santo Tomás, resumiendo en este artículo su opúsculo *De Sortibus* (ed. Leonina), afirma que hay un uso legítimo de las suertes, como la lotería (cuando se gastan cantidades prudenciales), y existe otro uso supersticioso. El riesgo está en ignorar la naturaleza de las suertes, como un juego de azar, y la posible influencia en ellas de algún principio espiritual. En primer lugar, hay que tener en cuenta que en las suertes los astros no tienen ninguna influencia; pero su resultado puede proceder del demonio cuando se invoca su intervención o de Dios cuando se implora su auxilio. En el primer caso, es superstición; en el segundo, puede ser imprudencia y superstición por diversos motivos, como señala Santo Tomás en el artículo. En este contexto, es preciso condenar, con frecuencia, cierta

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. Con lo que acabamos de decir no ofrece dificultad alguna la respuesta a las objeciones primera y segunda.

3. *A la tercera hay que decir:* Que las pruebas del hierro candente o del agua hirviendo se ordenan sin duda a descubrir, por medio de actos realizados por los hombres, pecados ocultos, y en esto coinciden con las suertes; pero en tanto que de ellas se espera alguna intervención milagrosa por parte de Dios, sobrepasan el concepto que comúnmente se tiene de las suertes. Por consiguiente, esta clase de pruebas es ilícita, tanto porque se ordenan a juzgar de las cosas ocultas, reservadas al juicio divino, como también porque el juicio que en ellas se basa no está sancionado por la autoridad divina. Por lo que en II *q.5 in Decreto Stephani Papae* [43] se nos dice: *Desaprueban los sagrados cánones el que se arranque la confesión de una persona cualquiera mediante la prueba del hierro candente o del agua hirviendo. Lo que los Santos Padres no han sancionado con su autoridad, nadie se adelante a hacerlo a su manera con innovaciones supersticiosas. Teniendo, pues, ante los ojos el temor de Dios, lo que a nosotros compete juzgar son los delitos manifestados por confesión espontánea o por prueba testifical. Las faltas ocultas y desconocidas se han de reservar al juicio del único que conoce los corazones de los hijos de los hombres.* Esto es, según parece, lo que hay que pensar también sobre la normativa de los duelos, sin perder de vista que tales prácticas tienen no poco que ver con lo que por suertes entendemos, en cuanto que no se espera en ellos resultado alguno milagroso a no ser cuando los combatientes son muy desiguales en fuerza y habilidad.

43. Cf. GRACIANO, *Decretum,* p.2 q.5 can.20 *Consuluisti:* RF 1,463.

---

costumbre de abrir la Biblia para conocer la voluntad de Dios, porque, normalmente, es un modo evidente de tentar a Dios, esperando de su intervención lo que debemos conseguir mediante el pensamiento y el don de discernimiento. Con las suertes está relacionada la práctica del zahorismo y de la radiestesia, que, en la medida que sean procederes científicos, serían racionales y, por tanto, no supersticiosos. También implicaría usurpar los derechos de Dios exigir su intervención en ordalías para conocer, por ejemplo, pecados ocultos, los cuales se han de dejar al juicio directo de Dios, mientras no exista una confesión espontánea o el testimonio ajeno en caso de pecados públicos.

CUESTIÓN 96

Las prácticas supersticiosas [a]

Trataremos a continuación de las prácticas supersticiosas (cf. q.93, introd.). Sobre esta materia hacemos cuatro preguntas:

1. ¿Qué decir de la práctica del arte notoria destinada a la adquisición de la ciencia?—2. ¿Qué decir de las prácticas que se ordenan a la mutación de algunos cuerpos?—3. ¿Qué de las prácticas que se ordenan a averiguar por conjeturas la buena o mala ventura?—4. ¿Qué decir de las fórmulas sagradas que se llevan al cuello?

ARTÍCULO 1

¿Son ilícitas las prácticas del arte notoria?

Objeciones por las que parece que no son ilícitas las prácticas del arte notoria.

1. Porque de dos maneras puede ser ilícita una cosa: por sí misma, como lo es el robo o el homicidio; y por el fin malo a que se la destina, como en el caso del que da limosna por vanidad. Pero las prácticas del arte notoria no son ilícitas por sí mismas, pues se trata de ciertos ayunos y oraciones que se ofrecen a Dios y, además, se ordenan a buen fin: la adquisición de la ciencia. Luego el usar de tales prácticas no es ilícito.

2. Más aún: se lee en Dan 1,7 que a los jóvenes que practicaban la abstinencia *les dio Dios ciencia y entendimiento en todos los escritos y conocimientos.* Pero las prácticas del arte notoria consisten en ciertos ayunos y abstinencias. Luego parece que tal arte surte efecto porque Dios así lo quiere y que, por tanto, nada hay de ilícito en valerse de ella.

3. Todavía más: la razón por la que parece ilógico preguntar a los demonios sobre las cosas futuras es que ellos no las conocen, pues, como hemos dicho (q.95 a.1), tal conocimiento es propio de Dios. Ahora bien: los demonios conocen las verdades científicas, ya que las ciencias tratan de lo que sucede necesariamente y siempre, es decir, de cosas accesibles al conocimiento humano y mucho más al de los demonios, que, según dice San Agustín [1], son mucho más perspicaces que nosotros. Luego, según parece, no es pecado el empleo del arte notoria, aunque produzca su efecto por medio de los demonios.

En cambio está lo que leemos en Dt 18,10-11: *No haya en medio de ti quien intente descubrir la verdad preguntando a los muertos:* pretensión que, sin duda, tiene por base la ayuda de los demonios. Pero por las prácticas del arte notoria lo que se busca es conocer la verdad *mediante pactos simbólicos establecidos con los demonios* [2]. Luego no es lícita la práctica del arte notoria.

Solución. *Hay que decir:* Que el arte notoria, además de ilícita, es ineficaz. Ilícita, porque hace uso de medios para adquirir la ciencia que carecen de todo valor y eficacia, tales como el examen atento de ciertas

1. *De Genesi ad litt.* l.2 c.17: ML 34,278; *De divinat. daemon.* c.3: ML 40,584. 2. S. AGUSTÍN, *De doctr. christ.* l.2 c.20: ML 34,50.

---

a. Estas prácticas supersticiosas —observancias sustitutivas del culto divino en las cuales ponemos la confianza debida sólo a Dios— pudieran ser buenas en sí mismas; pero si se practican como un medio infalible para alcanzar bienes para nosotros, son aprovechadas por los demonios para que el hombre les rinda el homenaje tributado a Dios, y se convierten en algo pernicioso. La cuestión 96 tiene cuatro artículos, donde se estudian, respectivamente, el arte notoria, el curanderismo, el conjurar el futuro de las personas y los amuletos. Lo importante para el teólogo no es analizar estos fenómenos supersticiosos relacionados con la vida del hombre, sino examinarlos desde los criterios cristianos y antropológicos, en orden a defender la fe y la libertad del hombre. Estudiando estos fenómenos se advierte la importancia que presenta la celebración correcta y abundante del culto litúrgico, en sus formas exteriores, para evitar que la gente sencilla se refugie en las supersticiones (cf. III q.61 a.1). Esta cuestión es actual cuando se han suprimido arriesgadamente ciertas prácticas cultuales en algunas comunidades, después del Concilio Vaticano II.

figuras, la pronunciación de palabras desconocidas y otros por el estilo. Tal arte, por consiguiente, no se sirve de tales medios como causas, sino como signos; pero no a modo de signos instituidos por Dios, como lo son los signos sacramentales. En consecuencia, se deduce de todo esto que se trata de signos vacíos de todo contenido y que tienen no poco que ver *con ciertos pactos rituales para entrar en relaciones y alianza con los demonios*[3]. Es por lo que San Agustín enseña (II *De Doct. Christ.)*[4] que *los cristianos deben desechar y huir de toda arte notoria como también de las otras prácticas frívolas y nocivas de superstición.*

Es, además, tal arte ineficaz para adquirir la ciencia, pues, como por medio de ella no se pretende alcanzarla de un modo connatural al hombre, o sea, por la investigación y aprendizaje, la consecuencia es que tal efecto o se espera de Dios o de los demonios. Cierto es, realmente, que algunos recibieron de Dios la sabiduría y la ciencia infusa, como se lee de Salomón en 3 Re 3,11-12 y en 2 Par 1,11-12, y el mismo Señor dice a sus discípulos (Lc 21,15): *Yo os daré un lenguaje y una sabiduría a la que no podrán resistir ni contradecir todos vuestros adversarios.* Pero este don no es dado a cualquiera ni va vinculado a ciertas prácticas, sino que el Espíritu Santo dispone de él a su arbitrio, según aquellas palabras de 1 Cor 12,8: *A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro la palabra de ciencia, según el mismo Espíritu; y,* más adelante (v.11), añade: *Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere.*

En cuanto a los demonios, lo suyo no es iluminar la inteligencia, conforme a lo expuesto en la primera parte de esta obra (q.109 a.3). Y como la ciencia y la sabiduría se adquieren por iluminación intelectual, por eso nadie logró jamás la ciencia por medio de los demonios. De ahí estas palabras de San Agustín en el libro X *De Civ. Dei*[5]: *Confiesa Porfirio que, por medio de fórmulas mágicas,* o sea, por la intervención de los demonios, *jamás llegó al alma intelectual purificación alguna que la hiciese capaz de ver a su Dios y de llegar a conocer la verdad, es decir, los enunciados de las ciencias.* Podrían, a pesar de todo, los demonios explicar de palabra a los hombres algunas verdades científicas; pero no es esto lo que se busca mediante el arte notoria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que adquirir la ciencia es cosa buena; pero no es bueno adquirirla de modo indebido. Y éste es precisamente el objetivo del arte notoria[b].

2. *A la segunda hay que decir:* Que aquellos jóvenes, cuando rehusaban contaminarse con los alimentos de los gentiles, no se abstenían de ellos conforme a las vanas observancias del arte notoria, sino conforme al dictamen de la ley divina. De ahí el que, por su obediencia, merecieran obtener de Dios la ciencia, según aquellas palabras del salmo 118,100: *Llegué a saber más que los ancianos porque observé tus mandatos.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que tratar de conocer el futuro acudiendo a los demonios es pecado, porque ellos no conocen el futuro, y, sobre todo, por el pacto con ellos que implica semejante proceder.

ARTÍCULO 2

¿Son lícitas las prácticas ordenadas a producir una mudanza en los cuerpos, por ejemplo, la recuperación de la salud o de cosas por el estilo?

Cont. Gent. 3,105; *De pot.* q.6 a.10; *Quodl.* 12 q.9 a.2

Objeciones por las que parece que son lícitas las prácticas ordenadas a producir

3. S. AGUSTÍN, *De doctr. christ.* l.2 c.20: ML 34,50. 4. C.23: ML 34,53. 5. C.9: ML 41,287.

b. El arte notoria, es decir, el conjunto de sacramentos demoníacos, cuya presencia ha aparecido intermitentemente en ambientes gnósticos, esotéricos y pietistas, es como una iniciación a través de signos y de fórmulas, a los cuales se les otorga mágicamente una eficacia infalible. Santo Tomás afirma que la ciencia se adquiere con la investigación o el aprendizaje, o también con la comunicación de dones, como la ciencia, y sabiduría, concedidos por el Espíritu Santo. Pero el demonio no puede comunicar la ciencia, aunque pueda influir en la mente mediante los sentidos y la imaginación, creando confusión en el interior del hombre. Esta doctrina tiene su actualidad, pues todavía se siguen ofreciendo técnicas esotéricas y místicas para adquirir la armonía interior o la sabiduría de la Cruz de Cristo, mediante fórmulas y símbolos, que, llamados *consolamentum* o «métodos de concentración», pueden confundir a las personas, poniendo en realidades humanas la confianza que hay que poner sólo en Dios y en sus sacramentos verdaderos.

una mudanza corporal, como lo sería recobrar la salud o alguna otra cosa así.

1. Porque es lícito servirse de las propiedades naturales de los cuerpos para sus propios efectos. Ahora bien: las cosas naturales tienen ciertas virtudes ocultas de que el hombre no sabe dar razón; por ejemplo, por qué el imán atrae al hierro, y muchos otros fenómenos que enumera San Agustín, XXI *De Civ. Dei*[6]. Luego parece que no es ilícito utilizar tales cosas para producir mudanzas en los cuerpos.

2. Más aún: tanto los cuerpos naturales como los artificiales están bajo la influencia de los cuerpos celestes. Pero los cuerpos naturales, por la influencia sobre ellos de los celestes, obtienen ciertas virtudes ocultas, cada uno según su especie. Luego también los artificiales, por ejemplo, las imágenes, reciben de los cuerpos celestes alguna virtud oculta para poder causar ciertos efectos. Por tanto, no es ilícito valerse de aquéllos y de estos otros.

3. Todavía más: los demonios también, como dice San Agustín en el III *De Trin.*[7], pueden producir cambios en los cuerpos de muchas maneras. Pero el poder que ellos tienen procede de Dios. Luego es lícito emplearlo para tales cambios.

En cambio está lo que dice San Agustín en *De Doct. Christ.*[8]: que son actos de superstición *los inútiles esfuerzos de las artes mágicas, los amuletos y los remedios que condena la medicina ordinaria, ya se trate de encantamientos, de ciertas cifras, que llaman caracteres, o de cualquiera de los objetos que se llevan colgados o atados.*

Solución. *Hay que decir:* Que lo que debemos considerar en las prácticas ordenadas a la producción de ciertos efectos corporales es si está bien demostrado que, por su eficacia natural, pueden causarlos. Si así es, no serán ilícitas, pues es lícito el empleo de las causas naturales para la producción de sus propios efectos. Mas, si parece que no pueden producir por su eficacia natural tales efectos, de ello se deduce el que no se los emplea en orden a tales efectos como causas, sino como signos solamente. Y siendo así, pertenecen al grupo de pactos con los demonios[9] a base de símbolos[c]. De ahí lo que dice San Agustín en el libro XXI *De Civ. Dei*[10]: *Son atraídos los demonios por las criaturas, que son obra de Dios y no de ellos, mediante diversos objetos deleitables conforme a la diversidad de tales seres; no como lo son los animales a base de cosas para comer, sino que, como espíritus que son, se los atrae con símbolos adaptados a los gustos de cada uno, por ejemplo, con diversas clases de piedras, hierbas, árboles, animales, canciones y ritos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que si las cosas naturales se emplean exclusivamente para producir ciertos efectos que, según se piensa, quedan dentro de los límites de su virtud natural, esto no es supersticioso o ilícito. Lo es, sin embargo, en el caso de que a eso se agreguen ciertos caracteres, nombres, o cualquier otra observancia vana, que carecen evidentemente de tal eficacia natural.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la eficacia natural de los cuerpos naturales dimana de su forma sustancial, la cual es producida por la influencia de los cuerpos celestes; y, en consecuencia, también por el influjo de éstos, obtienen tales cuerpos naturales ciertas propiedades activas. En cambio, las formas de los cuerpos artificiales proceden de la creatividad del artista y, al no ser otra cosa que composición, orden y figura, tal como leemos en el I *Physic.*[11], no pueden tener capacidad natural para obrar. De ahí proviene el que no reciban del influjo de los cuerpos celestes poder eficaz alguno por lo que en ellos hay de artificial, sino única y exclusivamente por razón de la materia natural de que están hechos. Es falsa, por consiguiente, la opinión de Porfirio, expuesta por San Agustín en el libro X *De Civ. Dei*[12], según la cual *los hombres a base de hierbas, piedras y animales, por medio de sonidos*

6. C.5.7:ML 41,715.718. 7. C.8.9: ML 42,875.878. 8. C.20: ML 34,50 9. S. AGUSTÍN, *De doctr. christ.* l.2 c.20: ML 34,50. 10. C.6: ML 41,717. 11. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 188b15): S. TH., lect.10. 12. C.11: ML 41,290.

c. Hay personas dotadas por Dios con dones naturales, capaces de curar a los enfermos, lo cual es perfectamente legítimo y nada tiene que ver con ciertos signos o fórmulas mágicas, en cuyo caso hay que presuponer algún pacto expreso o tácito con los demonios, originando el culto supersticioso. Los demonios, aunque reciben con gusto el vasallaje cultual del hombre, son nuestros enemigos. «Una guerra continua se libra entre el hombre y los demonios» (ad 3).

especiales, voces, figuras, simulacros, cuando no por la observación del movimiento de los astros en la rotación del cielo, fabrican en la tierra artefactos capaces de reproducir los diversos efectos estelares; como si los efectos de las artes mágicas se debieran al influjo de los cuerpos celestes. Pero, como San Agustín[13] dice a continuación, *todo es obra de los demonios, embaucadores de las almas sometidas a su acción.*

Según esto, también las imágenes que llaman *astronómicas* reciben su eficacia de la intervención de los demonios. Prueba de ello es que es necesario trazar sobre ellas ciertos caracteres, que de nada sirven, pues la figura no es, por su naturaleza, principio de operación natural. Se distinguen, no obstante, en esto las imágenes astrológicas de las nigrománticas: en que, en las nigrománticas, se hacen invocaciones expresas y ciertos prodigios, y vienen a ser, por tanto, una especie de pactos expresos con los demonios; mientras que, en las otras, los pactos son tácitos, por medio de ciertas figuras y caracteres simbólicos.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el que Dios se sirva de los demonios para todo lo que quiera cae dentro del señorío propio de la majestad divina, al que se hallan sometidos. Pero al hombre no se le ha dado poder sobre los demonios para que pueda servirse lícitamente de ellos en todo lo que quiera; por el contrario, hay una guerra declarada entre él y ellos. De ahí que en modo alguno le es lícito al hombre valerse de la ayuda de los demonios por medio de pactos, tácitos o expresos.

ARTÍCULO 3

¿Son ilícitas las prácticas ordenadas al conocimiento previo de acontecimientos prósperos o adversos?

Objeciones por las que parece que no son ilícitas las prácticas que se ordenan al conocimiento previo de la buena suerte o de la mala.

1. La enfermedad es uno de tantos infortunios de la vida humana. Pero las enfermedades en el hombre van precedidas de ciertos síntomas, a los que incluso los médicos prestan atención. Luego no parece que sea ilícito fijarse en el significado de estos síntomas.

2. Más aún: es irracional negar lo que experimentan de ordinario casi todos. Pero casi todos experimentan que ciertos tiempos, lugares, palabras que se oyen, encuentros casuales con hombres o con animales, actos extraños que se salen del curso ordinario de la vida, presagian dichas futuras, cuando no desgracias. Luego reparar en estas cosas parece que no es ilícito.

3. Todavía más: las acciones de los hombres y los acontecimientos los dispone la divina Providencia según cierto orden, y a este orden pertenece, al parecer, el que lo que precede sea señal de lo que vendrá después. Según esto, las cosas que acontecieron a los padres de la antigua ley eran signo de las que se cumplen en nosotros, como consta por lo que dice el Apóstol (1 Cor 10,6-10). Pero prestar atención al orden establecido por la divina Providencia no es ilícito. Luego tampoco lo es, según parece, fijarse en tales presagios.

En cambio están estas palabras de San Agustín en el II *De Doct. Christ.*[14]: *Pertenecen al conjunto de pactos con los demonios miles de observancias varias, por ejemplo, lo que algunos hacen al sentir algún calambre; o cuando camina un grupo de amigos, si queda en medio al pasar una piedra; o se cruza con ellos un perro o un niño; o la práctica de pisar el umbral al pasar uno por delante de su casa; o la de volver a acostarse en la cama si se estornuda mientras se pone el calzado; o de regresar a casa si se tropieza al salir; o el temer supersticiosamente el mal futuro, mucho más de lo que uno se preocupa por el daño presente, cuando los ratones le roen una prenda de vestir.*

Solución. *Hay que decir:* Que los hombres prestan atención a estas cosas, considerándolas no como causas, sino como signos de futuros acontecimientos prósperos o adversos. Y que no se las considera como signos propuestos por Dios, porque no fueron establecidas por la majestad divina, sino más bien por la vanidad humana, cooperando, eso sí, con ella a la perversidad de los demonios, que se empeñan en embrollar las mentes de los hombres con estas futilidades. No cabe, pues, la menor duda de que tales prácticas son supersticiosas e ilícitas. Diríase que son restos de aquella especie de idolatría que prestaba especial atención a los augurios y a los días venturosos o infaustos (lo

13. *De Civ. Dei* l.10 c.11: ML 41,290.

que, hasta cierto punto, tiene algo que ver con la adivinación por medio de los astros, en cuanto que de ellos se hace depender la diversidad de los días). La diferencia entre unas y otras prácticas está en que éstas, por carecer de toda razón y fundamento, son lógicamente más vanas y supersticiosas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en nosotros preceden a la enfermedad sus causas; y que de ellas proceden algunos de los síntomas de las dolencias futuras que los médicos observan lícitamente. De ahí el que no sea ilícito presagiar lo que va a suceder basados en el estudio de sus causas, como no lo es el que el siervo tema, pongamos por caso, los azotes, viendo lo enojado que está su señor. De manera semejante podría haber razón para temer el mal de ojo para un niño, conforme a lo dicho en el *Libro Primero* (q.117 a.3 ad 2) [d]. Mas no se trata en las prácticas de que aquí hablamos de casos como éstos.

2. *A la segunda hay que decir:* Que, por pura casualidad, los hombres tuvieron la experiencia en un principio de que en esto que ellos observaban había algo de verdad. Pero, más tarde, al complicarse su espíritu con estas observaciones, comienzan a ocurrir muchas de estas cosas por la engañosa intervención de los demonios, *para que,* como dice San Agustín (II *De Doct. Christ.)* [15], *complicándose la vida con tales supersticiones, se hagan más curiosos y se embrollen más con los múltiples lazos de este pernicioso error.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que en el pueblo judío, del que Cristo iba a nacer, tanto los dichos como los hechos tenían significado profético, como dice San Agustín, *Contra Faustum* [16]. Por eso es lícito servirse de aquellos hechos para nuestra instrucción como de señales que el mismo Dios nos ha dado. Mas no todo lo que lleva a cabo la divina Providencia está ordenado a ser signo de lo que va a suceder. Por tanto, esta objeción carece de valor demostrativo.

ARTÍCULO 4

¿Es lícito llevar colgadas del cuello fórmulas sagradas?

In I Cor. 10 lect.7; *Quodl.* 12 q.9 a.2; *In Rom.* 1 lect.6

Objeciones por las que parece que no es lícito llevar colgadas del cuello fórmulas sagradas.

1. Porque la palabra divina no es de menos eficacia cuando se la escribe que cuando se la pronuncia. Pero es lícito pronunciar algunas palabras sagradas, tales como el *Padre nuestro* o el *Ave María,* para conseguir ciertos efectos, por ejemplo, la salud de los enfermos, o invocar de cualquier modo el nombre de Dios, según aquello de Mc, últ., 17-18: *En mi nombre echarán los demonios, hablarán lenguas nuevas, cogerán las serpientes en sus manos.* Luego parece que es lícito llevar colgados al cuello textos sagrados como remedios de enfermedades o de cualquier otro daño.

2. Más aún: los textos sagrados no actúan con menos eficacia sobre los cuerpos humanos que sobre los de las serpientes y otros animales. Pero ciertos encantamientos tienen eficacia suficiente para contener el ataque de las serpientes o para sanar a algunos otros animales, y de ahí lo que se dice en el salmo 57,5-6: *Como el áspid sordo y el que tapa sus oídos para no poder oír la voz de los encantadores, la del mago diestro en encantamientos.* Luego es lícito llevar al cuello textos sagrados para remediar los males de los hombres.

3. Todavía más: la palabra de Dios no es inferior en santidad a las reliquias de los santos, e incluso llega a decir San Agustín [17] que *no es menos la palabra de Dios que el cuerpo de Cristo.* Pero es lícito llevar al cuello o de cualquier otro modo las reliquias de los santos para la propia protección. Luego, por igual razón, le es lícito al hombre emplear, de palabra o por escrito, textos de la Sagrada Escritura para su seguridad.

En cambio está lo que el Crisóstomo dice, *Super Mt.* [18]: *Hay algunos que llevan colga-*

14. C.20: ML 34,50. 15. C.23: ML 34,52. 16. L.4 c.2: ML 42,218; l.22 c.24: ML 42,417. 17. *Serm, suppos.* ser.300: ML 39,2319. 18. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* 23,5 homil.43: ML 56,878.

d. La mirada fascinante *(oculus fascinans)* no se interpreta como «mal de ojo», sino como la influencia psicológica de una persona en otra, especialmente en las personas más débiles. Es sorprendente la actitud siempre racional de Santo Tomás en contra de todos los maleficios y las creencias que someten al hombre a la esclavitud de la vanidad y de los demonios. La verdadera religión es fundamento de libertad, y la superstición, origen de esclavitud.

dos del cuello pasajes del Evangelio escritos. Pero ¿es que no se lee todos los días el Evangelio en la iglesia y es escuchado por todos? A quien nada le aprovecha el Evangelio que resuena en sus oídos, ¿cómo es posible que le salve por llevarlo colgado del cuello? Además, ¿dónde está la fuerza del Evangelio? ¿En la forma y figura de sus letras o en la comprensión de su sentido? Si en las letras, haces bien en colgarlo del cuello. Si en la comprensión de su sentido, más te aprovechará llevarlo en el corazón que alrededor de tu cuello.

Solución. *Hay que decir:* Que en todos los encantamientos o escrituras colgadas del cuello parece que han de tenerse en cuenta estas dos cosas. En primer lugar, lo que en ellos se dice o escribe, porque, si tiene algo que ver con la invocación a los demonios, evidentemente es supersticioso e ilícito. De la misma manera, parece que ha de evitarse el que contengan nombres desconocidos, no vaya a suceder que en su sonido oculto se encubra algo ilícito. Por eso dice el Crisóstomo *Super Mt.* [19]: *A ejemplo de los fariseos, los cuales daban demasiada importancia a las fimbrias del vestido, muchos, actualmente, forman con caracteres hebreos nombres de ángeles; y no sólo los escriben, sino que los llevan atados sobre el cuerpo, lo que parece algo temible a quienes no los entienden.* Ha de evitarse igualmente el que en estas fórmulas haya alguna falsedad, porque en tal caso no cabe esperar su eficacia de Dios, que no puede testificar nada falso.

Después, y en segundo lugar, hay que andar con cuidado para que no se mezcle con estos textos sagrados alguna frivolidad, por ejemplo, el empleo de ciertos signos gráficos, excepción hecha del de la cruz. O para que no se ponga la esperanza en la manera de escribir, de sujetar las fórmulas o en cualquier otra vanidad por el estilo, que nada tiene que ver con la reverencia a Dios debida. Todo esto, en efecto, podría juzgarse como algo supersticioso.

Algunas veces, sin embargo, es lícito. Es lo que se dice en los *Decretos* XXVI [20], etc.: *No es lícito tampoco en la recolección de hierbas medicinales el dar especial importancia a ciertas prácticas o encantamientos, a no ser cuando se trata del símbolo divino o de la oración dominical, con la única intención de honrar únicamente al Dios y creador de todo* [e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la misma pronunciación de palabras divinas o el hecho de invocar el nombre de Dios sólo en aquellos casos será lícito en que se pretenda únicamente honrar a Dios, de quien esperamos que nos salgan bien las cosas, y, por el contrario, será ilícito todo lo que sea confiar en cualquier otra práctica vana.

2. *A la segunda hay que decir:* Que aun en los encantamientos de serpientes o de otros animales cualesquiera nada habrá de ilícito si nos atenemos sólo a las palabras sagradas y al poder de Dios. Pero, en la mayoría de los casos, tales encantamientos van mezclados con prácticas ilícitas y surten efecto por intervención de los demonios. Esto ocurre, sobre todo, cuando se trata de serpientes, por haber sido la serpiente el primer instrumento empleado por el demonio para engañar al hombre. De ahí lo que dice allí mismo la *Glosa* [21]: *Téngase en cuenta que la Escritura no aprueba todo, absolutamente todo, cuanto en ella se propone en forma de parábola; por ejemplo, la conducta de aquel juez inicuo que se empeñaba en no prestar oídos a los ruegos de una viuda.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que la razón anterior vale también cuando se trata de llevar reliquias. No habrá nada ilícito si se las lleva por confianza en Dios y en los

19. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* 23,5 homil.43: ML 56,878. 20. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 26 q.5 can.3 *Non liceat Christianis:* RF 1,1028. 21. *Glossa* LOMBARDI super ps.57,5: ML 191,537; cf. *Glossa ordin.* super ps.57,5: 3,166A. Cf. S. AGUSTÍN, *Enarr. in Psal.* ps.57,5: ML 36,679.

---

e. La práctica de llevar al cuello medallas, escapularios, reliquias, etc., o de pronunciar fórmulas sagradas, es buena y legítima si se llevan o se pronuncian como una manera de reconocer o de expresar la necesidad que tenemos del auxilio divino o como un modo de reverenciar a Dios; pero puede ser una práctica supersticiosa si ponemos nuestra confianza en la materia de la que está hecha la medalla, o en el hecho físico de llevarla puesta, o en la pronunciación material de unas fórmulas. Ahora bien: una medalla o una frase evangélica no son un amuleto o un talismán. Es preciso, con todo, considerar intuitivamente como sospechoso todo objeto o frase que no se entienda en un contexto humano normal. Merecería la pena tener en cuenta estos criterios teológicos de Santo Tomás a la hora de discernir la influencia actual del Yoga, Zen, Meditación trascendental, Control mental y otros sistemas y métodos en algunos cristianos.

santos a quienes pertenecen; pero si junto con esto se diera importancia a algún otro detalle vano, por ejemplo, a que el relicario sea de forma triangular, o a cosas por el estilo, que nada tienen que ver con la reverencia debida a Dios y a los santos, esto sería en este caso supersticioso e ilícito.

4. *A la cuarta razón (sed contra)* hay que decir que el Crisóstomo habla de quienes se fijan más en la apariencia del texto escrito que en el sentido de las palabras.

CUESTIÓN 97

La tentación de Dios [a]

Vamos a tratar ahora de los vicios que se oponen por defecto a la religión, siendo manifiestamente contrarios a la misma, por lo que van englobados todos ellos en la irreligiosidad (cf. q.92, introd.). Tales son los que tienen que ver directamente con la irreverencia a Dios y hacia las cosas sagradas. Por tanto, hablaremos en primer lugar de los vicios que se refieren directamente a la irreverencia a Dios, y después, de los que implican irreverencia hacia las cosas sagradas (q.99). Con respecto a lo primero, comenzaremos por la tentación con que se tienta a Dios, y trataremos después del perjurio, con que se hace uso irreverente del nombre de Dios.

Acerca de la tentación de Dios hacemos cuatro preguntas:

1. ¿En qué consiste?—2. ¿Es pecado?—3. ¿A qué virtud se opone?—4. ¿Qué relación guarda con otros pecados?

ARTÍCULO 1

¿Consiste la tentación de Dios en realizar ciertos actos cuyo resultado se espera sola y exclusivamente del poder divino?

Supra. q.53 a.4 ad 1; *In II Cor.* 11 lect.6; *In Heb.* 3 lect.2

Objeciones por las que parece que el tentar a Dios no consiste en realizar ciertos actos cuyo resultado se espera exclusivamente del poder divino.

1. Porque lo mismo que el hombre tienta a Dios, tientan al hombre no sólo Dios y los demás hombres, sino también el demonio. Pero no siempre que se tienta al hombre se espera algún efecto de su poder. Luego tampoco se tienta a Dios únicamente porque se espera lo que es sola y exclusivamente efecto de su poder.

2. Más aún: todos los que obran milagros invocando el nombre de Dios esperan conseguir un efecto propio y exclusivo del poder divino. Luego si la tentación de Dios consistiera en hechos de esta clase, todos los que hacen milagros tentarían a Dios.

3. Todavía más: parece que la perfección del hombre consiste en que, sin hacer caso alguno de los recursos humanos, ponga su esperanza sólo en Dios. Por lo que, a este propósito, comenta así San Ambrosio [1] estas palabras de Lc 9,3: *No llevéis nada en vuestros viajes,* etc.: *Con estos preceptos del Evangelio* —dice— *se muestra cómo ha de ser la persona que anuncia la buena nueva del reino de Dios, esto es, que no debe preocuparse de buscar apoyo en la ayuda que el mundo le ofrece, sino que, ajustando su vida enteramente a las exigencias de la fe, se convenza de que cuanto menos ambicione tales bienes, más tendrá.* Y Santa Águeda decía: *Yo nunca curé mi cuerpo con medicinas no espirituales, sino que recurro siempre a mi Señor Jesucristo, que con sola su palabra restaura todas las cosas* [2]. Pero la tentación de Dios no consiste

1. L.6: ML 15,1771. 2. Cf. JACOBO DE LA VORÁGINE, *Legenda Aurea* c.39; *Acta sanctorum* acta S. Agathae, die 5 Febr., q.2; cf. *Breviarium S.O.P.* die 5 Febr. ad Laudes ant.2.

---

a. Comenzamos la última parte del Tratado de la virtud de la Religión, dedicada a los vicios que se oponen a la Religión por defecto, conocidos todos como irreligiosidad o irreverencia. La irreligiosidad es doble, porque, así como la Religión reverencia a Dios y a las cosas santas, vinculadas a Dios, así también la irreligiosidad es falta de respeto a Dios o a lo santo. El orden seguido por Santo Tomás en estas cuatro cuestiones (q.97-100) es de más gravedad a menos gravedad. Adviértase que el Doctor Angélico no identifica la irreligiosidad con la incredulidad, como hoy sucede en relación con la noción moderna de Religión. En esta cuestión 97 se estudia la naturaleza de la tentación a Dios (a.1) y su moralidad (a.2-4). El criterio teológico es que la reverencia a Dios, basada en una confianza total en Él, implica también el distinguir entre lo que debemos pedir a Dios y lo que debemos conseguir con nuestro trabajo. «A Dios rogando y con el mazo dando», reza el dicho popular. En este contexto hay que discernir el valor moral de las ordalías o juicios de Dios en la Edad Media.

en nada relacionado con la perfección. Luego no consiste la tentación de Dios en esa clase de hechos, en que se espera tan sólo el auxilio de Dios.

En cambio está lo que escribe San Agustín (XXII *Contra Faustum)*[3]: *Cristo, al enseñar, al discutir y al mantener a raya el furor de sus enemigos para que no prevaleciesen, parcialmente por lo menos, contra Él, mostraba con ello su poder divino. Por el contrario, cuando huía y se ocultaba, aleccionaba con su conducta al hombre débil, a fin de que no se atreva a tentar a Dios cuando tiene a mano el remedio para evadir el peligro que es necesario evitar.* Según esto, la tentación parece consistir en que el hombre no hace lo humanamente posible por evitar los peligros poniendo su mirada sola y exclusivamente en el auxilio divino.

Solución. *Hay que decir:* Que la tentación consiste propiamente en someter a una prueba a la persona tentada, y que esta prueba puede hacerse con palabras y con obras. Con palabras: para comprobar si sabe lo que le preguntamos, o si puede o tiene intención de cumplirlo. Con obras: cuando, con lo que hacemos, exploramos la prudencia, la voluntad o el poder de los demás. Lo uno y lo otro puede ocurrir de dos modos: primero, yendo a cara descubierta, tal es el caso de quien se presenta desde el principio como tentador, por ejemplo, Sansón (Jue 14,12), cuando propuso a los filisteos un enigma para ponerlos a prueba; segundo, cuando se procede oculta e insidiosamente, como tentaron los fariseos a Cristo conforme se lee en Mt 22,15. Cabe decir también esto otro: se tienta a alguien de manera expresa cuando se intenta ponerle a prueba con palabras o con hechos; de manera interpretativa, cuando, si bien lo que se intenta no es ponerle a prueba, se obra o se habla, sin embargo, de tal forma que tal proceder no parece ordenarse a ningún otro fin.

Según esto, el hombre tienta a Dios unas veces con palabras y otras con hechos. Hablamos con Dios en la oración valiéndonos de palabras. Por eso uno tienta expresamente a Dios en sus peticiones cuando le pide algo con la intención de explorar la ciencia, el poder o la voluntad divinas. También con hechos tienta uno expresamente a Dios cuando, con lo que hace, intenta poner a prueba su divino poder, su piedad o su sabiduría. Tienta, en cambio, a Dios de modo interpretativo, por así decirlo, quien, si bien no intenta probar a Dios, pide o hace cosas que para nada son útiles sino para poner a prueba el poder, la bondad o el conocimiento divinos. Si uno, por ejemplo, lanza al galope un caballo para escapar de sus enemigos, lo que hace no es para probar el caballo. Pero si le hace correr sin utilidad alguna, parece que esto no es ni más ni menos que tratar de conocer por experiencia su velocidad. Otro tanto ocurre en todas las demás cosas. Por consiguiente, no hay tentación de Dios cuando por necesidad uno se acoge al auxilio divino en sus peticiones o en sus hechos, pues se nos dice en 2 Par 20,12: *Cuando no sabemos qué hacer, solamente nos queda volver nuestros ojos hacia ti.* Mas, cuando así se obra sin necesidad y utilidad alguna, semejante proceder lo interpretamos como tentación de Dios. De ahí el que las palabras del Dt 6,16: *No tentarás al Señor, tu Dios,* las comente así la *Glosa*[4]: *Tienta a Dios el que, teniendo otras soluciones, se pone en peligro sin motivo, tratando de conocer por experiencia si Dios puede librarlo de él*[b].

3. C.36: ML 42,423. 4. *Ordin.* 1,338E.

b. La tentación puede entenderse como una prueba para conocer el poder o la bondad de otra persona, sin ser necesario (tentar a Dios), o como una prueba para conocer la fragilidad de otra persona y hacerla pecar (la tentación del demonio; cf. I q.114 a.2; III q.41 a.1). En esta perspectiva se advierte que tentar a Dios es probar innecesariamente su bondad o su poder, lo cual es diferente de desear conocer el beneplácito divino acerca de alguna acción o hecho (cf. a.2 ad 3), es decir, en la tentación a Dios hay menosprecio de las causas segundas, no valorando en ellas su necesidad o su utilidad. Ejemplos de tentación a Dios: con palabras, pedir a Dios algo en la oración para probar o experimentar el poder, la bondad o el conocimiento divinos; con hechos, ponernos en peligros innecesarios, esperando la intervención salvadora de Dios; ir a la oración sin la disposición remota (cf. a.3 ad 2); ponernos a hacer milagros movidos, no por el don de Dios, ni por su amor, sino por el espectáculo, etc. En fin, tentar a Dios puede ser rezar cuando se debe pensar o pensar cuando se debe rezar; pero no confiar en las cualidades humanas cuando se predica o se celebran los sacramentos, con la debida preparación, no es tentar a Dios, sino máxima sabiduría cristiana; mas no ir al médico en algunas enfermedades puede ser imprudencia o una manera de asemejarnos a Cristo Crucificado, según sea la voluntad de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que al hombre se le tienta también a veces con hechos, para ver si ante este compromiso puede, sabe o quiere prestar auxilio o no.

2. *A la segunda hay que decir:* Que los santos, cuando hacen milagros con sus oraciones, obran así porque alguna necesidad o utilidad les mueve a pedir a Dios lo que es efecto de su poder.

3. *A la tercera hay que decir:* Que los predicadores del reino de Dios, por razón de una gran utilidad o necesidad, no hacen caso alguno de los recursos temporales para entregarse con más libertad a la palabra de Dios. De ahí que, si se apoyan solamente en Dios, no tientan a Dios por eso. Pero si se despreocuparan de los recursos humanos sin necesidad o utilidad, tentarían con ello a Dios. Por lo que San Agustín dice (XXII *Contra Faustum)* [5] que *San Pablo no huyó como si le faltase fe en Dios, sino para no tentarlo al no querer huir pudiendo hacerlo.*

Santa Águeda, en cambio, había experimentado la benevolencia divina para con ella, de tal forma que o no contrajo enfermedad en que necesitase de remedios corporales, o con la ayuda de Dios únicamente se había sentido sana en seguida.

ARTÍCULO 2

¿Es pecado tentar a Dios?

1 q.114 a.2

Objeciones por las que parece que no es pecado tentar a Dios.

1. Dios nunca manda que se cometa un pecado. Pero manda a los hombres que lo pongan a prueba o, lo que es lo mismo, que lo tienten, ya que en Mal 3,10 se leen estas palabras: *Traed todos los diezmos a mi granero para que haya alimentos en mi casa; y ponedme a prueba en esto, dice el Señor, a ver si os abro o no luego las cataratas del cielo.* Luego, según parece, tentar a Dios no es pecado.

2. Más aún: lo mismo que a una persona se la tienta para poner a prueba su ciencia o su poder, así también para conocer por experiencia su bondad o su voluntad. Pero es lícito poner a prueba la bondad e incluso la voluntad divinas, pues se nos dice en el salmo 33,9: *Gustad y ved cuán suave es el Señor;* y en Rom 12,2: *Para que probéis cuál es la voluntad de Dios, buena, grata y perfecta.* Luego tentar a Dios no es pecado.

3. Todavía más: a nadie reprende la Escritura porque deje de pecar, sino más bien porque peca. Sin embargo, se reprende a Ajaz porque al Señor, que le decía: *Pide a tu gusto una señal al Señor tu Dios,* él respondió: *No la pediré, y no tentaré al Señor.* Se le contestó: *¿Os parece poco todavía molestar a los hombres, que os atrevéis incluso a molestar a mi Dios?* Así consta en Is 7,11. Con respecto a Abrahán, leemos en Gén 15,8 que dijo al Señor, refiriéndose a la tierra prometida: *¿En qué conoceré que he de poseerla?* Gedeón también, de un modo semejante, pidió a Dios una señal de que obtendría la victoria prometida (Jue 6,36). A pesar de todo, a ninguno de ellos se le reprende por esto. Por consiguiente, tentar a Dios no es pecado.

En cambio está el que lo prohíbe la ley de Dios. Pues leemos en Dt 6,16: *No tentarás al Señor, tu Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como queda dicho (a.1), tentar es poner a prueba. Y nadie somete a prueba aquello de que está cierto. Por eso toda tentación procede de alguna ignorancia o duda. Duda o ignorancia por parte del tentador, como cuando se hace algún experimento para conocer la calidad de una cosa; o por parte de aquellos otros a quienes se pretende mostrar con tal experiencia alguna cosa. Es así como nos tienta Dios. Ahora bien: ignorar o poner en duda lo referente a la perfección de Dios es un pecado. Por tanto, es cosa manifiesta que es pecado tentar a Dios con el fin de conocer, quien tal hace, su poder.

En cambio, si alguien somete a prueba lo referente a las perfecciones divinas, no para conocerlas él, sino para darlas a conocer a los demás, eso no será tentar a Dios, cuando hay en tal proceder verdadera necesidad o piadosa utilidad, con las demás circunstancias que aquí deben concurrir. En este sentido leemos en Hech 4,29-30 que los apóstoles pedían milagros al Señor en nombre de Jesucristo, para que el poder de Cristo se manifestase a los infieles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el pago de los diezmos, como antes explicamos (q.87 a.1) estaba preceptuado por la Ley. Se daban, pues, en el caso citado, la necesidad, debido a la obligación impuesta por el precepto; y

5. C.36: ML 42,423.

la utilidad de que allí se habla con estas palabras: *para que haya alimentos en la casa de Dios.* Por tanto, al pagar los diezmos, no tentaban a Dios. Y lo que viene después, *ponedme a prueba,* no debe entenderse de un modo causal, como si debieran pagar los diezmos para comprobar *si Dios no abría para bien de ellos las cataratas del cielo,* sino, más bien, a modo de consecuencia, es decir, que si ellos pagaban los diezmos, se convencerían por propia experiencia de los beneficios que Dios iba a hacerles.

2. *A la segunda hay que decir:* Que de dos maneras conocemos la bondad y voluntad divinas. La una es especulativa, y en este sentido es ilícito dudar y tratar de conocer por experiencia si la voluntad de Dios es buena o si Dios es suave.

La otra, en cambio, es un conocimiento afectivo o experimental de la bondad y voluntad divinas, que se da cuando alguien experimenta en sí mismo el gusto de la divina dulzura y complacencia en la voluntad divina, conforme a lo que de Hieroteo dice Dionisio (2 cap. *De Div. Nom.)*[6]: *que aprendió las cosas divinas por propia experiencia.* Es así como se nos aconseja que probemos la voluntad de Dios y gustemos su dulzura[c].

3. *A la tercera hay que decir:* Que Dios quería dar una señal al rey Ajaz, no destinada únicamente a su persona, sino a servir de enseñanza al pueblo entero. De ahí el que se le reprenda, como a impedidor del bien común, por negarse a pedir una señal cuando podía muy bien pedirla sin tentar a Dios: no sólo porque lo hacía por mandato de Dios, sino también porque con ello servía a la utilidad común. De hecho, Abrahán pidió una señal por inspiración divina y, por consiguiente, no pecó. Gedeón la pidió, al parecer, por falta de fe, y por eso su proceder no estuvo exento de pecado, tal como dice la *Glosa*[7]. De igual modo pecó también Zacarías diciendo al ángel (Lc 1,18): *¿Cómo podré saber esto?* Fue, en consecuencia, castigado por su incredulidad.

Se ha de tener en cuenta, por otra parte, que se puede pedir a Dios una señal de dos maneras. Una, como exploración de su poder divino o de su veracidad. Y esto es en lo que propiamente consiste el tentar a Dios. Otra, para llegar a saber qué es lo que a Dios le agrada en una acción. Y, en este sentido, nada tiene esto que ver con la tentación de Dios.

ARTÍCULO 3

La tentación a Dios, ¿se opone a la virtud de la religión?

In Heb. 3 lect.2

Objeciones por las que parece que la tentación de Dios no se opone a la virtud de la religión.

1. La tentación de Dios es pecado precisamente por esto: porque el hombre duda de Dios, como hemos dicho. Pero la duda de Dios implica un pecado de infidelidad, pecado opuesto a la fe. Luego la tentación de Dios se opone a la fe más bien que a la religión.

2. Más aún: en Ex 18,23 leemos: *Antes de la oración prepara tu alma, y no seas como los hombres que tientan a Dios,* a propósito de lo cual dice la *Glosa*[8]: *Habla de los que, tentando con ello a Dios, piden lo que Él les enseñó a pedir, pero no cumplen lo que les mandó.* Pero esto no es otra cosa que un acto de presunción, y la presunción se opone a la esperanza. Luego parece que la tentación de Dios es un pecado que se opone a la esperanza.

3. Todavía más: sobre aquellas palabras del salmo 77,18: *Y han tentado a Dios en sus corazones,* dice la *Glosa*[9]: *Tentar a Dios equivale a suplicar con engaño, de modo y manera que, al hacerlo, hay inocencia en las palabras, malicia en el corazón.* Pero el engaño se opone a la virtud de la verdad. Luego la tentación de Dios no se opone a la religión, sino a la verdad.

En cambio está el que, conforme a las palabras de la *Glosa*[10], ya citadas, tentar a Dios equivale a suplicarle de un modo indebido. Pero el suplicar debidamente, como ya se dijo (q.83 a.15), es acto de religión. Luego el tentar a Dios es un pecado opuesto a la religión.

6. §9: MG 3,648: S. TH., lect.4. 7. *Ordin.* super Iud. 11,30: 2,47F; S. AGUSTÍN, *Quaest. in Heptat.* l.7 q.49 super Iud. 11,30: ML 34,814. 8. 3,405r. 9. *Interl,* super ps.77,18: 3,198v *Glossa* LOMBARDI super ps.77,18: ML 191,731. 10. *Interl.* 3,198v; *Glossa* LOMBARDI; ML 191,731.

---

c. Es importante hacer notar este doble modo de conocer la bondad de Dios: especulativa y experiencialmente, es decir, mediante la inteligencia y mediante el afecto espiritual.

Solución. *Hay que decir:* Que, según lo dicho (q.81 a.5), el fin de la religión es reverenciar a Dios. Por tanto, todas aquellas cosas que implican sobre todo irreverencia hacia Dios, se oponen a la religión. Ahora bien: es evidente que el tentar a alguien tiene no poco de irreverencia hacia él, pues nadie se atreve a tentar a una persona de cuya excelencia está seguro. Por tanto, es cosa manifiesta que tentar a Dios es un pecado opuesto a la religión [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir;* Que, como ya queda dicho (q.81 a.7), es acto propio de la religión declarar públicamente nuestra fe mediante ciertos signos exteriores, ordenados a expresar nuestra reverencia a Dios. Por tanto, es una muestra de irreligiosidad el que un hombre, por su falta de convicción en materia de fe, realice actos de irreverencia para con Dios, tales como el tentarlo. Tal tentación es, por consiguiente, una especie de irreligiosidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Que quien antes de la oración no prepara su espíritu, *perdonando si tiene algo contra el prójimo* (Me 11,25), o no se dispone para la devoción de otras maneras, no hace lo que está de su parte para ser escuchado por Dios. Y, por tanto, cabe interpretarse de algún modo esta conducta como tentación de Dios. Y aunque parece que lo que en este caso consideramos como tentación puede provenir de presunción o indiscreción, no deja, sin embargo, de ser irreverencia hacia Dios el que el hombre se comporte de forma presuntuosa y sin la debida diligencia en lo que a Dios se refiere, pues se nos dice en 1 Pe 5,6: *Humillaos bajo la mano poderosa de Dios;* y en la 2 Tim 2,15: *Cuida diligentemente de ti mismo, para presentarte como conviene ante Dios.* Luego también la tentación de que hablamos es una especie de irreligiosidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Que con lo de orar dolosamente no queremos decir que alguien trate de engañar a Dios, que conoce lo oculto del corazón, sino a los hombres. El modo, por consiguiente, es algo accidental en la tentación de Dios. No es, por consiguiente, necesario que la tentación de Dios se oponga directamente a la verdad.

ARTÍCULO 4

La tentación a Dios, ¿es un pecado más grave que el de superstición?

Objeciones por las que parece que la tentación de Dios es un pecado más grave que la superstición.

1. Porque se impone un castigo mayor por un pecado mayor. Pero los judíos fueron castigados más severamente por el pecado de haber tentado a Dios que por el de idolatría, con ser ésta la principal entre las supersticiones. En efecto, por el pecado de idolatría se dio muerte a tres mil hombres, como leemos en Ex 32,28; mientras que por tentar a Dios perecieron todos en el desierto, no logrando entrar en la tierra prometida, según aquello del salmo 94,9: *Vuestros padres me tentaron,* que, después (v.11), prosigue así: *a los que he jurado en mi cólera que no entrarán en mi descanso.* Luego la tentación de Dios es un pecado más grave que el de superstición.

2. Más aún: parece que un pecado es tanto más grave cuanto más se opone a la virtud. Pero la irreligiosidad, de la que la tentación es una especie, se opone más a la virtud de la religión que la superstición, que tiene con ella cierta semejanza. Luego la tentación de Dios como pecado es más grave que la superstición.

3. Todavía más: mayor pecado parece faltar al respeto a los padres que mostrar a otras personas el respeto a ellos debido. Pero Dios ha de ser honrado por nosotros como Padre común de todos, tal como leemos en Mal 1,6. Luego la tentación de Dios, por la que le faltamos al respeto, parece que es un pecado mayor que la idolatría, que muestra a las criaturas el respeto que sólo se debe a Dios.

En cambio está el que sobre aquellas palabras del Dt 17,2: *En el caso de que haya donde vives, etc.,* dice la *Glosa* [11]: *La ley reprueba como lo que más este error idolátrico, porque no hay*

11. *Ordin.* 1,349E.

d. Es un pecado en contra del acto interior de la Religión, llamado oración. Por eso, la tentación a Dios es una oración presuntuosa e imprudente, al no guardar el orden adecuado. En el fondo, quien tienta a Dios está buscando su propia gloria, pues no reverencia los atributos divinos, sino que duda de ellos. Por ejemplo, ser bueno para que Dios sea bueno con él o buscar los dones de Dios y no al Dios de los dones, etc.

crimen más grande que dar a las criaturas el honor debido al Creador.

Solución. *Hay que decir:* Que los pecados contrarios a la religión son tanto más graves cuanto más opuestos al honor debido a Dios. Y a este honor se opone menos la duda que la certeza contraria a la excelencia divina. Porque así como es más infiel quien está enteramente convencido de la falsedad que el que duda de la verdad de la fe, así también va más en contra del honor debido a Dios quien con hechos avala públicamente un error contrario a la excelencia divina que quien sólo manifiesta públicamente sus dudas. Ahora bien: el supersticioso avala públicamente un error, como consta por lo dicho (q.94 a.1 ad 2), mientras que el que tienta a Dios con palabras o con obras expresa sólo sus dudas acerca de la excelencia divina, conforme a lo dicho (a.2). Por consiguiente, es más grave el pecado de superstición que el de tentación de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Al pecado de idolatría no se le aplicó ese castigo como si se pensase que con él bastaba, sino que se le reservó para el futuro un castigo más severo, puesto que leemos en Ex 32,34: *Yo, a pesar de todo, revisaré el pecado que éstos cometieron, en el día de la venganza.*

2. *A la segunda hay que decir:* La superstición es semejante a la religión en lo que hay de material en sus actos: que ambas ofrecen de manera parecida. Pero, en cuanto al fin, se opone más a ella que la tentación de Dios, porque, según hemos dicho (sol.), implica una mayor irreverencia hacia Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La excelencia divina es, por esencia, singular e incomunicable y, por tanto, cometen el mismo pecado quienes realizan alguna acción contraria a la reverencia divina y quienes otorgan a otro el honor debido únicamente a Dios. No ocurre algo semejante con el respeto debido a los padres, que puede, sin culpa alguna, tributarse a otras personas.

CUESTIÓN 98

El perjurio

Vamos a tratar del perjurio (cf. q.97, introd.). Formulamos acerca de él cuatro preguntas [a]:

1. ¿Se requiere que haya falsedad para el perjurio?—2. ¿Es siempre pecado el perjurio?—3. ¿Es siempre pecado mortal?—4. ¿Peca quien impone a un perjuro la obligación de jurar?

ARTÍCULO 1

¿Se requiere, para que haya perjurio, la falsedad de lo afirmado con juramento?

In Sent. 3 d.39 a.4

Objeciones por las que parece que no se requiere para el perjurio la falsedad de lo afirmado bajo juramento.

1. Porque, como antes dijimos (q.89 a.3), lo mismo que la verdad debe acompañar siempre al juramento, deberán acompañarlo también el juicio y la justicia. Luego así como se incurre en perjurio por falta de verdad, se pecará también por falta de juicio, como ocurre, por ejemplo, al jurar sin discreción; o por falta de justicia, por ejemplo, al formular con juramento el propósito de hacer algo ilícito.

2. Más aún: lo que confirma una cosa tiene mayor firmeza que la cosa confirmada, y así, en los silogismos, es mayor la firmeza de los principios que la de las conclusiones. Ahora bien: en el juramento se toma el nombre de Dios para confirmar con él declaraciones humanas. Luego parece que tiene más de perjurio el jurar poniendo a los falsos dioses por testigos que el faltar a la verdad en lo que uno afirma bajo juramento.

3. Todavía más: *los hombres juran en falso* —escribe San Agustín en su sermón *De verbis Apost. Jacobi* [1]— *cuando quieren engañar o ellos están engañados.* Ilustra esta afirmación con tres ejemplos. El primero de ellos es: *Suponte que aquel que jura piensa que lo que jura es verdad; o que aquel otro* —es el segundo ejemplo— *sabe que es falso lo que dice y jura, a pesar de ello, que es verdad; o imagínate, por fin, que un tercero piensa que una cosa es falsa y jura, a pesar de ello, que es verdad, y, de hecho, acaso lo sea.* Sobre este último añade que *es un perjuro.* Luego se puede ser perjuro aunque se diga bajo juramento la verdad. Por consiguiente, la falsedad no es requisito esencial al perjurio.

En cambio está la definición del perjurio [2]: *mentira afirmada bajo juramento.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como antes indicamos (q.92 a.2), los actos morales se especifican por el fin. Ahora bien: el fin del juramento es confirmar la palabra dada por los hombres; y no cabe duda de que a tal confirmación se opone la falsedad, pues no por otra cosa se confirma la palabra dada sino porque se nos muestra con firmeza que es verdad, lo que de hecho no puede acontecer si la cosa de la que se trata es falsa. Por tanto, la falsedad atenta directamente contra el fin del juramento. De ahí el que la perversidad del juramento al que llamamos perjurio se especifique sobre todo por la falsedad. La falsedad, por consiguiente, es esencial al perjurio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que, tal como dice San Jerónimo [3], *hay perjurio siempre que falta cualquiera de esas tres cualidades.* Aunque no en el mismo grado. Primaria y principalmente, por la razón aducida (sol.), hay perjurio siempre que hay falta de verdad. Secundariamente, cuando falta la justicia; pues cualquiera que jura hacer algo ilícito incurre por lo mismo en falsedad, porque está obligado a todo lo contrario. Y, en tercer lugar,

1. *Serm. ad popul.* serm.180 c.2: ML 38,973. 2. Cf. Ps. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Summa Sent.* tr.4 c.5: ML 176,123; cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.3 d.39 c.1. 3. L.1: ML 24,733.

a. Esta cuestión se desarrolla en cuatro artículos. En el primero se estudia la naturaleza del perjurio, tomando como base la noción de Hugo de San Víctor y de Pedro Lombardo, como consta en el artículo; en los otros tres se estudia su moralidad.

siempre que hay falta de juicio; porque cuando uno jura indiscretamente, sin más se pone en peligro de incurrir en falsedad [b].

2. *A la segunda hay que decir:* Que los principios en los silogismos son más firmes porque tienen razón de principio activo, como leemos en el II *Physic.*[4]. Pero en los actos morales es más importante el fin que el principio activo. Y por eso, aunque al poner por testigos a los falsos dioses, aun jurando con verdad, el juramento es perverso, sin embargo la definición del perjurio se toma de la perversidad, que, por el hecho de jurar en falso, destruye la finalidad del juramento.

3. *A la tercera hay que decir:* Que los actos morales proceden de la voluntad, cuyo objeto es el bien aprehendido por la razón. De ahí que, si a lo falso la razón lo considera verdadero, por lo que se refiere a nuestra voluntad, será materialmente falso, formalmente verdadero. Pero si a lo realmente falso lo considera falso, será falso material y formalmente. Y si a lo que es verdadero lo tiene por falso, será materialmente verdadero, formalmente falso. En todos estos casos, por tanto, queda a salvo de algún modo la esencia del perjurio por lo que cada uno de ellos contiene de falsedad. No obstante, porque en cada uno lo formal prevalece sobre lo material, no es tan perjuro el que jura en falso, pensando que lo que jura es verdad, como el que jura que es verdad lo que considera falso. Dice, pues, San Agustín en el lugar citado [5]: *Interesa saber de qué modo las palabras proceden de nuestro espíritu; porque quien hace culpable a nuestra lengua no es otro que nuestra mente culpable.*

ARTÍCULO 2

¿Es pecado todo perjurio?

Objeciones por las que parece que no todo perjurio es pecado.

1. Porque, según parece, es perjuro todo el que no cumple lo que prometió con juramento. Pero, a veces, uno se compromete con juramento a cometer algo ilícito, por ejemplo, un adulterio o un homicidio, y, si lo comete, peca. Luego si peca igualmente con pecado de perjurio si no lo comete, sería éste un caso en que el hombre no sabría por dónde debe tirar.

2. Más aún: nadie peca haciendo lo mejor. Pero a veces uno, quebrantando el juramento, realiza un bien mejor. Tal es el caso del que juró no entrar en religión o no practicar ninguna obra virtuosa. Luego no todo perjurio es pecado.

3. Además: incurre en perjurio, al parecer, el que jura hacer la voluntad de otro si no la hace. Pero a veces puede ocurrir que no peque al incumplirla, por ejemplo, cuando se le manda algo demasiado costoso e insoportable. Luego no todo perjurio, según parece, es culpable.

4. Todavía más: el juramento promisorio se refiere a las cosas futuras, lo mismo que el asertorio a lo pasado y presente. Pero puede acontecer que cese la obligación del juramento porque surge algo en el futuro con lo que no se contaba: como cuando una ciudad se compromete con juramento a hacer algo y después se incorporan a ella nuevos ciudadanos que nada de eso han jurado; o cuando un canónigo jura cumplir los estatutos de una iglesia, y más tarde se introduce algo nuevo. Luego parece que quien transgrede el juramento no peca.

En cambio está lo que dice San Agustín, en el sermón *De verbis Apost. Jacobi*[6], hablando del perjurio: *Veis cuán detestable es esa bestia y cuán digna de ser desterrada de los negocios humanos.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como antes expusimos (q.86 a.1), jurar es invocar a Dios como testigo. Ahora bien: es un acto de irreverencia hacia Dios el ponerlo por testigo de una falsedad: porque esto es como dar a entender que Dios no conoce la verdad o que quiere hacer de testigo falso. Por consiguiente, el perjurio es un pecado a todas luces contrario a la religión, virtud cuyo objeto no es otro que la reverencia a Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que quien promete bajo juramento hacer algo ilícito, sin más incurre en perjurio por defecto de justicia. No incurre, en cambio, en perjurio si deja de

4. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 195a18): S. TH., lect.5. 5. *Sermo ad popul.* serm.180 c.2: ML 38,973. 6. *Serm. ad popul.* serm.180 c.2: ML 38,973.

b. El perjurio es un juramento ilícito por carecer de una de las tres características del buen juramento, es decir, la verdad, la justicia y la prudencia (cf. II-II q.89 a.3). Ahora bien: siendo la verdad el fin del juramento, el perjurio se define como un juramento falso.

cumplir lo que ha jurado, porque tal objeto no era materia de juramento.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el que jura que no entrará en religión o que no dará limosna y cosas por el estilo, sin más incurre en perjurio por falta de juicio. Según esto, al hacer lo que es mejor, no incurre por ello en perjurio, sino todo lo contrario; pues lo opuesto a estas buenas acciones no podía constituir materia de juramento [c].

3. *A la tercera hay que decir:* Que, cuando alguien jura o promete que hará la voluntad de otro, se sobrentiende en el juramento o la promesa la siguiente condición: que aquello que se le mande sea no sólo lícito y honesto, sino también soportable o moderado [d].

4. *A la cuarta hay que decir:* Que, por ser el juramento una acción personal, el que se incorpora como nuevo residente a una ciudad no está obligado, como si hubiese jurado, a cumplir lo que la ciudad prometió con juramento. Lo está, no obstante, por otros motivos: por cierto deber de fidelidad, la cual le obliga a participar en las cargas de la ciudad lo mismo que en los beneficios. Y en cuanto al canónigo que jura guardar los estatutos vigentes en una colegiata, decimos que tampoco está obligado por razón del juramento a cumplir los que en el futuro se introduzcan, a no ser que hubiese tenido intención de obligarse al cumplimiento de todos: los pasados y los futuros. Está obligado, no obstante, a guardarlos en virtud de los mismos estatutos, los cuales, como consta por lo dicho (1-2 q.96 a.4), implican fuerza coactiva.

ARTÍCULO 3

¿Es pecado mortal todo perjurio?

In Sent. 3 d.39 a.5 q.ª1

Objeciones por las que parece que no todo perjurio es pecado mortal.

1. Porque leemos en los *Decretales* [7]: *En la cuestión que aquí se plantea sobre si quedan libres de la obligación del juramento quienes se vieron forjados a hacerlo para poner a salvo su vida y sus bienes, no pensamos de otro modo que como sabemos que opinaron los pontífices romanos, nuestros predecesores, que absolvieron a éstos de sus juramentos. Por lo demás, para proceder con más tiento y a fin de evitar todo peligro de perjurio, no se les diga expresamente que no cumplan lo que con juramento han prometido, sino que, aunque no hayan caso alguno de ello, no por eso van a ser castigados como quien comete un pecado mortal.* Luego no todo perjurio es pecado mortal.

2. Más aún: conforme dice el Crisóstomo [8], *es más jurar por Dios que por el Evangelio.* Ahora bien: no siempre peca gravemente el que pone a Dios por testigo de una cosa falsa, como ocurre, por ejemplo, cuando se emplea la fórmula del juramento en plan de broma o hablando a la ligera. Por consiguiente, tampoco será siempre pecado mortal quebrantar el juramento solemne que se hace por el Evangelio.

3. Todavía más: según el derecho, *quien comete perjurio incurre en infamia,* como aparece en VI q.1 cap. *Infames* [9]. Pero no por cualquier perjurio se incurre, según parece, en infamia, conforme se dice acerca del juramento asertorio violado por el perjurio [10]. Luego no todo perjurio, según parece, es pecado mortal.

En cambio está el que es mortal todo pecado contra un precepto divino. Pero el perjurio va en contra de un precepto divino, pues se nos dice en Lev 19,12: *No perjurarás en mi nombre.* Luego es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Que, conforme a la doctrina del Filósofo [11], *Lo que hace que algo sea lo que es, lo es mucho más.* Vemos, en efecto, que lo que de suyo es pecado venial o incluso bueno en sí mismo, si se lo hace por desprecio a Dios, pasa a ser un pecado mortal. Luego con mayor razón

7. *Decret. Gregor. IX,* l.2 tit.29 c.15 *Verum in ea:* RF 2,364. 8. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* 23,16 hom.44: MG 56,883. 9. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 6 q.1 can.17 *Infames:* RF 1,558. 10. *Decret. Gregor. IX,* l.2 tit.10 c.2 *Cum dilectus:* RF 2,174. 11. *Post. Anal.* l.1 c.2 n.15 (BK 72a29): S. TH., lect.6.

---

c. El que jura no entrar en la vida consagrada, no dar limosna o cosas semejantes, incurre en perjurio, no por falta de verdad (por no ser algo absolutamente obligatorio), sino por falta de prudencia, al oponerse de ese modo a las posibles inspiraciones del Espíritu Santo. Por eso, si llega el caso, hay obligación de no cumplirlo.

d. El que jura o promete someterse a la voluntad de otra persona, por ejemplo, en la vida consagrada, se sobrentiende a lo que el superior mande lícita, honesta y soportablemente, pues la obediencia termina en Dios y nunca en el superior. Importante es no olvidar esto ante las posibles imprudencias de superiores movidos no por el espíritu de Dios, sino por sus propias pasiones.

será pecado mortal lo que por naturaleza implica desprecio hacia Dios. Ahora bien: el perjurio, por su misma naturaleza, importa desprecio a Dios, pues, como se dijo (a.2), por eso es constitutivo de culpa, porque es acto de irreverencia hacia Dios. Por consiguiente, es cosa manifiesta que el perjurio por sí mismo *(ex suo genere)* es pecado mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que, como dijimos antes (q.89 a.7 ad 3), la coacción no quita su obligatoriedad al juramento promisorio si se trata de compromiso que lícitamente se puede cumplir. Por tanto, si alguien no cumple lo que, coaccionado, prometió con juramento, incurre en perjurio y peca mortalmente[e]. Puede, no obstante, ser dispensado de esa obligación por el romano pontífice, sobre todo si ha sido forzado a obrar por miedo grave, capaz de atemorizar a un hombre fuerte. Y en lo que se dice de que tales personas no han de ser castigadas como por delitos mortales, eso no significa que no pequen mortalmente, sino que, al castigar, se les impone una pena menor.

2. *A la segunda hay que decir:* Que quien perjura en bromas no sólo no evita el cometer una falta de irreverencia a Dios, sino que hasta cierto punto hace que sea mayor. Por tanto, esto no impide que incurra en pecado mortal. En cuanto al que jura en falso por ligereza, si se da cuenta de que jura, y de que jura en falso, no queda exento de pecado mortal, como tampoco de estar despreciando con tal proceder a Dios. Si no se da cuenta, no parece que tenga intención de jurar y, por tanto, queda excusado de perjurio.

Por otra parte, es pecado más grave jurar solemnemente por el Evangelio que jurar por Dios en la conversación ordinaria, y esto no sólo por el escándalo dado, sino también porque implica mayor deliberación. Aunque, en igualdad de circunstancias de una y otra parte, hay más grave perjurio en quien jura en falso poniendo a Dios por testigo que en jurar en falso por el Evangelio.

3. *A la tercera hay que decir:* No por cualquier pecado mortal se incurre en infamia de derecho. De ello no se sigue que quien jura en falso con juramento asertorio, aunque no sea declarado infame por el derecho, sino sólo por sentencia definitiva dictada contra él en un proceso, deje por eso de incurrir en pecado mortal. La razón por la que se considera más infame al que infringe el juramento promisorio hecho con solemnidad es porque queda en su poder, después de haber jurado, el probar que en su juramento había verdad, lo que no ocurre en el caso del juramento asertorio.

ARTÍCULO 4

¿Peca quien obliga a un perjuro a prestar juramento?

In Sent. 3 d.39 a.5 q.ª2; *In Rom.* 1 lect.5

Objeciones por las que parece que peca el que impone a un perjuro la obligación de jurar.

1. Porque o se está seguro de que jura con verdad, o se sabe que jura en falso. Si lo primero, para nada sirve el que se le imponga la obligación de jurar. Si lo segundo, en lo que de él depende, lo induce a pecar. Luego parece que de ninguna manera debe imponer uno a otro la obligación de jurar.

2. Más aún: menos es dar por bueno el juramento de otro que obligarlo a que lo haga. Pero no parece lícito dar por bueno el juramento que otro hace, sobre todo si se trata de un perjuro, pues parece que con ello se consiente en su pecado. Luego parece mucho menos lícito exigir juramento a un perjuro.

3. Todavía más: leemos en Lev 5,1: *Si alguien pecare, oyendo a otro jurar en falso, y siendo testigo de ello, porque lo vio o se enteró de algún modo, no lo denunciare, contraerá él mismo su iniquidad.* Según esto, parece que aquel que sabe que otro jura en falso está obligado en conciencia a delatarlo. Luego no es lícito exigirle juramento.

---

e. ¿Existe verdadera coacción moral en juramentos obligatorios para conservar puestos apetecibles por el honor o la influencia social y política, como en el caso del juramento impuesto por José Bonaparte en España para tener su beneplácito? En este caso, pudiera existir un deseo del bien humano y no de la reverencia de Dios, y el cristiano encuentra momentos en su vida en los cuales tiene que decidirse por Dios o por sí mismo. Tampoco es moral infringir un juramento verdadero por el bien de la patria (cf. DZ 1734), cuando lo que se busca generalmente es el bien propio.

En cambio está el que así como peca aquel que jura en falso, peca también quien lo hace invocando a falsos dioses. Pero, según dice San Agustín, *Ad Publicolam*[12], es lícito servirse del juramento de aquel que jura por los falsos dioses. Luego es lícito exigir juramento al perjuro.

Solución. *Hay que decir:* Que parece que es preciso hacer una distinción en lo referente a la persona que exige juramento a otra. Pues o lo exige a su favor de manera espontánea, o a favor de otro por imperiosa necesidad de su cargo. Y en el caso de que exija juramento a favor de sí misma como persona privada, nos parece que, como dice San Agustín en su sermón *De periuriis*[13], debe distinguirse de nuevo. Pues si no sabe que el otro va a jurar en falso, y ésa es la razón por la que le dice *júramelo,* para así dar crédito a su palabra, no es pecado; constituye, sin embargo, una especie de tentación humana, ya que nace de cierta desconfianza, debido a la cual uno duda de que el otro va a decirle la verdad. Y éste es el juramento al que se refiere el Señor cuando dice (Mt 5,37): *Todo lo que pasa de esto, del malo procede. Pero si uno sabe de otro que ha hecho precisamente lo contrario de lo que jura y, a pesar de todo, lo obliga a jurar, es reo de homicidio. Pues este tal, con su perjurio, se quita la vida; pero el que le fuerza a obrar así, presiona sobre la mano del suicida.*

Mas si alguno exige de otro el juramento como persona pública, conforme a las normas del derecho a petición de un tercero, no parece tener culpa alguna si así obra, sepa o no si va a jurar en falso o con verdad; pues, según parece, no lo exige él, sino la persona cuya petición atiende.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que esta objeción entonces es válida, cuando alguien exige juramento a su favor, sin saber siempre, a pesar de ello, si el que jura lo hace con verdad o en falso. Pero hay otros casos en que se duda de un hecho, y se cree que jurará con verdad, por lo que, para estar más seguro, se le exige el juramento.

2. *A la segunda hay que decir:* Que, como escribe San Agustín, *Ad Publicolam*[14], *aunque se nos haya dicho que no juremos, no recuerdo haber leído jamás en la Sagrada Escritura la prohibición de dar por bueno el juramento de otro.* Por consiguiente, el que lo da por bueno no peca, salvo en el caso en que por propia iniciativa obligue a jurar a quien sabe que jurará en falso.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, como escribe San Agustín[15], *Moisés, en el texto citado, no nos dice expresamente a quién se ha de denunciar el perjurio.* Por tanto, *se interpreta que la denuncia debe hacerse a quienes puedan servir al perjuro de provecho más bien que de daño.* Tampoco dice nada sobre el orden que debe seguirse en la denuncia. Parece, pues, que ha de guardarse aquí el que señala el Evangelio, siempre que el pecado de perjurio sea oculto, principalmente cuando no hay perjuicio de un tercero, ya que en tal caso no tendría lugar el orden evangélico, conforme a lo dicho (q.33 a.7)[f].

4. *A la cuarta (sed contra) hay que decir:* Que es lícito servirse del mal para conseguir un bien, como lo hace el mismo Dios[g]. Sin embargo, no es lícito inducir a otros al mal. Por consiguiente, es lícito aceptar el juramento de quien está dispuesto a jurar por los falsos dioses; pero no es lícito inducirlo a que lo haga. Distinto es el caso, sin embargo, de aquel que pone por testigo al verdadero Dios y jura en falso. Porque en este juramento falta la buena fe que descubrimos en el que por sus falsos dioses jura con verdad, tal como escribe San Agustín *Ad Publicolam*[16]. De ahí que en el juramento de quien, poniendo al verdadero Dios por testigo, jura en falso no parece que haya bien alguno del que pueda alguien lícitamente servirse.

12. Ep.47: ML 33,184. 13. *Sem. ad popul.* serm.180 c.10: ML 38,978. 14. Ep.47: ML 33,185. 15. *Quaest. in Heptat.* l.3 q.1 super Lev. 5,1: ML 34,673. 16. Ep.47: ML 33,184.

---

f. La denuncia del perjurio, si no es público y no se sigue daño para un tercero, se hace según el orden evangélico (Mt 18,15-18).

g. Distingue el Santo con mucha finura entre el hacer un mal para conseguir un bien y utilizar el mal hecho para conseguir un bien.

CUESTIÓN 99

El sacrilegio

Trataremos a continuación de los vicios de irreligiosidad, que son expresión de irreverencia hacia las cosas santas (cf. q.97, introd.) [a]. En primer lugar, del sacrilegio; después, de la simonía.

Acerca del sacrilegio hacemos cuatro preguntas:

1. ¿Qué es el sacrilegio?—2. ¿Constituye un pecado especial?—3. ¿Qué especies hay de sacrilegio?—4. ¿Qué castigo se aplica al sacrilegio?

ARTÍCULO 1

¿Consiste el sacrilegio en la violación de una cosa sagrada?

Objeciones por las que parece que el sacrilegio no es la violación de una cosa sagrada.

1. Porque leemos en el *Decreto* XVII, q.4 [1]: *Cometen sacrilegio los que discuten las decisiones del príncipe, poniendo en duda que la persona por él elegida sea digna del honor que le concede.* Pero esto nada tiene que ver con las cosas sagradas. Luego, según parece, el sacrilegio no importa violación de las cosas sagradas.

2. Más aún: se añade allí mismo [2] que si alguien permite a los judíos el ejercicio de cargos públicos, *sea excomulgado como sacrílego.* Pero los cargos públicos parece que no guardan ninguna relación con las cosas sagradas. Luego el sacrilegio, según parece, no implica la violación de una cosa sagrada.

3. Todavía más: mayor es el poder de Dios que el de los hombres. Pero las cosas sagradas reciben del poder de Dios su santidad. Luego no pueden ser violadas por los hombres; y, por consiguiente, no parece ser el sacrilegio la violación de una cosa sagrada.

En cambio está el que San Isidoro, en el libro *Etymol.* [3], dice que *se llama a uno sacrílego porque coge,* es decir, porque roba *las cosas sagradas* [b].

Solución. *Hay que decir:* Que, como consta por lo ya explicado (1-2 q.101 a.4), la causa por la que se llama a las cosas sagradas es porque están destinadas al culto divino. Y así como por el orden de cualquier cosa a un fin bueno participa de la bondad del mismo, de manera similar, por el hecho de destinar una cosa al culto de Dios, se hace de ella algo divino, y se le debe, por este motivo, cierta reverencia, que, en última instancia, se refiere a Dios. Por consiguiente, todo lo que implica irreverencia a las cosas sagradas es injuria que se hace a Dios, y constituye un sacrilegio.

1. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 17 q.4 append. ad can.29 *Si quis suadente:* RF 1,822. 2. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 17 q.4 can.31 *Constituit:* RF 1,823. 3. L.10 ad litt. S: ML 82,394.

---

a. El sacrilegio y la simonía son las dos especies de irreligiosidad, caracterizadas por la irreverencia hacia lo sagrado. Mientras el sacrilegio consiste en profanar algo sagrado, la simonía consiste en la compraventa de la gracia, cuyo valor está por encima de todo precio. Es urgente reflexionar sobre el sacrilegio, en nuestro contexto social desacralizado, para concienciarnos sobre el riesgo de profanar lo santo, de modo que se recuperen los signos fundamentales de la presencia, por ejemplo, de la eucaristía y de las personas consagradas, que invitan al respeto y reverencia de lo sagrado. Lo dedicado al culto litúrgico no es lícito profanarlo. La cuestión 99, en la que se considera el sacrilegio en el contexto normal de lo sagrado, tiene cuatro artículos: el primero estudia la naturaleza del sacrilegio, restringiendo su sentido, en contra de quienes amplían excesivamente su concepto (como, antiguamente, el *Decreto de Graciano);* los otros tres estudian su moralidad. Santo Tomás trata de explicar la naturaleza del sacrilegio, sus especies y la normativa disciplinar de la Iglesia medieval. El criterio que domina toda la cuestión es el respeto debido a Dios y a las realidades vinculadas al culto litúrgico, y, por lo mismo, sagradas, como una consecuencia de la santidad divina.

b. En sentido amplio se califica de sacrilegio, en las respuestas a las dificultades, la violación de las leyes de Dios (cf. a.2 ad 1); la violación de las leyes de los gobernantes (cf. a.1 ad 1), y el hecho de permitir que infieles gobiernen a cristianos (cf. a.1 ad 2; II-II q.10 a.10). Fisto hay que interpretarlo en el contexto de la Cristiandad medieval.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que, según dice el Filósofo en I *Ethic.*[4], el bien común de la nación es algo divino. Por eso en la antigüedad llamaban a los rectores de la república *divinos,* cual si fueran los ministros de la divina Providencia, según el texto aquel de Sab 6,3: *A pesar de ser los ministros de su reino, no juzgasteis con rectitud.* Y así, dando a la palabra un sentido más amplio, sacrilegio se llama, por analogía, a lo que es signo de irreverencia hacia el príncipe, por ejemplo, el poner en tela de juicio, por lo que a sus decisiones se refiere, si conviene o no conviene obedecerlas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el pueblo cristiano es un pueblo santificado por la fe y los sacramentos de Cristo, según aquellas palabras de 1 Cor 6,11: *Pero vosotros habéis sido lavados, habéis sido santificados.* Por el mismo motivo, en 1 Pe 2,9 se nos dice: *Vosotros sois linaje elegido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo rescatado.* Según esto, cuanto supone una ofensa al pueblo cristiano, por ejemplo, el poner al frente de él a infieles, constituye falta de respeto hacia una cosa sagrada. Con razón, pues, se lo llama sacrilegio.

3. *A la tercera hay que decir:* Que se toma aquí la palabra *violación* en sentido amplio, por cualquier clase de irreverencia o deshonor. Y así como, conforme leemos en I *Ethic.*[5], *el honor está en la persona que honra, no en la que es honrada,* de igual modo también la irreverencia se encuentra en quien falta al respeto, aunque no haga daño alguno a la persona que ultraja. Por consiguiente, el sacrílego, en lo que está de su parte, viola una cosa sagrada, aunque la cosa en realidad no sea violada.

ARTÍCULO 2

¿Constituye el sacrilegio un pecado especial?

Objeciones por las que parece que el sacrilegio no es un pecado especial.

1. Porque leemos en el *Decreto*[6]: *Cometen sacrilegio los que pecan contra la santidad de la ley divina por ignorancia o la violan y faltan contra ella por negligencia.* Ahora bien: esto es lo propio de todo pecado; *pues pecado es,* como dice San Agustín (XXII *Contra Faustum)*[7], *toda palabra, obra o deseo contrarios a la ley de Dios.* Luego el sacrilegio es un pecado general.

2. Más aún: ningún pecado especial va incluido como elemento en géneros diversos de pecados. Pero el sacrilegio va incluido en diversos géneros de pecados, por ejemplo, en el de homicidio, si alguien mata a un sacerdote; en el de lujuria, si se viola a una virgen consagrada o a una mujer cualquiera en lugar sagrado; en el de hurto, si alguien roba una cosa consagrada. Luego el sacrilegio no es un pecado especial.

3. Todavía más: todo pecado especial se encuentra a veces aislado del resto de los pecados, como, a propósito de la injusticia especial, dice el Filósofo en el V *Ethic.*[8]. Pero el sacrilegio, según parece, nunca se halla aislado de los otros, sino que va siempre adjunto, unas veces al hurto, otras al homicidio, como antes dijimos (a.2). Luego no es un pecado especial.

En cambio está el que se opone a una virtud especial, es decir, a la religión, cuyo objeto es reverenciar a Dios y a las cosas santas. Por consiguiente, el sacrilegio es un pecado especial.

Solución. *Hay que decir:* Que donde hay una razón especial de deformidad, allí necesariamente hay un pecado especial, pues las cosas se especifican atendiendo a su razón formal, no a su materia o sujeto. Ahora bien: en el sacrilegio hallamos una razón especial de deformidad, porque con él se viola una cosa sagrada al no tratarla con el debido respeto. Por consiguiente, es un pecado especial, y se opone a la religión, pues, como dice el Damasceno (libro IV)[9], *la púrpura convertida en ornamento regio es honrada y glorificada, de tal suerte que, si alguien se atreve a perforarla, tiene pena de muerte, como si hubiera atentado contra el rey.* Así también, si uno viola una cosa sagrada, va en contra por eso mismo de la reverencia a Dios debida y peca, por consiguiente, con pecado de irreligiosidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que se dice que cometen sacrilegio contra la santidad de la ley de Dios quienes la impugnan, como los herejes y blasfemos. Estos, por no creer en Dios,

4. C.2 n.8 (BK 1094b10): S. TH., lect.2. 5. ARISTÓTELES, c.5 n.4 (BK 1095b24): S. TH., lect.5. 6. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 17 q.4 append. ad can.19 *Si quis suadente:* RF 1,822. 7. C.27: ML 42,418. 8. C.2 n.2 (BK 1130a19): S. TH., lect.3. 9. *De fide orth.* c.3: ML 94,1105.

incurren en pecado de infidelidad; pero incurren además en sacrilegio por adulterar las palabras de la ley divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Que nada impide el que una razón especial de pecado se encuentre en más de un género de pecados, siempre que se ordenen todos ellos al fin de uno, caso que se da igualmente en las diversas virtudes imperadas por una sola virtud. Según esto, sea cual fuere el género del pecado cometido contra la reverencia debida a las cosas sagradas, se comete formalmente pecado de sacrilegio, aunque se trate materialmente de géneros diversos de pecados.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el sacrilegio se encuentra aislado a veces de otros pecados, por no tener otra deformidad en tales casos que la de violar una cosa sagrada, por ejemplo, cuando un juez saca por la fuerza de un lugar sagrado a un reo a quien podría apresar lícitamente en cualquier otro sitio.

ARTÍCULO 3

¿Se distinguen las especies de sacrilegio por razón de las cosas sagradas?

Objeciones por las que parece que las especies de sacrilegio no se distinguen por razón de las cosas sagradas.

1. Porque las diferencias materiales no diversifican una especie de otra mientras sea una misma la razón formal. Pero en la violación de cualquier cosa sagrada parece que la razón formal del pecado es siempre la misma y que hay únicamente diversidad material. Luego esto no justifica el que haya diversas especies de sacrilegio.

2. Más aún: parece imposible el que varias cosas sean de una misma especie aunque difieran específicamente entre sí. Pero el homicidio, el hurto y la unión sexual ilícita son diversas especies de pecados. Luego no es posible que constituyan una misma especie de sacrilegio. Por consiguiente, parece que la división del sacrilegio en especies se funda en la distinción específica de otros pecados y no en la diversidad de las cosas sagradas.

3. Todavía más: también a las personas consagradas se las considera como cosas sagradas. Por consiguiente, si constituyera una especie de sacrilegio la violación de una persona sagrada, seguiríase de ello que todo pecado que ella cometiese sería un sacrilegio, porque todo pecado viola la persona de quien lo comete. Por tanto, la distinción en especies del sacrilegio no depende de la diversidad de las cosas sagradas.

En cambio está el que los actos y los hábitos se especifican por sus objetos. Pero, conforme a lo dicho (a.1), el objeto del sacrilegio son las cosas sagradas. Luego las especies de sacrilegio se distinguen unas de otras por la diversidad de las cosas sagradas.

Solución. *Hay que decir:* Que, conforme a lo explicado (a.1), el pecado de sacrilegio consiste en tratar irreverentemente las cosas sagradas. Y que a éstas se les debe reverencia por razón de su santidad. Según esto, por ser diversa la razón formal de santidad de las cosas sagradas tratadas de manera irreverente por el sacrílego, es necesario distinguir en éste diversas especies; y el sacrilegio es tanto más grave cuanto mayor es la santidad de las cosas sagradas contra las cuales se peca.

Ahora bien: la santidad se atribuye a las personas consagradas, es decir, dedicadas al culto divino, y también a los lugares y cosas sagradas. Pero la santidad del lugar se subordina a la santidad del hombre que ofrece en lugar sagrado culto a Dios. A este propósito leemos en 2 Mac 5,19: *El Señor no eligió la gente por el lugar, sino el lugar por la gente.* Luego se peca más gravemente cometiendo sacrilegio contra una persona consagrada que contra un lugar sagrado. En ambas especies de sacrilegio se dan, no obstante, diversos grados, según las diferencias existentes entre persona y persona y entre los distintos lugares sagrados.

Asimismo, en la tercera especie —la que se comete contra las cosas sagradas— hay diversos grados debido a la diversidad de las cosas sagradas. Entre ellas ocupan el lugar supremo los sacramentos que santifican al hombre, el principal entre los cuales es el de la eucaristía, que contiene al mismo Cristo. Por eso el sacrilegio que se comete contra este sacramento es el más grave de todos[c]. Ocupan el segundo lugar, después de los sacramentos, los vasos sagrados des-

---

c. El sacrilegio cometido contra una persona sagrada es más grave que el sacrilegio cometido contra un lugar sagrado. Pero el sacrilegio cuya deformidad es más grave es el cometido contra la divinidad de Jesucristo, o contra su Santísima Humanidad, o contra la Eucaristía, especialmente en contra de la Hostia Santa (cf. III q.80 a.4-5).

tinados a la recepción de aquéllos y, asimismo, las imágenes sagradas y las reliquias en las que se venera o se deshonra en cierto modo a la propia persona de los santos. Vienen, a continuación, los objetos destinados al ornato de la iglesia y sus ministros. Finalmente, los bienes muebles o inmuebles destinados al sustento de los ministros. Todo aquel que peca contra cualquiera de las cosas mencionadas incurre en pecado de sacrilegio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que no es la misma la razón formal de santidad en todas estas cosas de que acabamos de hablar (sol.). Y, por consiguiente, la diferencia entre las cosas sagradas no es sólo material, sino también formal.

2. *A la segunda hay que decir:* Que nada impide que las cosas pertenezcan, desde un punto de vista, a una sola especie, y desde otro, a varias. Sócrates y Platón, por ejemplo, convienen en la especie de animal y difieren en la de color, si uno es blanco y el otro negro. De manera semejante, es posible también que dos pecados cualesquiera sean de especie diferente a juzgar por la materialidad de uno y otro, y pertenezcan, a pesar de todo, a una misma especie, por ser una misma en ambos la razón formal de sacrilegio. Tal sería el caso del que violase a una religiosa golpeándola o acostándose con ella.

3. *A la tercera hay que responder:* Que todo pecado que comete una persona consagrada es materialmente y, por así decirlo, accidentalmente un sacrilegio. De ahí el que llegue a decir San Jerónimo [10] que *las fruslerías en labios de un sacerdote son sacrilegio o blasfemia.* Pero formal y propiamente tan sólo aquel pecado de una persona consagrada es sacrilegio que va directamente en contra de su santidad, por ejemplo, el de fornicación en una virgen consagrada a Dios. Y lo mismo ocurre en otros casos [d].

ARTÍCULO 4

¿Debe ser castigado el sacrilegio con multas?

Objeciones por las que parece que el castigo del sacrílego no debe consistir en una multa.

1. Porque no suelen imponerse penas pecuniarias por culpas criminales. Pero el sacrilegio es culpa criminal, por lo que se le castiga con pena de muerte según las leyes civiles [11]. Luego el sacrilegio no debe ser castigado con multas.

2. Más aún: a un mismo pecado no se le debe imponer doble castigo, según aquellas palabras de Nah 1,9: *No habrá lugar a un segundo escarmiento.* Ahora bien: el castigo justo del sacrilegio es la excomunión: excomunión mayor si se hace violencia a una persona consagrada o se incendia o destruye una iglesia; excomunión menor en los demás sacrilegios. Luego no debe ser castigado el sacrilegio con penas pecuniarias.

3. Todavía más: dice el Apóstol en 1 Tes 2,5: *No hemos dado jamás ocasión a la avaricia.* Pero parece que exigir penas pecuniarias por la violación de las cosas sagradas es dar ocasión al pecado de avaricia. Luego no parece que convenga castigar el sacrilegio con esta clase de penas.

En cambio está lo que leemos en el *Decreto* XXII q.4 [12]: *Si alguien, contumaz o soberbio, obliga a salir a la fuerza del atrio de la iglesia a un esclavo fugitivo, debe pagar novecientos sueldos;* y allí mismo [13], a continuación: *Quien sea declarado reo de sacrilegio debe pagar treinta libras de plata de ley.*

Solución. *Hay que decir:* Que en la imposición de penas deben tenerse en cuenta estas dos cosas. Ante todo, la igualdad, para que la pena sea justa, de suerte que, como leemos en Sab 11,7: *Sea uno castigado en aquello por lo que peca.* Según esto, el castigo

10. S. BERNARDO, *De consider.* l.2 c.13; ML 182,756. 11. *Dig.* 1.48 tit.13 leg.7 *Sacrilegi poenam debebit proconsul:* KR 1,858b; leg.11 *Sacrilegi capite puniuntur.* KR 1,858b; *Codex* l.1 tit.3 leg.10 *Si quis in hoc genus:* KR 2,19b. 12. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 17 q.4 can.20 *Si quis contumax:* RF 1,819. 13. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 17 q.4 can.21 *Quisquis inventus:* RF 1,820.

d. Todos los pecados cometidos por una persona consagrada son materialmente sacrilegios. Pero, formalmente, constituyen tan sólo sacrilegio los pecados de las personas consagradas que conculcan el honor de Dios en sus obligaciones fundamentales; por ejemplo, la fornicación. Se afirma aquí que el pecado de lujuria cometido por una persona consagrada es una especie de sacrilegio, mientras que en la q.154 a.10 se dirá que el sacrilegio carnal es una especie de lujuria. Esta distinta deformidad formal en el mismo pecado se debe a la diversa motivación especificativa: la primera se toma de la materia; la segunda, del fin (cf. I-II q.18 a.6).

conveniente del sacrílego, que falta al respeto a las cosas sagradas, es la excomunión [14] que le prohíbe usar de ellas. En segundo lugar, habrá que fijarse en la utilidad, pues las penas se aplican como medicinas para que los hombres por temor al castigo dejen de pecar. Pero resulta que el sacrílego, que no respeta las cosas sagradas, no se aparta, al parecer, lo suficiente del pecado porque se le prohíban éstas, que le tienen sin cuidado. Es por lo que se le castiga con la pena capital según las leyes humanas. La Iglesia, en cambio, que no castiga con la muerte corporal, dispone en este caso que se impongan multas, para que, por verse libres de estas penas temporales, los hombres se abstengan de cometer sacrilegios [e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la Iglesia no castiga con la muerte corporal, sino que, en su lugar, penaliza con la excomunión.

2. *A la segunda hay que decir:* Es necesario aplicar dos castigos cuando uno solo no basta para disuadir a una persona de pecar. Por este motivo fue preciso añadir a la pena de excomunión alguna otra de carácter temporal para refrenamiento de aquellos que desprecian los remedios espirituales.

3. *A la tercera hay que decir:* Que si el dinero se exigiese sin causa razonable, parecería que con ello se daba ocasión a la avaricia. Pero cuando lo que se pretende, al exigirlo, es la enmienda de los hombres, hay una evidente utilidad. Por consiguiente, no se da con esto ocasión a la avaricia.

14. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 17 q.4 append. ad can.20 *Si quis contumax:* RF 1,819.

e. Hoy día, cuando las penas aplicadas a los sacrílegos ya no son temporales, es necesario crear una mentalidad en los cristianos para urgir la lucha en contra de toda clase de sacrilegio. En este lugar, Santo Tomás afirma que la Iglesia excluye la pena de muerte. Esta afirmación nos obliga a estudiar, por ejemplo, el fenómeno histórico de la Inquisición en su propio contexto político-religioso (cf. II-II q.11 a.3).

CUESTIÓN 100

La simonía[a]

Trataremos ahora de la simonía (cf. q.99, introd.), acerca de la cual formulamos seis preguntas:

1. ¿Qué es la simonía?—2. ¿Es lícito recibir dinero por los sacramentos?—3. ¿Es lícito recibirlo por los actos espirituales?—4. ¿Es lícita la venta de cosas estrechamente vinculadas con lo espiritual?—5. ¿Solamente la compraventa de objetos o también el tributo verbal y los servicios prestados hacen a uno simoníaco?—6. ¿Qué castigo merece el simoníaco?

ARTÍCULO 1

¿Es la simonía la voluntad deliberada de comprar y vender alguna cosa espiritual o aneja a ella?

In Sent. 4 d.25 q.3 a.1 q.ª1

Objeciones por las que parece que la simonía no es la voluntad deliberada de comprar o vender algo espiritual o anejo a lo espiritual [1].

1. La simonía es cierta clase de herejía, pues dice el *Decreto* I q.1 [2]: *La nefanda herejía de Macedonio y de los que con él impugnan lo que la fe dice sobre el Espíritu Santo es más tolerable que la de los simoníacos, pues aquéllos, fantaseando, sostienen que el Espíritu Santo es una criatura, siervo de Dios Padre y del Hijo; pero los simoníacos van más lejos: hacen del Espíritu Santo un siervo suyo. Porque todo señor vende, si quiere, lo que tiene, ya se trate, según los casos, de un siervo o de alguna de las cosas que le pertenecen.* Pero la infidelidad, lo mismo que la fe, no reside en la voluntad, sino, más bien, en el entendimiento, como consta por lo que ya dijimos (q.10 a.2). Luego la simonía no debe definirse diciendo que es voluntad.

2. Más aún: pecar con premeditación es pecar por malicia, o sea, pecar contra el Espíritu Santo. Luego si la simonía es la voluntad deliberada de pecar, síguese que ha de ser siempre un pecado contra el Espíritu Santo.

3. Por otra parte, no hay cosa más espiritual que el reino de los cielos. Pero es lícito comprar el reino de los cielos, pues dice San Gregorio en una de sus *Homilías* [3]: *El reino de los cielos vale tanto cuanto tienes.* Luego no es simonía querer comprar una cosa espiritual.

4. Además, la palabra *simonía* proviene de Simón Mago, de quien leemos en Hech 8,18-19 que *ofreció dinero a los apóstoles* para comprar un poder espiritual, a saber: que a cualquiera a quien impusiera él las manos recibiera el Espíritu Santo. No leemos, sin embargo, que hubiera querido vender algo. Luego la simonía no es la voluntad de vender cosas espirituales.

5. Y también: hay muchas conmutaciones voluntarias además de la compraventa, como la permuta y la transacción. Luego parece insuficiente la definición de simonía.

6. Más aún: todo lo anejo a lo espiritual es espiritual. Por consiguiente, sobran aquellas palabras: *o anejo a lo espiritual.*

1. Todavía más: el papa, según algunos [4], no puede cometer pecado de simonía. Puede, sin embargo, comprar o vender

1. Cf. GUILLERMO ALTISIOD., *Summa Aurea* p.3 tr.21 c.1 q.1; S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 4 d.25 a.1 q.3: QR 4,646; S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.25 a.2: BO 30,88; GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 1 q.1 can.11 *Qui student:* RF 1,360. 2. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 1 q.1 can.21 *Eos qui per pecunias:* RF 1,365. 3. *In Evang.* l.1 hom.5: ML 96,1093.

a. Toda esta cuestión, la última del Tratado de la Religión, está iluminada por la noción de lo espiritual, cuyo supremo analogado es la gracia, gratuita por principio. En ella se estudia la naturaleza moral de la simonía, a partir de la definición aceptada en la escuela (a.1), su materia (a.2-4), sus modos (a.5) y sus penas (a.6). La amplitud de la cuestión responde al contexto medieval; ahora bien: su doctrina sigue siendo actual, advirtiendo que la simonía ha sido siempre un peligro en la vida de la Iglesia, cuya práctica ha oscurecido, a veces, su historia. En consecuencia, el honor de Dios y la credibilidad de la Iglesia exigen una lucha permanente en contra de toda compraventa de lo espiritual.

cosas espirituales. Luego la simonía no es la voluntad de comprar o vender algo espiritual o anejo a lo espiritual.

En cambio está lo que dice San Gregorio en el *Registro*[5]: *Ninguno de los fieles ignora que comprar o vender el altar, los diezmos o el Espíritu Santo es herejía simoníaca.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como antes explicamos (1-2 q.18 a.2), es malo por su género todo acto que recae sobre materia indebida. Ahora bien: las cosas espirituales son materia indebida de compraventa por tres razones. La primera, porque no hay precio terreno equiparable al suyo, tal como acerca de la sabiduría se dice en Prov 3,15: *Más preciosa es que todas las riquezas y entre los bienes deseables nada hay que se le pueda comparar.* Tal es la razón por la que San Pedro, condenando sin contemplaciones la perversidad de Simón, dijo (Hech 8,20): *Perezca tu dinero contigo, pues has pensado en adquirir con él el don de Dios.* La segunda, porque sólo el dueño puede vender debidamente las cosas, como consta por el texto antes citado[6]. Ahora bien: el prelado eclesiástico es administrador, no dueño, de los bienes espirituales, según lo que se nos dice en 1 Cor 4,1: *Es preciso que los hombres vean en vosotros ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios.* La tercera, porque la venta es todo lo contrario de lo que reclaman por su origen las cosas espirituales, que provienen de la voluntad gratuita de Dios. Por eso dice el Señor (Mt 10,8): *Gratis lo habéis recibido, dadlo gratis.*

Por consiguiente, vendiendo o comprando las cosas espirituales manifiesta quien lo hace su irreverencia hacia Dios y hacia las cosas divinas, incurriendo por ello en pecado de irreligiosidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que así como la religión consiste en una cierta protestación de fe, lo que no impide el que algunos hagan esto sin fe interior en algún caso, así también los vicios opuestos a la religión implican cierta protesta de infidelidad, aunque esto no signifique siempre que uno en su interior sea infiel. Según esto, a la simonía se la llama herejía por lo que tiene de protesta exterior, ya que por el hecho de vender el don del Espíritu Santo se presenta uno de alguna manera como dueño de los dones espirituales, lo cual es herético[b]. Pero hemos de saber que Simón Mago no sólo *quiso comprar con dinero a los apóstoles la gracia del Espíritu Santo,* sino que dijo que el mundo no había sido creado por Dios, sino *por un poder superior,* como escribe San Isidoro en el libro *Ethymol.*[7]. Tal es la razón por la que los simoníacos figuran entre los herejes, como consta por el libro de San Agustín *De haeresibus*[8].

2. *A la segunda hay que decir:* Que, como antes expusimos (q.58 a.4), la justicia, con todas sus partes y, por consiguiente, con todos sus vicios contrarios, reside en la voluntad como en su propio sujeto. Por eso conviene definir la simonía por orden a la voluntad (arg.1). (La palabra *deliberada* se añade para designar la elección, acto principal en la génesis de la virtud y del vicio.) Sin embargo, no todo el que peca con elección comete un pecado contra el Espíritu Santo, sino sólo el que elige el pecado por desprecio hacia las cosas que suelen retraer a los hombres de pecar, tal como antes se dijo (q.14 a.1).

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que alguien compra el reino de los cielos cuando da por amor de Dios lo que posee, tomando el verbo comprar en sentido amplio, o sea, en vez de merecer. Pero el concepto de mérito no recoge perfectamente el contenido esencial de la palabra comprar, no sólo porque *no son comparables los padecimientos de la vida presente* ni unos cuantos dones y obras nuestros *con la gloria venidera que se manifestará en nosotros,* como leemos en Rom 8,18, sino también porque el mérito no consiste principalmente en los dones, actos o padecimientos exteriores, sino en el afecto interior.

4. Cf. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.25 a.4: BO 30,91. 5. GRACIANO, *Decretum* p.2 c.1 q.1 can.3 *Presbyter si ecclesiam:* RF 1,358; q.3 can.14 *Altare:* RF 1,418. 6. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa 1 can.21 *Eos qui per pecunias:* RF 1,365. 7. L.8 c.5: ML 82,298. 8. § 1: ML 42,25.

---

b. Santo Tomás afirma que la simonía es pecado de irreligiosidad, por la irreverencia implicada, y pecado de infidelidad, por la herejía presupuesta, pues quien administra los dones que no son suyos como si lo fueran, es un hereje. La consideración herética de la simonía tuvo en la Edad Media sus consecuencias con motivo de la discusión sobre la validez de las ordenaciones simoníacas. El argumento de la Iglesia como administradora de los dones de Dios, no como dueña, lo utilizó también el Doctor Angélico hablando sobre la dispensa de los votos (cf. II-II q.88 a.12 ad 2).

4. *A la cuarta hay que decir:* Que Simón Mago quiso comprar ese poder espiritual para venderlo después, pues leemos en el *Decreto* I q.3 [9]: *Simón Mago quiso comprar el don del Espíritu Santo para poder ganar mucho dinero con la venta de los prodigios que iba a hacer.* Por consiguiente, los que venden cosas espirituales se asemejan a Simón Mago en su intención; los que quieren comprarlas le imitan en sus obras. Quienes las venden imitan asimismo en sus obras a Giezi, discípulo de Eliseo, acerca del cual leemos en el libro 4 Re 5,20, que recibió dinero del leproso que acababa de curar. De ahí el que a los vendedores de cosas espirituales se les puede llamar no sólo *simoníacos,* sino también *giezitas* [10].

5. *A la quinta hay que decir:* Que se da el nombre de compraventa a todo contrato no gratuito. Por tanto, ni la permuta de prebendas o beneficios eclesiásticos puede hacerse al arbitrio de las partes sin peligro de incurrir en simonía, ni tampoco debe hacerse transacción alguna, según determina el *Derecho* [11]. Puede, sin embargo, el prelado, en virtud de su cargo, hacer esta clase de permutas por razón de utilidad o necesidad.

6. *A la sexta hay que decir:* El alma vive por sí misma, mientras que el cuerpo vive por su unión con el alma. De igual manera también hay ciertas cosas que son espirituales por sí mismas, como los sacramentos y otras semejantes; y otras que se llaman espirituales por estar unidas a ellas [c]. De ahí lo que dice el *Decreto* [12] I q.3 can. *Si quis objecerit:* Las cosas espirituales sin las corporales de nada aprovechan, como tampoco el alma tiene vida corporal sin el cuerpo.

7. *A la séptima hay que decir:* El papa puede incurrir en el vicio de simonía como cualquier otro hombre. Y, en realidad, el pecado que se comete es tanto más grave cuanto más alto es el puesto que ocupa el pecador. También es cierto que aunque sea el papa el despensero mayor de los bienes de la Iglesia, éstos no le pertenecen como si en realidad fuera su dueño y poseedor. Por consiguiente, no dejaría de incurrir en vicio de simonía si recibiese el dinero procedente de rentas de iglesias particulares a cambio de algún bien espiritual. Y, de igual modo, podría cometer pecado de simonía recibiendo de algún laico dinero que nada tuviera que ver con los bienes de la Iglesia.

ARTÍCULO 2

¿Es lícito dar dinero por los sacramentos?

In Sent. 4 d.25 q.3 a.2 q.ª1

Objeciones por las que parece que no siempre es ilícito dar dinero por los sacramentos.

1. Porque, como se dirá en la *Tercera Parte* (q.63 a.6; q.68 a.6; q.73 a.3), el bautismo es *la puerta de los sacramentos.* Pero hay casos en que es lícito, según parece, dar dinero por el bautismo, por ejemplo, cuando un niño está para morir y el sacerdote se niega a bautizarlo gratis. Luego no siempre es ilícito comprar o vender los sacramentos.

2. Más aún: la eucaristía, que se consagra en la misa, es el mayor de los sacramentos. Pero algunos sacerdotes reciben prebendas o dinero por cantar misas. Luego con mayor razón se podrán comprar o vender los otros sacramentos.

3. Y también: el sacramento de la penitencia es un sacramento necesario, que consiste principalmente en la absolución. Pero algunos exigen dinero por absolver de la excomunión. Luego no siempre es ilícito comprar o vender los sacramentos.

4. Por otra parte, la costumbre hace que no sea pecado lo que sin ella lo sería. Así, dice San Agustín [13] que el tener varias mujeres, *cuando ésta era la costumbre, no era un crimen.* Pero hay costumbre en algunos sitios de dar algo por el crisma, óleo santo y cosas por el estilo en las consagraciones episcopales, en las bendiciones de abades y en las ordenaciones de los clérigos. Luego parece que esto no es ilícito.

9. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 1 q.3 can.8 *Salvator.* RF 1,413. 10. Cf. GRACIANO, *Decretum,* p.2 c.2 q.1 can.10 *Notum sit:* RF 1,443. 11. Cf. *Decret. Gregor. IX,* l.3 tit.19 c.5 *Quaesitum:* RF 2,523; l.1 tit.36 c.7 *Super eo quod quaesivisti:* RF 2,208. 12. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 1 q.3 can.7: RF 1,413. 13. *Cont. Faust.* l.22 c.47: ML 42,428.

---

c. La simonía puede ser de derecho divino, cuando se trata de realidades espirituales en sí mismas, o de derecho eclesiástico, cuando se trata de realidades materiales unidas a realidades espirituales, pero que pueden existir independientemente en sí mismas (cf. a.4).

5. Además, a veces se les impide maliciosamente a algunos el acceso al episcopado o a cualquier otra dignidad. Ahora bien: a cualquiera le es lícito recuperar lo que injustamente se le ha quitado. Luego parece que en tal caso es lícito pagar dinero por el episcopado o por alguna otra de las dignidades eclesiásticas.

6. Todavía más: el matrimonio es un sacramento. Pero a veces se paga por el matrimonio. Luego es lícito vender los sacramentos por dinero.

En cambio está lo que dice el *Decreto* I q.1 [14]: *A quien consagra a otro cualquiera por dinero, exclúyasele del sacerdocio.*

Solución. *Hay que decir:* Que la principal razón por la que los sacramentos de la nueva ley son espirituales es porque causan la gracia espiritual, tesoro de valor inapreciable que, por naturaleza y definición, es incompatible con todo lo que no sea darle gratis. Mas los encargados de administrar los sacramentos son los ministros de la Iglesia, de cuyo sustento debe encargarse el pueblo, según aquellas palabras de 1 Cor 9,13: *¿No sabéis que los que ejercen funciones sagradas en el templo se mantienen con lo del templo, y que los que sirven al altar participan de las ofrendas?* Así, pues, ha de insistirse en que el recibir dinero por la gracia espiritual de los sacramentos es delito grave de simonía, que no hay costumbre que pueda justificar, *porque las costumbres no pueden ir en contra del derecho natural o divino* [15]. Y por dinero se entiende aquí *todo aquello cuyo precio en dinero es valorable,* como dice el Filósofo en el libro IV *Ethic.* [16]. Sin embargo, según la norma establecida por la Iglesia y las costumbres aprobadas, no es simonía ni pecado recibir alguna cosa para el sustento de quienes administran los sacramentos. Pero no se la recibe como precio del beneficio otorgado, sino como estipendio para remediar una necesidad. De ahí que sobre aquellas palabras de 1 Tim 5,17: *Los presbíteros que gobiernan bien, etc.,* dice la *Glossa* [17] de San Agustín: *Reciban del pueblo el sustento necesario, y del Señor la recompensa de su administración* [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En caso de necesidad, cualquier persona puede bautizar. Y porque hay que evitar el pecado a toda costa, hemos de pensar que viene a ser lo mismo el que un sacerdote se niegue a bautizar si no le pagan y el que no haya a mano quien bautice. Por consiguiente, el que cuida del niño puede en una situación así bautizarlo él o hacer que otro cualquiera lo bautice. Le sería lícito, no obstante, comprar el agua, elemento puramente material, al sacerdote.

Mas, si fuese un adulto en peligro de muerte quien desea el bautismo y el sacerdote no quisiera bautizarlo si no paga, debería, si hay posibilidad de que así sea, ser bautizado por otro. Pero si esto le resultase imposible, en ningún caso deberá pagar por el bautismo y deberá más bien morir sin haberlo recibido: pues el bautismo de deseo suplirá la falta del sacramento [e].

2. *A la segunda hay que decir:* Que el sacerdote no recibe tal dinero como precio de la consagración eucarística o de la misa cantada que deberá celebrar, ya que esto sería simonía, sino como una especie de estipendio para atender a su sustento, conforme a lo dicho (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* No se le exige dinero al penitente a quien se absuelve como precio de la absolución: eso sería simonía, sino como castigo de la culpa precedente por la que fue excomulgado.

4. *A la cuarta hay que decir:* Conforme a lo explicado (sol.), *la costumbre no deroga el*

14. GRACIANO, *Decretum* p.2 causa.1 q.1 can.9 *Qui per pecunias:* RF 1,360. 15. Cf. *Decret. Gregor. IX,* l.1 tit.4c.11 *Cum tanto:* RF 2,41. 16. C.1 n.2 (BK 1119b26): S. TH., lect.1. 17. *Glossa ordin.:* 4,121F; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,354; S. AGUSTÍN, *Serm. ad popul.* serm.46 c.2: ML 38,273.

d. En este sentido se interpreta el estipendio de la misa y los demás aranceles u honorarios del culto litúrgico. Ahora bien: nunca es lícito recibir dinero por la celebración de los sacramentos, no sólo como compraventa, sino tampoco para enriquecerse o para gastos superfluos, pues en estos casos no se tendría en cuenta su propia finalidad, y repercutiría contra el honor de Dios y la reverencia debida a las realidades sagradas. Hay que evitar hasta la misma apariencia de codicia y simonía (cf. ad 4). Con todo, la aceptación de honorarios es lícita cuando se trata de parroquias o diócesis necesitadas o de la obligación de atender a los pobres.

e. Simoníaco es quien recibe dinero y también quien lo da; por eso, en el caso de un adulto enfermo que pide el bautismo al párroco, y éste le exige dinero, no debe aceptar la proposición, y puede permanecer tranquilo si no puede recurrir a otra persona, pues el bautismo de deseo suplirá todo lo que hay que suplir. Santo Tomás sorprende continuamente por su gran libertad científica.

derecho natural o divino, que prohíbe la simonía. Por tanto, si se exige algo, porque es costumbre, como precio por alguna cosa espiritual con intención de comprarla o venderla, se incurre evidentemente en simonía. Y, sobre todo, si se lo exige a quien no quiere pagar. Pero si se lo exige a manera de estipendio reconocido como tal por la costumbre, en este caso no hay simonía: con tal de que no se tenga intención de comprar o de vender, sino que se pretenda únicamente seguir la costumbre. Esto, sobre todo, cuando el que paga entrega voluntariamente el estipendio. En todos estos casos, sin embargo, se ha de poner empeño en evitar toda apariencia de simonía o de codicia, según aquellas palabras del Apóstol (1 Tes, últ, 22): *Absteneos de toda apariencia de mal.*

5. *A la quinta hay que decir:* Que antes de adquirir el derecho al episcopado o a cualquier otra dignidad o prebenda por vía de elección, provisión o colación, sería simoníaco apartar con dinero los obstáculos que ponen los contrarios; porque, de esta forma, con dinero se prepararía uno a sí mismo el camino para obtener una cosa espiritual. Pero, una vez adquirido el derecho, es lícito remover a base de dinero los impedimentos injustos.

6. *A la sexta hay que decir:* Que algunos [18] dicen que es lícito dar dinero por el matrimonio, porque en él no se confiere la gracia. Pero esto, como veremos en la *Tercera Parte* (Suplem. q.42 a.3), no es del todo exacto. Por tanto, hemos de decir, explicando las cosas de otro modo, que el matrimonio no sólo es sacramento de la Iglesia, sino también institución natural. Según esto, dar dinero por el matrimonio, en cuanto que es institución natural es lícito; no lo es, en cambio, en cuanto sacramento. De ahí el que el *Derecho* [19] prohíba exigir algo por la bendición nupcial.

ARTÍCULO 3

¿Es lícito recibir dinero por los actos puramente espirituales?

In Sent. 4 d.25 q.3 a.2 q.ª2; *Quodl.* 8 q.6 a.1

Objeciones por las que parece que es lícito dar y recibir dinero por actos puramente espirituales.

1. Porque profetizar es un acto sobrenatural. Pero por profetizar se pagaba antiguamente, como consta por lo que se nos dice en 1 Re 9,7-8 y en 3 Re 14,3. Luego parece que es lícito dar y recibir dinero por actos espirituales.

2. Más aún: la oración, la predicación y la alabanza divina son actos espirituales como los que más. Pero a los santos varones se les da dinero para impetrar de ellos el sufragio de sus oraciones, conforme a las palabras del Señor (Lc 16,9): *Haceos amigos con las riquezas injustas.* Asimismo, según el Apóstol (1 Cor 9,11), se debe pagar con bienes temporales a los predicadores, que siembran bienes espirituales. También se da algo a los que celebran las divinas alabanzas en el oficio divino y a los que hacen procesiones, hasta asignarles a veces rentas anuales. Luego es lícito recibir algo por los actos espirituales.

3. Por otra parte, la ciencia no es menos espiritual que el poder. Pero se permite recibir dinero por el uso de la ciencia. Así, por ejemplo, es lícito que el abogado cobre por una justa defensa, el médico por una consulta y el maestro por su labor docente. Luego parece que, por la misma razón, le será lícito al prelado cobrar algo por ejercer su poder espiritual, por ejemplo, por actos de corrección, administración y otros similares.

4. Todavía más: la vida religiosa es un estado de perfección espiritual. Pero en algunos monasterios se exige algo a los que son admitidos. Luego es lícito recibir algo por las cosas espirituales.

En cambio está lo que leemos en el *Decreto* I q.1 [20]: *Ninguno de los remedios que atribuimos a la gracia invisible debe venderse jamás a cambio de beneficios pecuniarios o premios de cualquier clase.* Pero todos estos remedios espirituales nos los proporciona la gracia invisible. Luego no es lícito venderlos a cambio de beneficios o de premios.

Solución. *Hay que decir:* Que así como decimos que los sacramentos son espirituales porque confieren la gracia espiritual, así también afirmamos que lo son algunos otros bienes por proceder de la gracia espi-

18. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 2-2 n.833: QR 3,799; BARTOLOMÉ BIRXIENSE, *Glossa ordin. in Decretum*, p.2 causa 1 q.1 can.101 *Quidquid invisibilis:* 1,517; causa 32 q.2 can.13 *Honorantur:* 2,1502a; cf. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.26 a.14: BO 30,122; GUILLERMO ALTISIOD., *Summa Aurea* p.4 *De sacramentos Novae Legis:* 184va; *De sacramentis conservativis gratiae:* 285rb.

19. Cf. *Decret. Gregor. IX,* l.5 tit.3 c.9 *Cum in ecclesia:* RF 2,751.

20. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 1 q.1 can.101 *Quidquid invisibilis:* RF 1,398.

ritual o disponer para ella. Y a pesar de su espiritualidad, estos bienes son dispensados por ministerio de hombres, a quienes el pueblo que los recibe tiene obligación de sustentar, según aquellas palabras de 1 Cor 9,7: *¿Quién milita a suspropias expensas? ¿Quién apacienta un rebaño y no bebe de su leche?* En consecuencia, es simoníaco vender o comprar lo que hay de espiritual en estos actos; pero es lícito dar o recibir algo para el sustento de los que administran tales bienes espirituales, ateniéndose a las disposiciones de la Iglesia y a las costumbres aprobadas; de tal suerte, sin embargo, que no haya intención de compraventa y que no se exija tal contribución a los reacios bajo pena de quedar excluidos de los bienes espirituales que se les deben dispensar, pues en esto habría cierta apariencia de venta. No obstante, una vez otorgados gratuitamente los bienes espirituales, lícitamente pueden exigirse las ofrendas y cualesquiera otras rentas establecidas por la ley y las costumbres, recurriendo, si es preciso, a la autoridad del superior[f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como escribe San Jerónimo, *Super Micheam* [21], a los buenos profetas les ofrecían espontáneamente algunas cosas para contribuir a su sustento; mas no como si con ellas se pagase el ejercicio de la profecía. En cambio, los falsos profetas convertían astutamente el profetismo en verdadero negocio.

2. *A la segunda hay que decir:* Que los que dan limosna a los pobres para obtener los sufragios de sus oraciones no lo hacen de suerte que con ello, por así decirlo, lo que intenten es comprar sus oraciones, sino que con su gratuita beneficencia los animan a rezar por ellos gratis y caritativamente. Hay obligación también de dar a los predicadores bienes temporales para su sustento, pero no con la intención de comprarles la predicación. De ahí que, sobre aquellas palabras de 1 Tim 5,17: *Los presbíteros que gobiernan bien, etc.,* dice la *Glosa*[22]*: La propia necesidad lleva a aceptar lo indispensable para la vida, la caridad debe darlo; sin embargo, no se pone en venta el Evangelio, aunque se predique contando con esto. En efecto, si al obrar así lo venden, venden algo valioso por un precio vil.* También, de manera semejante, se dan ciertos bienes temporales a los que alaban a Dios en la celebración del oficio divino, sea por los vivos o por los difuntos, no como si lo que les dan fuese su precio, sino a modo de estipendio para su sustento. Y a este tenor se reciben algunas limosnas por las procesiones que hay que hacer en algunos funerales.

Ahora bien: si estas cosas se hiciesen mediante contrato o, lo que es más, con la intención de comprar o vender, se incurriría en simonía. Según esto, sería ilícita la resolución tomada si se estableciera en una iglesia no hacer procesiones en los funerales a no ser que se pagase por ello cierta cantidad, ya que con tal disposición se impediría el cumplimiento gratuito para con algunos de un deber de piedad. Esta resolución sería más lícita si en ella se estableciese que a todos los que diesen cierta limosna se les tributarían tales honores, porque con ello no quedaría cerrado el paso para hacer otro tanto con otros. Por otra parte, la primera de estas disposiciones tiene las apariencias de exacción; la segunda, en cambio, de recompensa gratuita.

3. *A la tercera hay que decir* Que aquel a quien se confía un poder espiritual tiene, por oficio, la obligación de ejercerlo en la administración de bienes espirituales; y tiene asimismo fijados para su sustento ciertos estipendios provenientes de las rentas de la Iglesia. Por tanto, si recibiese algo por el ejercicio del poder espiritual, no daría a entender con ello que contrata sus trabajos, obligatorios para él en justicia por razón de su cargo, sino más bien que trafica con la administración misma de la gracia espiritual. Según esto, no es lícito recibir nada por ningún acto de administración, ni por delegar uno en otro sus funciones, ni tampoco por corregir o dejar de corregir a los súbditos. Les está permitido, sin

21. L.1 super 3,9: ML 25,1240. 22. *Ordin.* 4,121F; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,354; S. AGUSTÍN, *Serm. ad popul.* serm.46 c.2: ML 38,273.

---

f. En este artículo se pregunta el Santo por la simonía, no de las realidades santas, anteriormente tratadas, sino por la simonía de las acciones espirituales de los ministros del culto, como son los juicios eclesiásticos, la predicación, el rezo de las horas canónicas, la catequesis de la *Sagrada Escritura* (cf. *Quodl. VII,* a.2 [18]), los sufragios, los funerales, las procesiones, etc. (cf. ad 2). Estas acciones hay que realizarlas gratuitamente. Pero, con ocasión de ellas, se puede pedir alguna recompensa pecuniaria, no como obligación de justicia conmutativa, sino como deber religioso.

embargo, aceptar retribuciones cuando visitan a sus súbditos, no como precio de la corrección, sino a modo de estipendio. En cambio, el que posee ciencia y no la aprendió con el compromiso serio de ponerla al servicio de los demás, puede lícitamente cobrar por su enseñanza o consejos, no como quien vende la verdad o la ciencia, sino como quien recibe un sueldo por el servicio prestado. Pero si por oficio está obligado a enseñar y cobra, no habrá duda alguna de que trafica con la verdad, y peca gravemente al hacerlo. Tal es el caso de los que en ciertas iglesias están encargados de enseñar a los clérigos de las mismas y a otros pobres, y por ello reciben de la iglesia un beneficio. No les es lícito recibir gratificaciones de ellos ni por su enseñanza ni por celebrar u omitir algunos días de fiesta.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que no es lícito exigir o recibir cosa alguna por la entrada en el monasterio. Mas, aunque el ingreso debe ser siempre gratuito, está permitido aceptar algo para el sustento del que entra, cuando el monasterio es pobre y carece, por serlo, de recursos para alimentar a tantos. Asimismo es lícito admitir más fácilmente a quienes dan muestras de especial devoción al monasterio por las cuantiosas limosnas con que le ayudan; como también es lícito lo contrario, es decir, provocar la devoción de alguien hacia el monasterio por medio de beneficios temporales para que se decida a dar el paso entrando en él; aunque nunca lo será el dar o recibir con fuerza de contrato alguna cosa para lograr el ingreso de alguien en el monasterio, como puede verse en el *Decreto* I q.2 can. *Quam pio*[23].

ARTÍCULO 4

¿Es lícito recibir dinero por lo temporal anejo a lo espiritual?

In Sent. 4 d.25 q.3 a.2 q.ª3

Objeciones por las que parece que es lícito recibir dinero por lo temporal anejo a lo espiritual.

1. Porque todo lo temporal, según parece, está estrechamente vinculado con lo espiritual, pues se deben buscar las cosas temporales para la obtención de las espirituales. Luego, si no es lícito vender lo anejo a las cosas espirituales, ninguna cosa temporal se podrá vender lícitamente, lo que es manifiestamente falso.

2. Más aún: nada parece estar más estrechamente unido con lo espiritual que los vasos sagrados. Pero, según dice San Ambrosio[24], es lícito venderlos para rescate de los cautivos. Luego es lícito vender lo anejo a las cosas espirituales.

3. Todavía más: parece que están ligados con lo espiritual el derecho de sepultura, el de patronato, el de primogenitura, según los antiguos, pues los primogénitos, antes de la ley, desempeñaban el oficio de sacerdotes, y, finalmente, el derecho a recibir los diezmos. Pero Abrahán compró a Efrón dos grutas sepulcrales, como se nos cuenta (Gén 23,8); y Jacob compró a Esaú el derecho de primogenitura (Gén 25,31). También el derecho de patronato se traspasa y se da en feudo junto con la tierra vendida. Los diezmos se conceden asimismo a ciertos militares, y pueden ser rescatados. Y los prelados retienen a veces para sí, durante algún tiempo, los frutos de las prebendas que confieren, pese a que ellas van anejas a lo espiritual. Luego es lícito comprar y vender cosas que van vinculadas con lo espiritual.

En cambio están las siguientes palabras del papa Pascual recogidas en el *Decreto* I q.3 can. *Si quis obiecerit*[25]: *Todo el que vende una cosa inseparable de otra vende en realidad las dos.* Por consiguiente, que nadie compre iglesias o prebendas o cualquier otro bien eclesiástico.

Solución. *Hay que decir:* Que una cosa puede ir aneja a otra de carácter espiritual de dos maneras. La primera, como dependiendo de ella. Así, decimos, por ejemplo, que la posesión de beneficios eclesiásticos va inseparablemente vinculada a lo espiritual, porque no compete a otros que a quienes tienen un oficio clerical. De ahí el que tales realidades no puedan aislarse en modo alguno de lo espiritual. Por consiguiente, es del todo ilícito vender esta clase de cosas, porque, al venderlas, nos damos cuenta de que se hacen objeto de venta, junto con ellas, las espirituales.

Algunas cosas, en cambio, van anejas a las espirituales en cuanto que a ellas se ordenan. Así, el derecho de patronato, que se ordena a presentar determinados clérigos

23. GRACIANO, *Decretum*, p.2 causa 1 q.2 can.2 *Quam pio:* RF 1,408. 24. *De off. ministr.* l.1 c.28: ML 16,148. 25. GRACIANO, *Decretum*, p.2 causa 1 q.3 can.7 *Si quis obiecerit:* RF 1,413.

para los beneficios eclesiásticos; y los vasos sagrados, ordenados a la administración de los sacramentos. Tales cosas, pues, no presuponen las espirituales, antes bien las preceden en el tiempo. Por consiguiente, pueden de algún modo venderse, mas no en cuanto van anejas a las espirituales [g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que todo lo temporal es anejo a lo espiritual considerado como fin. Por eso es lícito vender lo temporal en cuanto tal, mas no el orden de lo temporal a lo espiritual.

2. *A la segunda hay que decir:* Que también los vasos sagrados van anejos a lo espiritual como fin. Es por lo que no puede venderse su consagración; aunque es lícito vender la materia de que están hechos para subvenir a las necesidades de la Iglesia y de los pobres; con tal que, después de haber hecho oración y antes de la venta, sean destruidos, ya que, una vez rotos, se da por supuesto que no son vasos sagrados, sino puro metal. De ahí el que, si de la misma materia se fabricasen de nuevo otros vasos semejantes, necesitarían ser consagrados de nuevo.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la doble gruta que Abrahán compró para sepultura no consta que fuese tierra consagrada para sepultar. Por tanto, no había inconveniente en comprarla para convertirla en lugar de enterramiento, construyendo allí un sepulcro. De igual modo, hoy día es lícito comprar un campo cualquiera para edificar en él un cementerio o una iglesia. No obstante, como también entre los paganos se daba un sentido religioso a los lugares destinados para sepulturas, si Efrón intentó cobrar un precio por el derecho a sepultura, pecó al venderlo. Abrahán, sin embargo, no pecó al hacer la compra, pues no intentaba otra cosa que adquirir una tierra normal y corriente. También ahora es lícito, en caso de necesidad, comprar o vender la tierra donde antes había una iglesia, como se dijo ya en la solución anterior (ad 2), al hablar de la materia de los vasos consagrados. Puede alegarse igualmente como excusa en el caso de Abrahán el que se libró así de quedar mal. Pues, aunque Efrón le regalaba el terreno para sepultura, comprendía, a pesar de todo, Abrahán que no podía aceptárselo gratis sin causarle cierto desagrado.

En cuanto al derecho de primogenitura, se le debía a Jacob por elección divina, según aquello de Mal 1,2-3: *Amé a Jacob y aborrecí a Esaú.* Y, por tanto, Esaú pecó al vender su derecho de primogenitura; Jacob, en cambio, no faltó comprándolo, porque se sobrentiende que redimía de este modo su propio vejamen.

El derecho de patronato, de suyo, no puede venderse ni darse en feudo, sino que se traspasa con la villa que se vende o se concede. El derecho espiritual de recibir diezmos no se concede a los laicos: se les conceden únicamente, como queda dicho (q.87 a.3), los bienes temporales a los que se da tal nombre.

Hemos de advertir, en cuanto a la colación de beneficios, que si el obispo, antes de ofrecer a alguien un beneficio, decide por algún motivo sustraer parte de sus frutos y emplearla en obras pías, no actúa ilícitamente. En cambio, si exige del beneficiario una parte de los frutos del beneficio, para el caso es lo mismo que si le exigiera alguna recompensa, e incurre, al hacerlo, en simonía.

ARTÍCULO 5

¿Es lícito dar bienes espirituales a cambio de retribuciones serviles («munus ab obsequio») o verbales («munus a lingua»)?

In Sent. 3 d.25 q.3 a.3

Objeciones por las que parece que es lícito dar bienes espirituales a cambio de retribuciones serviles o verbales.

1. Porque dice San Gregorio en el *Registro* [26]: *Justo es que quienes, por los servidos prestados, son útiles a la Iglesia obtengan por ello recompensas eclesiásticas.* Pero prestar servicios a la Iglesia no es ni más ni menos que lo que llamamos retribuciones serviles. Luego parece que es lícito dar bienes eclesiásticos a cambio de retribuciones serviles.

26. L.3 indict.11 ep.18 *Ad Theodorum Consiliarium:* ML 77,618; cf. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 12 q.2 can.67 *Ecclesiasticis utilitatibus:* RF 1,708.

g. Una realidad temporal se relaciona con otra espiritual por la finalidad. Luego lo que constituye propiamente la simonía es vender o comprar esta finalidad, que es lo espiritual, no lo material.

2. Más aún: lo mismo que parece haber intención carnal si alguien da a otro un beneficio eclesiástico a cambio de los servicios recibidos, la habrá también si se lo da por razón de parentesco. Pero esto segundo no parece que sea simoníaco, porque aquí no hay compraventa. Luego tampoco lo será lo primero.

3. Por otra parte, parece que se hace gratis lo que se hace únicamente cediendo a los ruegos de otro, y, por tanto, da la impresión de que esto no tiene nada que ver con la simonía, la cual consiste en comprar y vender. Pero entendemos que hay recompensa a cambio del *munus a lingua* (remuneración verbal) siempre que a uno se le confiere un beneficio eclesiástico en atención a algún ruego. Luego esto no es simoníaco.

4. Todavía más: los hipócritas practican obras espirituales para obtener alabanzas humanas, lo que parece no ser otra cosa que buscar la retribución con palabras. A pesar de todo, de los hipócritas no se dice que sean simoníacos. Luego la simonía no se contrae por la intención de ser recompensados con palabras.

En cambio está lo que dice el papa Urbano[27]: *Cualquiera que da o recibe bienes eclesiásticos a cambio de remuneraciones laborales, de palabra o con dinero, buscando su propia utilidad y no el fin para el que fueron instituidos, es simoníaco.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como antes indicamos (a.2), con el nombre de dinero se designa *todo cuanto en dinero es valorable.* Y que es evidente que los servicios prestados por los hombres se ordenan a conseguir alguna utilidad, cuyo precio puede tasarse en dinero. Así es como los obreros se contratan por un salario. De ahí que dar una cosa espiritual por un servicio temporal, que se ha prestado o que se va a prestar, equivale a darla por la cantidad de dinero, pagado al contado o que queda pendiente de pago, en que tal servicio puede valorarse. De igual manera, también el que alguien ceda a las súplicas con que otro obtiene de él gratis un favor temporal se ordena a un provecho estimable en dinero. Y, por consiguiente, lo mismo que se incurre en simonía recibiendo dinero o cualquier bien exterior, lo que constituye una remuneración manual *(munus a manu),* se incurre en ella igualmente por las retribuciones verbales o laborales[h].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que si un clérigo presta a un obispo un servicio honesto y ordenado a cosas espirituales, por ejemplo, a la utilidad de la Iglesia o a ayudar a sus ministros, por la misma devoción con que le sirve se hace digno de un beneficio eclesiástico, como lo sería también por cualquier otra obra buena. De ahí el que esto no se tenga por una remuneración servil. Es el caso a que se refiere San Gregorio. En cambio, si el servicio prestado no es honesto o se ordena a la obtención de ventajas temporales, por ejemplo, cuando uno sirvió al obispo por la utilidad que de ello se seguía para los de su familia, para su propio patrimonio y otros fines semejantes, se trata entonces de una remuneración servil y simoníaca.

2. *A la segunda hay que decir:* Que si una persona da gratuitamente algo espiritual a otra por razones de consanguinidad o por cualquier otro afecto terreno, tal colación es, sin duda, ilícita y nada espiritual, pero no simoníaca; porque allí nada se cobra y, por consiguiente, nada tiene que ver lo que se hace con el contrato de compraventa, que es el fundamento de la simonía. En cambio, si alguien confiere un beneficio eclesiástico a otro con el pacto o intención egoísta de beneficiar con esto a sus familiares, incurre, sin duda alguna, en simonía.

3. *A la tercera hay que decir:* Que remuneración verbal llamamos o bien a la alabanza humana, en cuanto representa un favor humano al que cabe señalar un precio, o bien a los ruegos con que se obtiene tal favor humano o se evita aquello que lo impide. Consiguientemente, quien intenta sobre todo el logro de este objetivo comete simonía.

27. URBANO II, ep.17 *Ad Lucium Praepos. S. Iuventii:* MA 20,66a; cf. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 1 c.3 can.8 *Salvator:* RF 1,414.

---

h. La simonía tiene muchas manifestaciones, que obligan especialmente a los eclesiásticos a vigilar sus intenciones y sus obsequios manuales (dinero), verbales (alabanzas y recomendaciones) y serviles (sometimiento), pues la simonía puede ser mental, convencional, real y confidencial. El Santo condena aquí el nepotismo, aunque no sea simoníaco (cf. ad 2), y las recomendaciones cuando se trata de personas indignas, o cuando se pide un cargo eclesiástico para uno mismo, dándose entonces la simonía verbal (cf. ad 3), debido a la indignidad o a la presunción, que también es indignidad.

Ahora bien: parece que éste es el principal objetivo al que presta atención quien escucha las demandas a favor de una persona indigna. Su proceder, por tanto, es simoníaco. En cambio, si por quienes se ruega son personas dignas, nada en tal obra hay de simonía, porque hay una causa justa para la concesión de un beneficio espiritual a la persona por quien se ruega. Puede, a pesar de ello, haber simonía, en cuanto a la intención, si se atiende no a la dignidad de la persona, sino al favor humano. Asimismo, si alguien pide para sí y obtiene un cargo con cura de almas, por su misma presunción se hace indigno, y sus ruegos, por tanto, son en este caso a favor de una persona indigna. No obstante, si es pobre, puede lícitamente pedir para sí algún beneficio eclesiástico que no lleve consigo cura de almas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que el hipócrita no da bienes espirituales a cambio de alabanzas: se contenta con presumir ostentosamente de ellos. Con su simulación, lo que hace es sustraer furtivamente, más bien que comprar, las alabanzas humanas. No parece, pues, referirse nada de esto al vicio de simonía.

ARTÍCULO 6

¿Se castiga como es debido al simoníaco con la privación de aquellos bienes que adquirió por simonía?

Objeciones por las que parece que no se castiga convenientemente al simoníaco con la privación de los bienes que adquirió por simonía.

1. Porque la simonía se comete por el mismo hecho de mediar alguna recompensa en la adquisición de bienes espirituales. Pero hay bienes espirituales que, una vez adquiridos, es imposible perderlos: tal es el caso de todos los caracteres impresos mediante consagración. Luego no se castiga convenientemente al simoníaco con la privación de lo que adquirió por simonía.

2. Más aún: sucede, a veces, que quien ha adquirido por simonía su obispado le manda a un súbdito suyo recibir las órdenes de su propia mano; y parece que a tal obispo, mientras sea tolerado por la Iglesia, hay obligación de obedecerle. Pero nadie está obligado a recibir una cosa de quien no tiene poder para darla. Luego el obispo no pierde su potestad episcopal por haberla adquirido simoníacamente.

3. Por otra parte, nadie debe ser castigado por lo hecho sin que él se entere o sin querer, porque el castigo se merece por el pecado, que es un acto voluntario, como consta por lo dicho anteriormente (I-II q.74 a.1.2). Pero acontece algunas veces que uno, sin advertirlo ni quererlo, consigue simoníacamente, por los manejos de otros, algún bien espiritual. Luego no debe consistir el castigo en la privación de lo que se le ha dado.

4. Además, nadie debe reportar ventaja de su pecado. Ahora bien: si el que ha conseguido un beneficio eclesiástico por simonía restituye lo que percibió, hay casos en que esto redundaría en provecho de quienes participaron en su pecado; por ejemplo, cuando el prelado y todo el cabildo consintieron en tal simonía. Luego no siempre se debe restituir lo que se adquiere por medios simoníacos.

5. Asimismo, algunos son recibidos a veces por simonía en un monasterio y hacen allí, al profesar, votos solemnes. Pero nadie debe ser absuelto de la obligación de un voto por haber cometido una culpa. Luego no debe perder su estado monacal quien lo adquirió por simonía.

6. Todavía más: en este mundo no se infligen penas exteriores por un acto interior, del que sólo Dios puede juzgar. Pero la simonía se comete por la simple intención o voluntad, y de ahí el que por la voluntad se la defina, como se dijo (a.1 ad 2). Luego no siempre se debe privar a una persona de lo que adquirió por simonía.

7. Todavía más: mucho más es ser promovido a un rango superior que permanecer en la posesión del que se había obtenido. Pero a veces los simoníacos, por dispensa, son promovidos a un rango superior. Luego no siempre deben ser privados del que habían obtenido.

En cambio está lo que se prescribe en I q.1 can. *Si quis episcopus*[28]: *El que ha sido ordenado, que no reciba ventaja de ningún género de la ordenación o promoción que consiguió negociando; antes bien, sea depuesto de la dignidad o cargo adquiridos con dinero.*

Solución. *Hay que decir:* Que nadie puede retener lícitamente lo que adquirió contra la

28. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 1 q.1 can.8 *Si quis episcopus:* RF 1,359.

voluntad de su dueño. Si un administrador, por ejemplo, diese a otro parte de los bienes que administra contra la voluntad y las órdenes de su señor, no podría retenerlos lícitamente quien los recibió. Ahora bien, el Señor, de quien son administradores y ministros los prelados, ordenó que lo espiritual se diese gratuitamente, según aquellas palabras de Mt 10,8: *Gratis lo habéis recibido, dadlo gratis.* Por consiguiente, quienes a cambio de alguna recompensa consiguen cualquier clase de bienes espirituales, no pueden retenerlos lícitamente. Más aún: a los simoníacos, tanto a los que venden como a los que compran bienes espirituales, también a los intermediarios, se les imponen otras penas, tales como las de infamia y deposición si son clérigos, y la de excomunión si son laicos, como puede verse en I q.1 can. *Si quis episcopus*[29][i].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que quien recibe por simonía una orden sagrada, recibe realmente el carácter de tal orden por la virtud eficaz del sacramento; pero no recibe la gracia ni el derecho a ejercer la orden recibida, porque, por así decirlo, robó el carácter sacramental contra la voluntad del Supremo Señor. Por tanto, queda suspenso sin más en virtud del derecho, tanto por lo que a su persona se refiere, de modo y manera que ejercer la orden recibida sería entrometerse donde nadie le ha llamado, como por lo que se refiere a los demás, de tal suerte que nadie debe participar con él en el ejercicio de dicha orden. Y esto tanto si el pecado es público como si es oculto. Tampoco puede reclamar el dinero que entregó en negocio sucio, aunque el otro lo retenga injustamente. Si se trata de quien es simoníaco por haber conferido simoníacamente órdenes sagradas, o por haber recibido de la misma manera un beneficio, o haber sido intermediario en actos de simonía, si el pecado es público, queda por el mismo derecho suspenso en su fuero interno y con relación a los demás; pero si es oculto, queda suspenso por derecho sólo en su fuero interno, no en cuanto a los demás.

2. *A la segunda hay que decir:* Que ni porque lo mande él, ni siquiera por miedo a la excomunión, debe recibir una orden sagrada de manos de un obispo quien sabe que ha sido promovido a tal dignidad por simonía. Y en el supuesto de que sea ordenado, no recibe el derecho a ejercer la orden, ni siquiera cuando al recibirla ignora que se la confiere un simoníaco. Necesita en este caso de dispensa. Aunque hay quienes[30] aseguran que, si no puede demostrar que es simoníaco, debe obedecer recibiendo la orden; pero no debe ejercerla sin dispensa. Tal opinión, sin embargo, carece de fundamento. Porque nadie por obediencia debe cooperar con otro en una acción ilícita. Ahora bien, el declarado suspenso por el mismo derecho en su fuero interno y en lo que respecta a los demás no confiere lícitamente las órdenes. Por tanto, nadie, por ningún motivo, debe cooperar con él recibiendo una orden de sus manos. Pero si no consta que el otro haya pecado, no debe darse por hecho y, en un caso así, deben recibirse con la conciencia tranquila las órdenes de su mano. Por fin, si el obispo es simoníaco por algún otro motivo, y no porque hubiera habido simonía en su promoción, se pueden recibir de él las órdenes sagradas si tal pecado es oculto, porque, en este caso, la suspensión no afecta a los demás, sino sólo a su persona, conforme a lo dicho (ad 1).

3. *A la tercera hay que decir* Que el que a uno se le prive de lo recibido no es solamente castigo, sino que es también, algunas veces, efecto de una adquisición injusta, como en el caso de quien compra una cosa a quien no tiene derecho a venderla. De ahí que si alguien, a sabiendas y por propia iniciativa, recibe simoníacamente una orden o beneficio eclesiástico, a este tal no sólo se le priva de todo lo recibido, y esto de tal modo que carezca del derecho al ejercicio

29. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 1 q.1 can.8 *Si quis episcopus:* RF 1,360; q.3 can.15 *Si quis praebendas:* RF 1,418. 30. JUAN TEUTÓNICO, *Glossa ordin. in Decretum,* p.2 causa 1 q.1 can.108 *Si quis a simoniacis:* 1,520a; cf. S. RAIMUNDO DE PEÑAFORT, *Summa,* l.1 tit.l § 13.

i. La Iglesia está sometida siempre al peligro de la simonía merced también a la codicia de quienes aspiran a ocupar los primeros puestos, no en el reino de los cielos, sino en el reino de la Iglesia peregrinante. Por eso, la legislación eclesiástica, actualizada en el IV Concilio de Letrán (1215), fue severa en contra de los simoníacos. Santo Tomás se extiende en la casuística, dada la fuerte presencia de la simonía en el Medievo y el contexto de reforma eclesiástica del siglo XIII.

de tal orden y esté obligado a restituir el beneficio con los frutos que ha percibido, sino que, además, se le castiga declarándolo infame e imponiéndole la obligación de restituir, además de los frutos obtenidos, los que habría conseguido, en su caso, un poseedor diligente. Se debe entender que aquí se trata de los frutos sobrantes después de haber deducido los gastos de producción y exceptuados también los que, por otros conceptos, se emplearon para ayudar a la Iglesia. En cambio, si la promoción de uno se debe a manejos simoníacos ajenos, que él ni conoció ni quiso, carece del ejercicio de la orden recibida y está obligado a devolver el beneficio que recibió y los frutos que aún existen, pero no los ya consumidos, porque los poseyó de buena fe. Cabe, no obstante, la excepción de que un enemigo de la persona promovida haya amañado fraudulentamente su promoción con dinero, o de que el mismo promovido se haya opuesto a la promoción expresamente. En ninguno de estos dos casos tiene obligación de renunciar a nada, a no ser que haya consentido después en el pacto simoníaco pagando la suma estipulada.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que el dinero, las posesiones o los frutos adquiridos por manejos simoníacos deben restituirse a la iglesia perjudicada. Y esto aunque el prelado o algún miembro del cabildo sean culpables, pues el pecado de éstos no debe causar daño a otros. Procédase, sin embargo, de tal forma que, en cuanto sea posible, quienes pecaron no obtengan ventajas de ello. Pero si el prelado y el cabildo entero son culpables, entonces *se* debe, con la autorización del superior, distribuir esos bienes entre los pobres o dárselos a otra iglesia.

5. *A la quinta hay que decir:* Que si alguien ha ingresado por simonía en un monasterio, debe abandonarlo. Y si la simonía se cometió sabiéndolo él, después del Concilio General [31] se le expulsa de su monasterio sin esperanza de rehabilitación y se le somete, para que le sirva de penitencia perpetua, a una regla más rigurosa, o se le confina en algún lugar de la misma orden, si no se encuentra otra más severa. Pero si esto ocurrió antes del Concilio, debe ser relegado a otras casas de la misma orden. Y en el caso de que esto no sea posible, deberá ser recibido con dispensa en el mismo monasterio, para que no ande vagando por el mundo; pero después de haberle cambiado de puesto y de haberle asignado los puestos más bajos.

Mas si fue recibido simoníacamente, sin saber él nada de eso, antes o después del Concilio, una vez hecha la renuncia, puede ser admitido de nuevo, aunque habiendo mudado de puesto, como antes se dijo.

6. *A la sexta hay que decir:* Que, con respecto a Dios, la intención es suficiente para que uno incurra en simonía; pero, en lo que se refiere a las penas eclesiásticas externas, por sólo eso nadie es castigado como simoníaco, de tal suerte que esté obligado a renunciar a nada, aunque sí que debe arrepentirse de su mala voluntad.

7. *A la séptima hay que decir:* Que sólo el papa puede conceder la dispensa que se hace a favor de quien ha recibido a sabiendas y de modo simoníaco un beneficio. En los demás casos puede concederla también un obispo, con tal de que antes el interesado renuncie a lo recibido por medios simoníacos. Entonces conseguirá: o bien una dispensa pequeña para reintegrarse en el estado laical; o una dispensa grande para que, después de cumplir la penitencia impuesta, pueda quedarse en otra iglesia en el ejercicio de su orden; o una dispensa mayor, a fin de que pueda quedarse en la iglesia en que está, aunque en el ejercicio de órdenes menores; o la máxima entre las dispensas, que le capacita para el ejercicio incluso de las órdenes mayores en su misma iglesia, aunque no para obtener la prelacía.

31. *Lateranense IV,* c. *Quoniam simoniaca;* cf. *Decret. Gregor. IX,* l.5 tit.3 c.39: RF 2,765.

TRATADO DE LAS VIRTUDES SOCIALES

Introducción a las cuestiones 101-122

Por NICETO BLÁZQUEZ, O.P.

Las cuestiones de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás objeto de esta breve introducción aparecieron en la edición francesa bilingüe, editada por la *Revue des Jeunes,* en un tomo monográfico titulado *Las virtudes sociales.* Breve y atractivo título que alcanzó gran éxito editorial. Pero la brillantez del título pudiera causar alguna desilusión en el lector actual, sobre todo si no es diestro en el conocimiento del pensamiento tomasiano de la *Suma* y de su metodología.

Es verdad que las virtudes en cuestión son eminentemente *sociales,* pero ninguna de ellas, ni todas juntas, puede ser considerada como la virtud social por excelencia. Este honor corresponde, según Santo Tomás, a la *justicia,* de la que aquéllas no son más que un complemento. Por esta razón, la edición bilingüe italiana optó por este otro título: *Las otras virtudes reductibles a la justicia.* Título nada brillante, pero que responde mejor al contenido real del tratado. La edición bilingüe inglesa, en su afán de exactitud y atractivo editorial al mismo tiempo, ha ido más lejos titulando el volumen 41 así: *Virtudes de la justicia en la comunidad*

1. Contexto interno del tratado

La guerra editorial de los títulos se supera comenzando por leer la q.80, sobre las partes potenciales de la justicia, y después la q.61, donde el autor trata de las partes de la justicia en general. Retrospectivamente hay que llegar hasta la q.57, sobre el derecho, a la que sigue el tratado sobre la justicia, que abarca desde la q.58 hasta la 122 inclusive. Desde esta visión completa del gran tratado sobre el derecho y la justicia es como se llega a comprender el verdadero carácter social de las virtudes que se estudian en el presente apartado.

2. Virtudes potenciales o anejas de la justicia

Virtudes potenciales o anejas de la justicia son, según Santo Tomás, aquellas que tienen algo en común con ella, pero no cumplen adecuadamente la razón formal de justicia estricta. De la esencia de la justicia es la razón de alteridad en el sentido de dar al otro lo que le es debido. Y es aquí, en el débito al otro, donde puede haber algún fallo, sea por *defecto de igualdad* o por *defecto de débito.*

Hay virtudes, en efecto, que nos inclinan a dar al otro lo que le es debido, pero nunca de forma exacta o cabalmente cumplida. Esto se aprecia especialmente en la virtud de la *religión,* por la que el hombre da a Dios lo que le debe, pero no tanto como le debe. En términos de estricta justicia, el hombre, por más respeto, homenaje y culto que rinda a Dios, mediante la virtud de la religión, siempre está en deuda con Él. Por eso es una virtud potencial o aneja a la justicia, si bien, dada su importancia, Santo Tomás le dedica un extenso tratado monográfico, que abarca desde la q.81 hasta la 100 inclusive.

Lo dicho de la religión se dice análogamente de la virtud de la *piedad* respecto de los padres y, extensivamente, de la patria. En términos de estricta igualdad, no es posible devolver a los padres, en tanto que principio de vida, cuanto les es debido. Como tampoco a la patria, en cuanto que en ella nacemos y se realiza felizmente nuestra personalidad humana. En este mismo contexto, aunque en menor grado, existe también un débito de justicia hacia los hombres más virtuosos y honorables, que tampoco cumple con todas las exigencias de la justicia estricta. Este débito se satisface mediante la virtud de la *observancia* o veneración, por la que, al decir de Cicerón, los hombres superiores en dignidad son reverenciados y honrados.

El defecto en la razón del débito puede ser *moral* y *legal.* Débito legal es el que estamos obligados a cumplir por imperativo de la ley. Es el objeto propio de la justicia *legal.* Débito moral es lo que uno debe hacer por la honestidad de la virtud. El primero es un imperativo de la ley; el segundo, una exigencia de la conciencia.

Por otra parte, toda deuda entraña alguna necesidad, de donde resulta que en el débito moral podemos distinguir por lo menos dos grados.

En el primero, la necesidad del débito es tal que, sin su cumplimiento, no es posible salvar la honestidad moral. La razón de deuda es mayor y puede considerarse desde puntos de vista diversos. Así, por ejemplo, tomando como punto de referencia al *deudor,* parece que todo hombre debe mostrarse a los demás en sus palabras y en sus hechos tal cual es. Aparece así la virtud de la *veracidad* como complemento de la justicia. Si tomamos como punto de referencia del débito moral a la persona que debe ser recompensada en algo, cabe hacer algunas matizaciones. Cuando se trata de recompensar *bienes,* la justicia es completada mediante la virtud de la *gratitud.* Cuando, por el contrario, de lo que se trata es de resarcirnos de algún *mal,* a la justicia se añade la *vindicación.*

En el débito de segundo grado, una determinada forma de conducta social puede ser necesaria, no para la conservación de lo honesto, sino simplemente porque contribuye al logro de una mayor honestidad moral.

Santo Tomás sitúa en este contexto la *liberalidad,* la *afabilidad* o amistad y otras virtudes sociales similares, que participan más escasamente de la razón de débito.

En las tres últimas cuestiones del tratado, el Aquinate habla de la *epiqueya,* del *don de piedad* y de los *preceptos del Decálogo.* Ahora no se trata de ninguna virtud moral en particular, sino de la culminación o perfección de toda justicia, tanto en el ámbito de la vida individual como social.

La *epiqueya* es una *supervirtud* que libera a la conciencia de la posible tiranía del legalismo o materialismo legal. Por el *don de piedad,* la persona queda metafísicamente capacitada para cumplir de la manera más elevada posible con los deberes de justicia para con Dios y, por derivación, también hacia los hombres, ayudado por la acción directa del Espíritu Santo.

El Aquinate cierra su gran tratado sobre el Derecho y la Justicia recordando y razonando cómo los preceptos del Decálogo se inscriben en el contexto de la justicia social, por tratarse de una primera legislación hecha para todo el pueblo de Israel, en la que se expresan las primeras y más palmarias obligaciones comunes a todos los hombres, aunque de forma todavía rudimentaria en algunos aspectos.

El contenido del presente tratado queda reflejado en el esquema sinóptico siguiente:

La *religión* (que por su extensión no es incluida en este tratado), junto con la *piedad* filial y la *observancia,* forman el grupo de las llamadas virtudes de *veneración.* La *gratitud, vindicación, veracidad, afabilidad* y *liberalidad* constituyen el grupo de las

llamadas virtudes *cívicas.* La *epiqueya,* el don de piedad y los preceptos del Decálogo se refieren a la culminación o perfección misma de la justicia.

En la introducción a la q.122, el autor remite al lector a la q.57. La razón es porque las q. 101-122 no constituyen por sí solas un tratado autónomo de virtudes sociales, sino que han de ser relacionadas de forma más o menos directa con la justicia, que es la virtud social por antonomasia. Así las estudia Santo Tomás y como tales han de ser leídas, aunque por imperativos prácticos ineludibles hayan de ser presentadas formando un cuerpo editorial separado.

PARTES POTENCIALES DE LA JUSTICIA

- Religión (q.81-100).
- Piedad filial (q.101).
- Observancia
  - En sí misma (q.102).
  - En sus partes
    - Dulía (q.103).
    - Obediencia
      - En sí misma (q.104).
      - Vicio contr. (q.105).
- Gratitud
  - En sí misma (q.106).
  - En su vicio contr. (q.107).
- Vindicación (q.108).
- Veracidad
  - En sí misma (q.109).
  - En sus vicios
    - Mentira (q.110).
    - Simulación hipócrita (q.111).
    - Jactancia (q.112).
    - Ironía (q.113).
- Afabilidad
  - En sí misma (q.114).
  - En sus vicios
    - Adulación (q.115).
    - Litigio (q.116).
- Liberalidad
  - En sí misma (q.117).
  - En sus vicios
    - Avaricia (q.118).
    - Prodigalidad (q.119).

3. **Fuentes históricas no bíblicas del tratado**

Ya en la q.80, que es la clave de lectura del tratado, puede observarse que Cicerón es citado explícitamente quince veces y seis Aristóteles. Hay que añadir cuatro citas de Macrobio y dos para Andrónico el Peripatético y San Isidoro de Sevilla. Hay una cita implícita de autores medievales, entre los cuales los expertos han reconocido a Guillermo de París. Los auténticos protagonistas de la q.80 son Aristóteles y Cicerón.

Examinando por separado cada una de las cuestiones allí programadas, excepción hecha de la virtud de la religión, se obtiene el resultado aproximativo siguiente:

Q.101: San Agustín es citado cinco veces, y cuatro Aristóteles y Cicerón. Siguen San Gregorio, con dos menciones, y el Pseudo-Dionisio, San Ambrosio, San Jerónimo, San Juan Crisóstomo y San Cirilo con una cada uno. En el a.1, la clave de la respuesta tomasiana se encuentra en Cicerón, y es razonada a base de Aristóteles y San Agustín. La clave del a.2 es bíblica, y la explicación está inspirada en Cicerón y en San Agustín. El a.3 es una síntesis aristotélico-ciceroniana con matizaciones cristianas inspiradas en el Pseudo-Dionisio y en San Agustín. El a.4 es completamente bíblico y patrístico.

Q.102: San Agustín es citado ahora una sola vez, mientras que Cicerón lo es tres veces. Los a.1 y 2 son muy ciceronianos y el a.3 muy tomasiano. Además de ser un complemento de los anteriores, refleja la actitud respetuosa típica de Santo Tomás hacia los textos bíblicos.

Q.103: El protagonista es Aristóteles, con siete importantes menciones. Son nombrados una vez San Jerónimo, San Agustín, San Juan Damasceno y Cicerón. San Jerónimo y Aristóteles son los protagonistas del a.1. El a.2 es de inspiración aristotélica, mientras que en el a.3 predomina la influencia de San Agustín. El a.4 es una derivación de los anteriores y en el que se refleja la preocupación sistematizadora del autor.

Q.104: Aquí la palma se la lleva San Gregorio, con diez menciones explícitas contra dos para Aristóteles y San Agustín, y una para San Ambrosio y Séneca. El a.1 es una reflexión metafísica del autor apoyada en la *Sagrada Escritura* y en San Gregorio. En el a.2 el autor hace suya una opinión medieval, que trata de razonar de manera personal, apoyándose en Aristóteles, San Gregorio y San Agustín. La clave del a.3 es típicamente bíblica y gregoriana. La sistematización racional del a.4 es de inspiración aristotélica con complemento patrístico y medieval. Lo mismo cabe decir del a.5, en el que el autor introduce a Séneca. El a.6 es bíblico-neotestamentario.

Q.105: Una sola vez son mencionados San Ambrosio y San Gregorio y sin especial relieve. La tesis sostenida por el autor pretende ser paulina en ambos artículos y la reflexión teológica sobre la misma es típicamente tomasiana.

Q.106: El autor más citado aquí es Séneca, con quince menciones, al que sigue Aristóteles con ocho. Dos veces aparece San Agustín y una sola el Pseudo-Dionisio y Cicerón. La autoridad de este último se deja sentir en el a.1. La tesis del a.2 es esencialmente bíblica, pero es razonada por el autor valiéndose sobre todo de Aristóteles. En cambio, en el a.3 el razonamiento está inspirado en Séneca, sin perder de vista a Aristóteles. El a.4 es prácticamente senequiano, lo mismo que el a.5, mientras que el a.6 y último devuelve el protagonismo a Aristóteles.

Q.107: El célebre estoico cordobés es citado nueve veces contra una sola vez para el Hiponense. La tesis del a.1, no obstante, es bíblica, y el brevísimo razonamiento del cuerpo del artículo es senequiano. Los a.2 y 3 son típicamente escolásticos, con influencia senequiana, la que se aprecia más aún en el razonamiento del a.4.

Q.108: San Agustín es citado seis veces en estrecha relación con Cicerón, que se lleva tres menciones explícitas. Dos veces aparece San Juan Crisóstomo, al que siguen una sola vez San Ambrosio, San Gregorio y Aristóteles. San Agustín y Cicerón aparecen en el a.3, mientras que en el a.4 el razonamiento tomasiano es reforzado con la autoridad de San Agustín.

Q.109: Aristóteles es la fuente principal de inspiración para los a.1, 2 y 4, con seis menciones. Cicerón se lleva dos y protagoniza el a.3. Todavía queda una mención para San Jerónimo.

Q.110: Ahora es San Agustín quien se lleva la palma, con no menos de dieciocho citas explícitas. Le sigue Aristóteles con cinco y son evocados alguna vez San Isidoro de Sevilla, el Pseudo-Dionisio, San Gregorio, San Jerónimo y Séneca. En los a.1 y 4 se aprecia el predominio del Hiponense, mientras que en el a.2 aparece la presencia de Pedro Lombardo y de Aristóteles. En el a.3 reaparecen Aristóteles y San Agustín.

Q.111: Cinco veces son citados San Jerónimo y San Gregorio, siguiéndoles Aristóteles con cuatro, San Agustín con tres, San Isidoro de Sevilla dos y San Ambrosio una. Los dos artículos primeros son netamente bíblico-patrísticos. La

presencia de Aristóteles es decisiva en el a.3 y reaparece en el a.4 junto con San Gregorio.

Q.112: Brevísima cuestión en la que se reparten la influencia Aristóteles y San Gregorio, con cinco menciones cada uno. El Estagirita predomina en el a.1 y San Gregorio en el a.2.

Q.113: Ahora es San Agustín quien decide en el a.1 con dos menciones y una evocación de San Gregorio. El a.2 devuelve el protagonismo a Aristóteles, con tres citas importantes, aunque sin olvidar a San Agustín.

Q.114: Brevísima cuestión en la que cabe destacar la presencia decisiva de Aristóteles con no menos de once menciones. También una vez el Pseudo-Dionisio y Macrobio. La presencia de este último es importante en el a.2, pero la perspectiva racional de toda la cuestión es aristotélica.

Q.115: Una cuestión esencialmente bíblica y patrística con la presencia de San Agustín, San Gregorio y el *Decreto de Graciano.* En el a.1, sin embargo, es tenido en cuenta Aristóteles. El a.2 acusa la influencia decisiva de San Agustín.

Q.116: Nos encontramos ahora ante una síntesis racional bíblico-aristotélica típicamente tomasiana. Las cuatro citas de relieve de autores no bíblicos corresponden exclusivamente al Estagirita.

Q.117: En el tema de la liberalidad, Aristóteles es citado no menos de veintiuna veces. Le siguen San Ambrosio, con ocho menciones; San Agustín, con tres, y Séneca, el Pseudo-Dionisio y Boecio, con una mención cada uno. Cabe destacar la influencia de San Ambrosio en los a.1, 5 y 6 y la de Aristóteles en los a.2, 3 y 4.

Q.118: El autor dispensa bastante importancia a la liberalidad y a su vicio opuesto, la *avaricia,* cuyo tema desarrolla a lo largo de ocho artículos bien documentados. Los autores mencionados, aparte alguna referencia a Pedro Lombardo, son Aristóteles, con doce citas explícitas; San Gregorio, con cinco; San Juan Crisóstomo, con tres; San Isidoro de Sevilla y Cicerón, con dos, y San Agustín, San Basilio y Boecio, con una. Los a.1-5 son de inspiración bíblica, mientras que los tres restantes reflejan tesis inspiradas en San Gregorio. Aristóteles es utilizado en todos ellos como inspirador de la metodología racional.

Q.119: Aparte las citas bíblicas de rigor, el Estagirita es el único autor citado, y lo es hasta nueve veces.

Q.120: La influencia sigue siendo taxativamente aristotélica, con mención para San Agustín, el *Código de Justiniano* y Cicerón.

Q.121: La tesis fundamental es bíblica y su desarrollo patrístico. La reflexión teológica sobre los dones del Espíritu Santo era patrimonio de una tradición que comenzó en San Agustín en torno al célebre texto de Is 11,2.

Q.122: El autor menciona dos veces a Aristóteles y a San Agustín y una vez al Pseudo-Dionisio y a San Ambrosio. La explicación racional del decálogo es netamente tomasiana. Léanse con atención las notas al pie de página de esta cuestión, especialmente las notas *a* y *d.*

Como conclusión de este monótono recuento de referencias sobre las fuentes históricas del tratado, cabe decir que el autor, más que original en la inspiración, es genial en su estructuración, incorporando de una manera orgánica a la teología moral cristiana lo más valioso y granado del pensamiento aristotélico, ciceroniano, senequiano y patrístico al respecto. Hay originalidad también en el modo de reinterpretar a San Agustín y de introducir a Aristóteles en el proceso de reflexión teológico-cristiana, distanciándose de la corriente platonizante de abolengo tradicional agustiniano. Se puede decir incluso que todos los autores citados por el Aquinate en este tratado quedan en muy buen lugar, al tiempo que son mejorados y en bastantes casos superados por el sistema propio tomasiano.

4. Algunos temas relevantes suscitados en el tratado

El lenguaje y estilo del autor es aristotélico, ciceroniano, senequiano y patrístico en clave metodológica escolástica. Lo cual pudiera ser un impedimento para ciertos lectores actuales, poco avezados a la terminología y el estilo usado por el autor. En las notas a pie de página se hacen algunas aclaraciones al respecto. Pero me parece oportuno destacar algunas cuestiones de particular interés y actualidad, que pudieran pasar inadvertidas a quienes no estén acostumbrados al lenguaje y al estilo de la *Suma de Teología.*

1) *Piedad filial y patriotismo.* Paternidad y patriotismo son dos conceptos fundamentales en la q.101. Los padres son el *principio vital próximo* de los hijos. De manera análoga lo es también la patria respecto de los ciudadanos naturales en razón del nacimiento, desarrollo de la vida y de la personalidad. Esa razón de principio vital por parte de los padres es la que funda el *débito natural* de obligaciones hacia ellos por parte de los hijos. Y por extensión, de los buenos ciudadanos hacia su patria.

En la época de Santo Tomás era casi impensable otro tipo de paternidad o maternidad que no fuera la natural o *genética.* La paternidad adoptiva o legal se entendía sólo como complemento de la anterior. Los deberes de piedad filial brotan de la dependencia vital ontológica de los hijos de su principio inmediato generante, que son los padres genéticos.

Actualmente, sin embargo, existe una corriente que tiende a interpretar el concepto de paternidad y de los deberes correlativos de una forma arbitraria y convencional. Este movimiento está motivado por las modernas técnicas artificiales de reproducción humana desarrolladas durante los últimos veinte años.

La paternidad genética puede ser «natural» *(in vivo)* o «artificial», que en los casos más extremos puede ser *in vitro* o extracorpórea. En cualquiera de esos casos, el principio que genera la relación ontológica de *filiación y,* en consecuencia, de los deberes filiales hacia los padres, hay que buscarlo en la codificación genética del hijo. Los padres verdaderos no son necesariamente los reconocidos como tales por las leyes positivas o sociales, sino aquellos que realmente *engendraron* a los hijos (natural o artificialmente) mediante la comunicación de sus células germinales, cuyo término natural es la aparición de un código genético nuevo, que da lugar al nuevo individuo humano llamado hijo. Esta dependencia ontológica es la que funda objetivamente los deberes de piedad filial, de los que habla Santo Tomás.

En el contexto de la piedad filial cabe hablar de los problemas relativos a la asistencia y trato debido a los padres enfermos o ancianos. Son los problemas específicos de la llamada «tercera edad», cuya solución social en nuestro tiempo y en los países desarrollados suele ser la política de las residencias para ancianos y pensionistas. En esos centros se resuelven más o menos felizmente los problemas de sustentación y de asistencia sanitaria. Pero a veces se encuentran en esos centros casos lamentables de impiedad por abandono afectivo por parte de los familiares.

La piedad filial, según Santo Tomás, exige que los hijos sostengan a sus padres menesterosos, no sólo materialmente, sino también *afectivamente.* En la doctrina del Aquinate, la forma de perfección de toda virtud es la caridad cristiana, sin la cual las obras objetivamente buenas degeneran fácilmente en egoísmo, cuando no en formas sublimadas de explotación humana con apariencias de humanidad.

Otra cuestión delicada es la tendencia actual a sustituir los *deberes naturales* hacia los padres por los deberes *legales.* Muchos jurisperitos se preparan para realizar un cambio copernicano en materia de legislación familiar. Dada la

dificultad práctica de identificar a los padres genéticos y la posibilidad técnica de burlar su identificación mediante el recurso a las nuevas técnicas de reproducción humana, se habla ya de que la ley debería dispensar una protección preferente a la paternidad legal contra la paternidad genética. Con lo cual se invertiría también el sentido de la piedad filial, que tendría que aplicarse primordialmente a los hijos según la ley y no según la naturaleza. En la mayor parte de los proyectos de legalización de las nuevas técnicas de reproducción humana se pide que se proteja el anonimato de los padres genéticos en favor de los presuntos derechos de los padres contratados. Los hijos *secundum naturam* son incluso desheredados en favor de los hijos *secundum legem.* Los deberes de piedad habrían de interpretarse, en consecuencia, como *débitos legales* de hijos también legales, y no como débito de conciencia moral de hijos reales según la naturaleza.

Esta mentalidad jurídica es incompatible con la tesis sostenida por Santo Tomás en la q.101, sobre los deberes de piedad filial, que brotan de la naturaleza ontológica de la paternidad y no del capricho y la arbitrariedad de los juristas.

Los comentaristas del Aquinate han tomado como punto de referencia el a.3 de la q.101 para hablar sobre el tema del *patriotismo.* El autor legitima los auténticos sentimientos patrióticos como un deber de bien nacidos, pero sin dar pie para ningún tipo de fanatismo político. El concepto de *Estado* es más amplio que el concepto de *patria,* que, a su vez, está por encima del concepto de *príncipe* o persona que representa el poder unificado del pueblo. Por encima de todo está la justicia *legal* o general, que se refiere al *bien común* de todos los ciudadanos, la cual, para que sea vinculativa en conciencia, ha de ajustarse a la *ley natural.* Desde esta perspectiva resulta muy difícil de justificar, en la práctica, el internacionalismo utópico a costa del desarraigo violento de las personas de la atmósfera geográfica, cultural y espiritual que han respirado desde la infancia. Y lo mismo puede decirse del pseudopatriotismo que suele ocultarse con pretextos nacionalistas.

En todo esto Santo Tomás va a la raíz del deber moral, cual es el auténtico amor a la patria, pero dentro de los cauces racionales y afectivos marcados por la ley natural, la justicia legal y el ideal supremo del bien común. El bien común requiere, ante todo, respeto a la vida y a los sentimientos más nobles de los ciudadanos, la convivencia pacífica y el orden social en la libertad. Sólo entonces puede decirse con razón que la patria es como una segunda madre a la que hay que tributar respeto y proporcionar sustento y afecto.

Por analogía a lo que puede ser moralmente aceptable para defender a los padres genéticos, Santo Tomás admite en principio la legitimidad de la guerra defensiva y las milicias, pero como una opción libre y no forzada. Para el Aquinate, la libertad es condición indispensable para que una determinada forma de conducta, individual o social, sea considerada como realmente humana y responsable. La patria, el pueblo, el Estado o como se lo quiera llamar, a fin de cuentas es un *quoddam essendi principium* (q.101 a.3 ad 3) y no más. Podríamos decir que, según Santo Tomás, al patriotismo, como virtud moral aneja a la justicia, se oponen dos vicios. Uno por exceso, que es el *imperialismo,* y otro por defecto, que es el *nacionalismo.* De hecho, cuando tiene lugar alguno de esos extremos, la patria, más que una madre legítima, termina convirtiéndose en una madrastra tirana, absorbente y aborrecible.

2) *Obediencia, autonomía de la persona y desobediencia civil.* Hablar de la obediencia como de una virtud es algo que puede resultar difícil de comprender a muchos de nuestros contemporáneos, sobre todo occidentales. Obedecer fue siempre un problema. Santo Tomás fue consciente de ello y se planteó la cuestión de forma directa. ¿Es lícito que unos hombres obedezcan a otros? ¿Puede hablarse de la obediencia como de una virtud? ¿Debe obedecerse a ciegas a todo lo que está

mandado, incluso cuando el que manda es Dios mismo? ¿Hasta qué punto deben los cristianos obedecer a las autoridades civiles? La historia humana, por otra parte, está saturada de opresiones y de sumisiones tiránicas que se han pretendido legitimar desde instancias políticas y religiosas.

Según Santo Tomás, la obediencia es necesaria para la humana convivencia. Pero el mandar equivale a mover por la razón y la voluntad. El obedecer, por tanto, tiene que ser algo *razonable* y *libre* por parte de los súbditos virtuosos. Todo mandato ha de ser ejecutado por la *voluntad libre.* El autor explica cómo se ha de compaginar la virtud de la obediencia con la autonomía de la persona, tanto desde una perspectiva natural y social como religiosa. Un hombre no debe obedecer a otro hombre cuando éste impone sus mandatos por la fuerza, fuera del contexto de la justicia y atropellando la libertad razonable o intrometiéndose en la vida interior. La obediencia de hombre a hombre sólo es concebible en el ámbito de los *actos externos* y del bien común público.

Los problemas de la obediencia se plantean en la práctica en el *orden religioso* y en el *orden social o civil.* En el orden religioso existe el riesgo de intromisión en los actos internos bajo el pretexto de *dirección espiritual.* En la práctica pudiera darse el caso de que el director espiritual se arrogara el presunto derecho de *suplir* las decisiones libres del dirigido, por ejemplo, decidiendo todo lo que debería hacer o pensar el dirigido, al que se impone un programa de conducta que ha de ser aceptado y cumplido sin pretender saber otra cosa sobre el mismo que el hecho de *estar mandado.* Aun en el caso de que el interesado aceptara libremente esa sumisión absoluta de su vida interior a su director, éste no debería asumir tal responsabilidad. En el mejor de los casos, de acuerdo con lo que enseña la experiencia profesional, lo único que hace en tales casos es fomentar la *inmadurez espiritual* del dirigido, que se acostumbra a vivir espiritualmente en dependencia de otro, como un eterno niño que no sabe caminar por la vida por sí solo, necesitando siempre ser llevado de la mano por su padre. La madurez de la conciencia frente a Dios y a la vida queda así mediatizada por esa dependencia ciega del director espiritual, el cual, en lugar de ser un guía seguro, se convierte en un principio de frustración cuando se equivoca o no satisface las aspiraciones del dirigido. El objeto formal de la obediencia, según Santo Tomás, es *el mandato,* pero éste no puede ser aceptado de una manera ciega e irracional. Si esto es ya peligroso en el orden religioso, lo es más todavía en el orden civil y militar.

La tesis tomasiana expresada en los a.5 y 6 de la q.104 nos lleva a la cuestión actual de la *desobediencia civil.* En el ámbito de los principios, *ut in pluribus,* la obediencia a la legítima autoridad civil, incluso por parte de los cristianos, es un imperativo de la razón y de la humana convivencia. Pero la aplicación práctica de este principio tropieza con dificultades a medida que las autoridades constituidas se apartan del orden de la justicia. En esa medida ni los súbditos deben obedecer a las autoridades civiles en todo de una forma indiscriminada (q.104 a.5) ni los cristianos pueden escudarse en el orden de la gracia cristiana para dispensarse de obedecer al orden de la justicia natural (q.104 a.6). La desobediencia civil puede ser un deber de conciencia cuando las autoridades públicas invaden el ámbito de los actos internos manipulando la libertad personal de los súbditos o pervierten el orden natural de la justicia. Lo mismo cabe decir cuando las autoridades públicas impiden que los súbditos expresen razonablemente sus deberes de justicia hacia Dios. Actualmente, la cuestión de la desobediencia civil se plantea de forma aguda sobre todo cuando se trata del respeto a la dignidad de la vida humana y de la libertad religiosa.

3) *Vindicación y pena de muerte.* La virtud de la vindicación tiene lugar cuando se guarda la proporción justa en el castigo, teniendo en cuenta todas las

circunstancias. Así entendida, se evita la crueldad y la inhumanidad por una parte y la pusilanimidad por otra en la forma de aplicar la justicia punitiva (q.108 a.2 ad 3).

Santo Tomás considera que la *pena de muerte,* decretada por la legitima autoridad suprema, puede ser una forma de vindicación justa en algunos casos de extrema gravedad. El tema es estudiado por el autor en el Tratado sobre la Fe, al hablar de la herejía (cf. *Sum. Theol.* 2-2 q.10 a.3), en el de la caridad, en relación con los cismáticos (2-2 q.34 a.4), y en el de la justicia, como en su propio lugar, en el contexto del homicidio y, por tanto, del derecho humano a la vida (2-2 q.64 a.1-8). Ahora, en la q.108 a.3, se reafirma explícitamente en la tesis sostenida en la q.64. A fin de cuentas la vindicación es una virtud periférica de la justicia.

Piensa el autor que con la pena de muerte contra ciertos malhechores se pueden erradicar grandes males y promocionar grandes bienes. La pena de muerte sería aplicable sólo como pena *medicinal* contra delincuentes altamente dañinos para la sociedad. Sin olvidar el presunto efecto *disuasivo* que produciría tamaño castigo (cf. q.108 a.3 ad 1, 2 y 3).

El autor no aduce aquí ningún caso particular en el que se pudiera ver la aceptabilidad de esas razones en favor de la pena capital como posible forma de vindicación justa. Actualmente resulta muy difícil demostrar su validez. La experiencia demuestra, al menos en las sociedades más avanzadas, que con la pena de muerte no sólo no aumentan los bienes, sino que ni siquiera se alcanza a corregir los males que se trata de atajar. Por lo mismo, no tiene sentido real decir que se trata de una pena medicinal. No cura al delincuente, que es destruido, y los daños causados suelen ser irreparables. La víctima mortal de un atentado terrorista, por ejemplo, no vuelve a la vida porque la justicia se la quite al asesino. Lo más que puede conseguirse es satisfacer los sentimientos vengativos de los familiares, lo que nos llevaría a hacer una serie de consideraciones morales poco favorables para la pena de muerte. También hay muchas dudas sobre el presunto efecto disuasivo de la pena capital. El crimen suele estar organizado al margen de que exista o no la pena de muerte, y cuando ésta es aplicada, la organización del crimen suele idealizar a la víctima, que es considerada como mártir de alguna causa. Así las cosas, más que disuadir lo que se consigue es *enardecer* a otros para tomar venganza del castigo.

La razón decisiva por la que Santo Tomás admitió teóricamente la presunta legitimidad de la pena de muerte está indicada en la q.64, especialmente en los a.1 y 6. El ambiente de la época y la influencia de Aristóteles contribuyeron de forma decisiva al forjamiento de la propia opinión del Aquinate. Opinión que será convertida después en casi un dogma moral por los comentaristas. El tema es muy delicado y ya expresé mi propia opinión al respecto. Véanse las notas *a* y *e,* donde se ofrece al lector la pauta para leer esta q.108 con sentido crítico en el contexto general del Tratado de la Justicia en su aspecto vindicativo.

4) *La mentira y el secreto profesional.* El hombre debe ser socialmente *veraz.* Esto significa que debe ser coherente con lo que dice por relación a lo que sabe. La honestidad de la conciencia exige que los hombres se digan entre sí la verdad. A esa virtud de manifestar lo que sabemos se opone la *mentira* formal, que tiene lugar cuando deliberadamente decimos algo falso con intención de engañar. En el orden de los principios, Santo Tomás lo mismo afirma la exigencia moral de la verdad que condena su contrario principal, que es la mentira. En la vida práctica, sin embargo, a veces se tiene la impresión de que, para salir airosos en determinadas circunstancias, no hay más remedio que mentir.

Para salir de ese aparente callejón sin salida, Santo Tomás introduce la distinción entre la mentira *material* y la *formal,* y reconoce que pueden darse

situaciones en la vida en las que no habrá más remedio que tolerar moralmente ciertas formas de mentir en el contexto de las debilidades humanas, habida cuenta de la eventual satisfacción y utilidad que ello pudiera reportar. En cualquier caso, habrá que mantenerse en el ámbito de la prudencia y no invadir jamás el terreno de la caridad (q.110 a.4).

En estrecha relación con la veracidad, con el decir o callar la verdad que conocemos y la posible incursión en el campo franco de la mentira, está la cuestión del *secreto profesional.*

El secreto suele definirse en general como el compromiso de no manifestar a nadie lo que se conoce por vía confidencial. A veces es la misma naturaleza de las cosas la que desaconseja la revelación de esos conocimientos, lo que da lugar a lo que se llama *secreto natural.* Tal ocurre cuando se trata, por ejemplo, de asuntos tan íntimos como los sentimientos y afectos personales. Otras veces media una *promesa* formal de no dar a conocer lo que nos ha sido confiado. Es el llamado *secreto prometido.* Se habla también de *secreto confiado,* que tiene lugar cuando se nos comunica algo confidencialmente con el acuerdo implícito o explícito de no divulgarlo.

El secreto confiado admite diversos grados de confidenciación. A veces se trata de una *simple confidencia.* Es el caso corriente de aquellas personas que necesitan desahogarse con alguien para recibir ánimos en momentos de perplejidad o inseguridad interior. Otras veces esa confidencia supone alguna relación de *amistad* en virtud de la cual una persona se confidencia con otra con el fin de obtener algún consejo útil.

Para la vida social tiene más importancia todavía el llamado *secreto profesional.* En este caso, la persona con la que nos confidenciamos es un *experto* del que esperamos algún consejo *cualificado.* En la sociedad actual desempeñan un papel importante los secretos médicos, militares, bancarios, jurídicos e informativos. El secreto *sacramental,* específico del confesor, reviste tales características que bien pudiera considerarse como un «supersecreto».

En el cumplimiento fiel de los diversos tipos de secretos está en juego siempre el respeto a la dignidad de la persona humana y la salvaguardia del bien común. Por la misma razón, todo secreto tiene sus *límites,* que están demarcados por las exigencias del bien común, al que habrá que sacrificar ciertos bienes particulares, así como por los posibles daños que de la guarda del secreto pudieran derivarse contra terceros, sobre todo si son inocentes. Ese equilibrio entre el deber de decir la verdad, el bien común y la dignidad de la persona humana queda garantizado, según Santo Tomás, por la virtud cardinal de *Imprudencia* (2-2 q.47-56), que ha de presidir toda forma de comportamiento socialmente justo.

5) *Veracidad, verdad y objetividad informativa.* La lectura de las q. 109-110 nos lleva de la mano a la gran cuestión social de la *objetividad informativa.* Existe una opinión, bastante generalizada entre los profesionales de los medios informativos, según la cual la objetividad informativa en los *mass-media* es prácticamente imposible. Las noticias se obtienen y se transmiten en tales condiciones que no pueden darse los requisitos de la objetividad. A esto se añade que aquello de lo que se informa ha de ser necesariamente *subjetivizado* por el propio informador. Contra esta opinión, que podría servir para disculpar a los profesionales de la información de todo sentido de responsabilidad ante el público, está la tesis común de la mayoría de los códigos deontológicos de la información, en los que se proclama como ideal supremo y meta de todo buen informador el decir la verdad con el mayor grado de objetividad posible. Para ello se le pide que evite la manipulación, verifique las fuentes y corrija de buen grado los errores. La misma libertad de expresión, la mediación del

Ombudsman y la condena de todo tipo de soborno se contempla como garantía de objetividad.

La respuesta teórica a este reto de la objetividad informativa no ofrece dificultad mayor en el pensamiento de Santo Tomás. El Aquinate distingue entre *verdad objetiva* o *científica,* a la que se opone la *falsedad* (cf. *Sum. Theol.* 1 q.16-17), y la *veracidad* o *verdad subjetiva,* a la que se opone la *mentira* (2-2 q. 109-113).

Científicamente hablando, la posibilidad de la verdad objetiva es un postulado capital del pensamiento tomasiano, tanto a nivel de ciencias particulares y empíricas como en el área de la alta reflexión metafísica. En Santo Tomás, esa posibilidad radical por parte del entendimiento humano no se discute. Se presupone y se explica después. En esa explicación descriptiva es donde aparecen los obstáculos objetivos y subjetivos, que impiden en la práctica alcanzar las cuotas deseables de objetividad.

Supuesta esa actitud honesta de búsqueda de la verdad objetiva, Santo Tomás reconoce una importancia capital a la *veracidad* o verdad subjetiva, de la cual no puede dispensarse nadie.

Aplicando estos principios al campo de la información, cabe hacer las consideraciones siguientes. Un mínimo de objetividad informativa es siempre posible, y el informador está obligado en conciencia a buscarla. Si, dadas las circunstancias, ese mínimo de objetividad resultara inalcanzable, desaparecería la obligación misma de informar, ya que nadie puede informar de lo que no sabe. Lo contrario equivaldría a una falta de respeto al derecho del destinatario de la información a conocer la verdad. Al ideal de objetividad no se puede renunciar jamás, y es esa actitud fundamental la que cohonesta moralmente los posibles errores y equivocaciones materiales, dando paso así a la *veracidad,* que nos libera de la mentira formal, tal como es definida por Santo Tomás.

La honestidad moral del informador se salva, pues, en esa actitud fundamental de búsqueda de la verdad objetiva y en la comunicación *veraz* de la misma, diciendo al público la verdad sinceramente tal y como la conoce y dispuesto a rectificar tan pronto se descubra el error. Que se pueda decir, en el peor de los casos, que el informador se ha equivocado o que no conoce toda la realidad de la que informa, pero no que es un mentiroso. La mayor parte de las acusaciones contra los medios informativos se reducen a una sola: los *media* son el mentidero universal institucionalizado y pagado. Algo socialmente indignante e incompatible con la doctrina tomasiana sobre la verdad objetiva y la verdad subjetiva o veracidad como virtud social, requerida de alguna forma por la justicia.

6) *Valoración tomasiana del Decálogo.* En la q.122 y última del tratado, el autor cierra el gran capítulo de la justicia destacando la estrecha relación existente entre ésta y los preceptos del Decálogo mosaico. Muchos han sido los tratadistas de teología moral que han seguido el esquema del Decálogo en la exposición de la moral cristiana. Santo Tomás, por el contrario, adoptó el esquema mental aristotélico de las virtudes. Para comprender mejor esta iniciativa metodológica conviene tener en cuenta las observaciones que el Aquinate hace sobre el importante pero limitado contenido de los preceptos mosaicos, insuficientes a todas luces para cubrir todo el espectro de la conducta humana, tanto privada como pública.

Según Santo Tomás, el Decálogo es algo así como una *constitución* o ley fundamental, dada al pueblo judío, en la que se expresan las primeras y más fundamentales obligaciones concernientes a todos los hombres.

El Decálogo se inscribe en el campo de la estricta justicia, pero no agota sus exigencias tal como está formulado. Virtudes sociales como la gratitud, la veracidad, la afabilidad y la liberalidad, de las que habla Santo Tomás, no aparecen

en el Decálogo por tratarse de formas de conducta que son postuladas más como débito moral que como débito legal. De ahí que el Decálogo no prohíba, por ejemplo, la ingratitud, la mentira, la hipocresía, la prodigalidad ni la avaricia. Defectos morales todos ellos con implicaciones de injusticia, a los que el Aquinate dispensa gran importancia social. El Decálogo se limita a los actos más comunes y obligados de la justicia. Los tres primeros preceptos se refieren a la religión, considerada como la parte más importante de la justicia. A la religión sigue en importancia la piedad filial, mientras que los seis restantes se refieren a la justicia propiamente dicha, que nos mueve a dar a todos lo que les es debido.

Los preceptos del Decálogo, en opinión de Santo Tomás, significan literalmente lo que expresan. En el primero y segundo se prohíbe la *idolatría* y el *perjurio.* En el tercero se prescribe el *reposo sabático.* El cuarto prescribe literalmente el *honor al padre y a la madre,* y nada más que el honor. No impone todos los deberes de piedad ni hace referencia a los deberes para con los parientes y la patria. Prescinde incluso de los deberes naturales de los padres para con los hijos, así como del socorro que han de prestar los hijos a sus padres. El quinto precepto prohíbe el *homicidio* como la mayor injuria que se puede cometer contra el prójimo, pero no condena el suicidio. El sexto condena el *adulterio de la mujer casada*, por cuanto impide identificar la paternidad de la prole y significa apropiarse uno de lo ajeno abusando de la mujer de otro. Tampoco se prohíbe la simple fornicación, por considerar que ambas partes se entregan libremente. No todo el mundo llega a comprender que uno no pueda disponer libremente del propio cuerpo. En el séptimo se prohíbe el *robo* y nada más. Otras injusticias similares al robo, como el no pagar el justo salario, el engaño en los contratos, la usura y otras injusticias por el estilo, son adiciones posteriores al Decálogo mismo. El octavo prohíbe el *testimonio falso* proferido en la celebración de los juicios. Es considerado como la mayor injuria cometida de palabra. El noveno prohíbe la *concupiscencia de la mujer ajena,* pero más por lo que significa como forma de robar que como adulterio. De ahí el que este precepto y el décimo fueran considerados como uno solo por el *Talmud.* San Agustín, influido por la versión de los Setenta, antepuso la concupiscencia de la mujer a la concupiscencia de los otros bienes ajenos. Postura que siguieron después muchos teólogos, que ven prohibida la concupiscencia de la carne en el octavo y la de los ojos en el décimo. Este último condena literalmente el *deseo de la hacienda ajena.*

Así quedaron fijados históricamente los deberes fundamentales de la justicia social, pero de forma muy limitada y pragmática, según las condiciones de vida y psicología del pueblo de Israel. De la redacción quedaron excluidos obligaciones y deberes de derecho natural y divino. Piénsese, por ejemplo, en los grandes principios morales específicos del Nuevo Testamento. Se comprende ahora que Santo Tomás, en vez de exponer la teología moral cristiana siguiendo el estrecho y rudimentario esquema mosaico del Decálogo, optara por el más amplio y complexivo esquema filosófico aristotélico.

BIBLIOGRAFÍA

BERNARD, R., *Les vertus sociales: Somme Théologique,* ed. de la Revue des Jeunes (París 1932).

BLÁZQUEZ, N., *La pena de muerte. Lectura crítica del pensamiento de Santo Tomás:* Moralia, vol.VII (1985/1) 107-128.

CENTI, T. S., *Le altre virtù riducibili alla giustizia:* La Somma Teologica, vol.XIX (Salani 1967).

D'AGOSTINO, F., *Presupposti di una reinterpretazione della dottrina tomista dell'equità:* Atti del Congresso Internazionale, vol.5 p.450-455 (Nápoles 1974).

DEL VECCHIO, G., *La verità nella morale e nel diritto* (Roma 1954).

FUENTES MENDOZA, A., *El uso de las riquezas según Santo Tomás:* Scripta Theologica 10 (1978) 1139-1160.

GARDEIL, A., *Dons du S. Esprit,* en *Dictionnaire de Théologie Catholique,* t.4 col.1746-1747.

GAY, A., *L'honneur, sa place dans la morale* (Friburgo 1913).

GERLAUD, M. J., *Le virtù sociali:* Iniziazione Teologica, III, p.752-782 (Brescia 1955).

GODEFROY, L., *Mensonge,* en *Dictionnaire de Théologie Catholique,* t.10A col.161-162.

GOFFI, T., *Obbedienza e autonomia personale* (Milán 1965).

GUZZETTI, G. M., *L'uomo e i beni* (Turín 1956).

HAIN, X., *The virtue of gratitude according to St. Thomas Aquinas* (Roma 1953).

HUGON, E., *De épikeia et aequitate:* Angelicum 5 (1928) 359-367.

KOPP, R., *Vaterland und Vaterlandsliebe nach der chrislichen Moral mit besonderer Berücksichtigung des hl. Thomas von Aquin* (Lucerna, Raber 1915).

LEDRUS, M., *De mendacio* (Roma 1945).

LUMBRERAS, P., *Tratado de las virtudes sociales: Suma de Teología* vol.IX (BAC, Madrid 1955).

— *El decálogo según Santo Tomás:* Revista Española de Teología 4 (1944) 391-428.

— *La obediencia* (Madrid 1957).

MICHEL, A., *Le culte de la patrie d'après St. Thomas d'Aquin:* Revue prat. d'Apologétique 25 (1917) 257-269.

NARCISO, E., *Autoritarismo e dissenso nel pensiero di S. Tomasso d'Aquino:* Atti del Congresso Internazionale, vol.8 p.160-169 (Nápoles 1974).

O'BRIEN, T. C, *Virtues of justice in the Human Community: Summa Theologiae,* vol.41 (Blackfriars 1972).

PASCIAK, G. B., *De oboedientia religiosa secundum S. Thomam et thomistas* (Roma 1945).

PÈGGUES, TH., *Commentaire français littéral de la Somme Théologique,* t.XII p.464-776 (París 1918).

PELÁEZ, A., *El patriotismo y la moral según Santo Tomás:* Cienc. Tom. 28 (1923) 171-185.

— *Teoría del honor en la moral tomista:* Cienc. Tom. 31 (1925) 5-25.

PINTO DE OLIVEIRA, C.-J., *Les vertus sociales (Introduction et notes) en Thomas d'Aquin: Somme Théologique* III p.635-728 (París 1985).

REGAN, R. J., *Aquinas on political obedience and disobedience:* Thought 56 (1981) 77-88.

ROBLEDA, O., *La «aequitas» en Aristóteles, Cicerón, S. Tomás y Suárez:* Miscellanea Comillas, 1951, p.239-279.

SERTILLANGES, A. D., *La Philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin* (París 1922) p.284-335.

TONNEAU, J., *Prodigalité:* DTC t.13 col.670-675.

CUESTIÓN 101

La piedad [a]

Ahora, después de la religión, vamos a tratar de la piedad (cf. q.81, introd.). Al estudiarla, daremos a conocer los vicios que se le oponen [b].

Sobre el tema de la piedad planteamos cuatro problemas:

1. ¿A quiénes se extiende la piedad?—2. ¿Qué es lo que por la piedad se adjudica a determinadas personas?—3. La piedad ¿es virtud especial?—4. Con la excusa de la religión, ¿se han de omitir los deberes de piedad?

ARTÍCULO 1

¿Se refiere la piedad únicamente a una clase determinada de personas?

In I Tim. 4 lect.2

Objeciones por las que parece que la piedad no se refiere únicamente a una clase determinada de personas.

1. Dice San Agustín, en el libro X *De Civ. Dei*[1], que *piedad*—«eusebeia» la llaman los griegos— *suele significar, hablando con propiedad, culto de Dios.* Pero, cuando hablamos de culto de Dios, no nos referimos al debido a los hombres, sino solamente a Dios. Por lo tanto, la piedad no se refiere a una determinada clase de hombres.

2. Más aún: dice San Gregorio en el libro I *Moral.*[2]: *La piedad ofrece en su día un banquete porque llena con obras de misericordia lo íntimo del corazón.* Pero las obras de misericordia se han de practicar con todos, como nos consta por las palabras de San Agustín en el libro I *De Doctr. Christ.*[3]. Luego la piedad no se extiende concretamente a una clase especial de personas.

3. Todavía más: hay en la vida humana muchos otros vínculos además de los de sangre y ciudadanía, según consta por lo que enseña el Filósofo en el VIII *Ethic.*[4], y sobre cualquiera de ellos se funda cierta clase de amistad, que, según parece, no es otra cosa que la misma virtud de la piedad, conforme dice la *Glossa*[5] sobre estas palabras de 2 Tim 3,5: *que tienen sin duda apariencia de piedad.* Luego la piedad no se extiende únicamente a los consanguíneos y conciudadanos.

En cambio está lo que dice Tulio en su *Rhetorica*[6]: *La piedad es la virtud por la que uno cumple sus obligaciones con sus consanguíneos y con cuantos aman a su patria, y procura honrarlos lo mejor que puede.*

Solución. *Hay que decir:* De dos maneras se hace un hombre deudor de los demás: según la diversa excelencia de los mismos y según los diversos beneficios que de ellos ha recibido. En uno y otro supuesto, Dios ocupa el primer lugar, no tan sólo por ser excelentísimo, sino también por ser el primer principio de nuestra existencia y gobierno. Aunque de modo secundario, nuestros padres, de quienes nacimos, y la patria, en que nos criamos, son principio de nuestro ser y gobierno. Y, por tanto, después de Dios, a los padres y a la patria es a quienes más debemos. De ahí que como pertenece a la religión dar culto a Dios, así, en un grado inferior, pertenece a la piedad darlo a los padres y a la patria. Mas en el culto de los padres se incluye el de todos los consanguíneos, pues se los llama así precisamente porque proceden de los mismos padres, como consta por las palabras del Filósofo en el VIII *Ethic.*[7]. Y en el culto de la patria va implícito el de los conciudadanos y el de todos los amigos de la patria. Por lo tanto,

1. C.1: ML 41,279. 2. C.32: ML 75,547. 3. C.30: ML 34,31. 4. C.11.12 (BK 1161a10; b11): S. TH., lect.9-11. 5. *Interl.* 4,126r; *Glossa ordin.* 4,126 B; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,375. 6. L2 c.53: DD 1,165. 7. C.12 n.3 (BK 1161b29): S. TH, lect.12.

---

a. El término *piedad* no debe entenderse aquí en su significación popular de compasión, misericordia, clemencia o asistencia a los necesitados, sino en el sentido clásico de virtud moral por la que se tributa el debido respeto a los padres, a los familiares y a las legítimas autoridades patrias.

b. Véase *supra* el prólogo general de la 2-2 de la *Suma* y la introducción particular de la q.81.

a éstos principalmente se extiende la virtud de la piedad [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En lo mayor está incluido lo menor. Por lo tanto, el culto debido a Dios incluye, como algo particular, el que se debe a los padres. De ahí lo que leemos en Mal 1,6: *Si yo soy padre, ¿dónde está mi honor?* Según esto, el sustantivo *piedad* se refiere también al culto divino.

2. *A la segunda hay que decir:* Que, como escribe San Agustín en el libro X *De Civ. Dei* [8], *a las obras de misericordia se les da a menudo en el lenguaje vulgar el nombre de piedad. Y esto sucede, creo yo, porque estas obras son las que principalmente Dios nos manda, y atestigua que le agradan más aún que los sacrificios. Partiendo de esta costumbre en el hablar, incluso a Dios se le llamó piadoso* [d].

3. *A la tercera hay que decir:* Que la comunicación entre consanguíneos y conciudadanos tiene que ver más que las otras con los principios de nuestro ser. Por eso se le da con más razón el nombre de piedad.

ARTÍCULO 2

¿Debe preocuparse la piedad del sustento de los padres? [e]

In II Cor. 12 lect.2; *Ethic.* 9 lect.2; *De duob. praec.* de IV praec.

Objeciones por las que parece que la piedad no tiene por qué preocuparse del sustento de los padres:

1. A la piedad parece referirse aquel precepto del decálogo: *Honra a tu padre y a tu madre* (Ex 20,12). Pero en él no se manda cosa alguna sino el que se les honre. Luego no pertenece a la piedad el ocuparse del sustento de los padres.

2. Más aún: para aquellos debe el hombre ahorrar para quienes tiene obligación de sustentar. Pero, según dice el Apóstol (2 Cor 12,14), *No son los hijos los que deben ahorrar para sus padres.* Luego no están obligados por piedad a sustentarlos.

3. Todavía más: la piedad no se limita a los padres, sino que se extiende también a los demás consanguíneos, como antes se dijo (a.1). Pero no está uno obligado a sustentar a todos los consanguíneos y conciudadanos. Luego tampoco a sus padres.

En cambio está el hecho de que el Señor refuta a los fariseos (Mt 15,3ss) porque descargaban a los hijos de la obligación de sustentar a los padres.

Solución. *Hay que decir:* De dos modos se les debe algo a los padres: por razón de su paternidad y en casos particulares. Por su paternidad, se debe al padre lo que en cuanto tal le corresponde. Porque el padre es superior y principio en cierto modo del hijo, le debe éste respeto y atenciones. En casos particulares se les debe dar algo a los padres, porque tienen derecho a ello en situaciones difíciles. Por ejemplo, si están enfermos, se les debe visitar y cuidar de ellos; si son pobres, se debe proveer a su sustento; y así en otras cosas por el estilo que supone ese conjunto de atenciones que se les deben prestar. Es por lo que dice Tulio [9] que la piedad tiene atenciones y da culto. Entiéndase, eso sí, que, al decir *atenciones,* se refiere a toda clase de cuidados; y con la palabra *culto,* al honor o reverencia; porque, como dice San Agustín en el libro X *De Civ. Dei* [10], *se dice que damos culto a los hombres a los que frecuentemente recordamos, honramos o socorremos* [f].

8. C.1: ML 41,279. 9. *Rhet.* 1.2 c.53: DD 1,165. 10. C.1: ML 41,278.

c. En sentido *propio,* el concepto de *piedad* se aplica a las relaciones con los padres genéricos, con los consanguíneos y con la patria. En sentido *amplio,* se extiende también a los amigos personales, a los pueblos amigos y a todos los hombres de buena voluntad.

d. El autor conocía el matiz *piadoso* que el término piedad había recibido de la tradición, pero se mantiene en su punto de vista filosófico sobre el mismo en la línea de Aristóteles y Cicerón. Trátase de una virtud social específica bajo la razón de *principio* humanístico analógicamente aplicado a las relaciones sociales indicadas en el cuerpo del artículo.

e. El título que los editores tradicionales dieron a este artículo está inspirado en el inicio de las dificultades *(Videtur quod pietas non exhibeat parentibus sustentationem).* Título que no corresponde exactamente a la intención de Santo Tomás reflejada en la introducción a toda la q.101 *(Quid per pietatem aliquibus exhibeatur).* El autor ha restringido en el inicio de este a.2 el sentido de la pregunta, pero no el sentido de la respuesta dada en el cuerpo, que se mantiene en el sentido más amplio sugerido en la introducción general a toda la cuestión.

f. Las atenciones aquí enumeradas para con los padres, como exigencia moral de la virtud de la piedad, pertenecen al ámbito de la ley natural (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.94). Así se comprende que, de una u otra forma, aparezcan proclamadas en los códigos de derecho humanos más civilizados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en lo de honrar va incluido todo el conjunto de ayudas que se les deben prestar, conforme a la interpretación que da el Señor (Mt 15,3). Y la razón de esto es que el socorro al padre, como a superior, es un deber.

2. *A la segunda hay que decir:* Porque lo fundamental en el padre es ser principio, y en el hijo, el proceder de tal principio; corresponde de suyo al padre el cuidar de sus hijos, y, por tanto, no sólo temporalmente deberá prestarles ayuda, sino a todo lo largo de su vida, y a esto se refiere lo de «atesorar». Pero el que el hijo dé de lo suyo a su padre es algo accidental, que obedece a una necesidad que sobreviene y en la que está obligado a socorrerlo, aunque no a atesorar, como si la cosa fuese para largo: porque lo natural no es que los padres sean los sucesores de los hijos, sino los hijos los sucesores de los padres.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el culto y atenciones, como dice Tulio [11], se deben a todos *los consanguíneos y a cuantos aman a nuestra patria;* pero no a todos por igual, sino que se deben principalmente a los padres, y a los demás según las propias posibilidades y la dignidad de las personas [g].

ARTÍCULO 3

¿Es la piedad una virtud especial distinta de las demás?

Objeciones por las que parece que la piedad no es virtud especial distinta de las demás.

1. Porque el dar muestras a ciertas personas de acatamiento y respeto es algo que procede del amor. Pero esto mismo pertenece a la piedad. Por tanto, la piedad no es virtud distinta de la caridad.

2. Más aún: el dar culto a Dios es propio de la religión. Pero también la piedad da culto a Dios, como dice San Agustín en el libro X *De Civ. Dei* [12]. Luego la piedad no se distingue de la religión.

3. Todavía más: la piedad que honra y sirve a la patria parece identificarse con la justicia legal, cuyo objeto es el bien común. Pero la justicia legal es virtud general, como consta por lo que dice el Filósofo en el V *Ethic.* [13]. Luego la piedad no es virtud especial.

En cambio está el que Tulio [14] la menciona como parte de la justicia.

Solución. *Hay que decir:* Que una virtud es especial por el hecho de considerar un objeto según una razón especial. Y que, como a la razón de justicia pertenece el dar a otro lo que le es debido, donde aparece una razón especial de deuda hacia una persona, allí hay una virtud especial. Ahora bien: se le debe algo, por un motivo especial, a una persona por su calidad de principio connatural que genera nuestro ser y lo gobierna. Y a este principio se refiere la piedad cuando honra y sirve a los padres, a la patria y a cuantos a ellos se ordenan. Por tanto, la piedad es virtud especial [h].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como la religión es una protestación de fe, esperanza y caridad, virtudes por las que primordialmente el hombre se ordena a Dios, así también la piedad es cierto testimonio de la caridad con que uno ama a sus padres y a su patria.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios es principio de nuestro ser y gobierno de un modo mucho más excelente que nuestros padres y nuestra patria. Por eso son distintas virtudes la religión, que da culto a Dios, y la piedad, que lo da a nuestros padres y patria. Pero las propiedades de las criaturas, por vía de supereminencia y causalidad, se atribuyen a Dios, como dice Dionisio en el libro *De Div. Nom.* [15]. De ahí también que

11. *Rhet.* l.2 c.53: DD 1,165. 12. C.1: ML 41,279. 13. C.1 n.15.19 (BK 1129b29; 1130a9): S. TH., lect.2.3. 14. *Rhet.* l.2 c.53: DD 1,165. 15. C.1 §5: MG 3,593: S. TH., lect.3.

---

g. Es obvio que el autor se refiere aquí a los padres (padre y madre) *genéticos* y no meramente legales. Menos aún a los padres *subrogados* o de «alquiler», en el sentido moderno de estas palabras y en el contexto de las modernas técnicas de fecundación artificial.

h. El autor resuelve en este artículo algunas dudas que podrían surgir de la afinidad de la virtud de la piedad con el uso que a veces se hace de ese vocablo para significar el amor y la caridad para con los padres, el culto a Dios, el patriotismo y la justicia legal. Los comentaristas de Santo Tomás se han inspirado en este artículo para tratar con gran interés el tema de los *sentimientos patrióticos.*

al culto de Dios se le llame piedad por antonomasia, como se le llama igualmente por antonomasia Padre nuestro.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la piedad se extiende a la patria en cuanto que es en cierto modo principio de nuestra existencia, mientras que la justicia legal tiene por objeto el bien de la misma en su razón de bien común. Por tanto, la justicia legal tiene más motivos que la piedad para que se la considere virtud genera [i].

ARTÍCULO 4

¿Se han de omitir los deberes de piedad con los padres por motivos de religión? [j]

Objeciones por las que parece que por motivos de religión han de omitirse los deberes de piedad para con los padres.

1. Dice el Señor (Lc 14,26): *Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, hermanos, hijos, hermanas, y aun a su propia vida, no puede ser mi discípulo.* De ahí que, en alabanza de Santiago y Juan (Mt 4,2), se dice que *dejadas las redes y a su padre, siguieron a Cristo.* Y en alabanza de los levitas leemos en Dt: *El que dijo a su padre y a su madre: No os conozco; y a sus hermanos: No sé quiénes sois, y desconoció a sus hijos, éste guardó tu palabra.* Pero, no queriendo saber nada de los padres y demás consanguíneos y, más aún, odiándolos, se abandonan necesariamente los deberes de piedad. Por tanto, por motivos de religión han de abandonarse los deberes de piedad.

2. Más aún: en Mt 8,21-22 y en Lc 9,59-60 se nos dice que el Señor, a quien le suplicaba: *Déjame antes ir a enterrar a mi padre,* le respondió: *Deja que los muertos entierren a los muertos; tú ve y anuncia el reino de Dios.* Esto último pertenece a la religión; mientras que el enterrar a su padre es un deber de piedad. Luego el deber de piedad ha de omitirse por motivos de religión.

3. Por otra parte, a Dios se le llama por antonomasia Padre nuestro. Pero, así como con la práctica de los deberes de piedad honramos a nuestros padres, con la de los deberes religiosos honramos a Dios. Por tanto, los deberes de piedad han de preterirse ante los de religión.

4. Todavía más: los religiosos están obligados, por voto que no puede quebrantarse lícitamente, a cumplir las observancias de su religión. Pero éstas les impiden socorrer a sus padres, bien por razón de la pobreza, pues no tienen nada propio, bien por razón de la obediencia, pues no les es lícito salir del claustro sin permiso de sus superiores. Luego por motivos de religión han de omitirse los deberes de piedad para con los padres.

En cambio está el que el Señor (Mt 15,3ss) refuta a los fariseos, que enseñaban, con motivo de la religión, a desentenderse de la obligación de honrar a nuestros padres [k].

Solución. *Hay que decir:* La religión y la piedad son dos virtudes. Pero ninguna virtud contraría o se opone a otra virtud: porque, como dice el Filósofo en el libro *De Praedicamentis* [16], el bien no es contrario al bien. Por lo que es imposible que la piedad y la religión se impidan mutuamente, de forma que una excluya los actos de la otra. Pues los actos de cualquier virtud, como consta por lo antedicho (1-2 q.18 a.3), tienen como límites las debidas cir-

16. C.8 n.22 (BK 13b36).

---

i. Véanse *supra* los artículos 5 y 6 de la q.58, sobre la justicia. El concepto de *patria,* según Santo Tomás, es más restringido que el de *Estado,* y debe interpretarse en sentido analógico. El vocablo *patria* procede del latino *pater* (padre), por relación al cual el autor infiere una analogía de proporcionalidad cuando dice que la piedad se extiende a la patria en cuanto que ésta es para nosotros, de *alguna manera,* principio de nuestra existencia *(Quoddam essendi principium).*

j. El autor plantea aquí abiertamente el dilema entre los deberes naturales postulados por la piedad, tal como ha quedado definida en los artículos precedentes, y las exigencias de los llamados «consejos evangélicos», en función de los cuales se estructura canónicamente la vida religiosa. El Aquinate vivió el problema profundamente. Sus padres y hermanos se opusieron en un principio a que abrazara la vida religiosa en la recién fundada Orden del español y burgalés Santo Domingo de Guzmán. La oposición familiar llegó hasta el extremo de retenerle secuestrado en casa desde mayo de 1244 hasta finales de 1245. La vivencia personal del autor de la problemática planteada se refleja en el cuidado que ha puesto en el desarrollo del artículo, desvaneciendo de forma sistemática cualquier actitud de perplejidad en el cumplimiento de los deberes que impone el estado religioso y los derivados de la piedad para con los padres.

k. Cf. el comentario del autor a este pasaje evangélico en *In Mt.* c.15. También el c.8 v.22.23.

cunstancias: si traspasan éstos no son ya actos de virtud, sino viciosos. Según esto, lo propio de la virtud es mostrarse servicial y respetuoso con los padres del debido modo. Por supuesto que el debido modo no consiste en que el hombre ponga más empeño en honrar a su padre que en honrar a Dios, sino que, como dice San Ambrosio [17], *Super Lc.* 12,52, *la piedad de la religión divina se antepone a los lazos de familia.* Por tanto, si el cuidado de los padres nos aparta del culto de Dios, ya no sería acto de piedad el insistir en el cuidado de los padres contrariando a Dios. De ahí las palabras de San Jerónimo en su *carta Ad Heliodorum* [18]: *Pasa, pisando por encima de tu padre, pasa por encima de tu madre, vuela hacia la bandera de la cruz. Es el ápice de la piedad el haber sido cruel en este asunto.* Por consiguiente, en tal caso han de omitirse los deberes de piedad para con los padres para dedicarse al culto divino de la religión. Pero si el honrar debidamente a los padres no nos arranca del culto debido a Dios, será en ese caso un acto de piedad. No será, pues, necesario abandonar la piedad por causa de la religión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Gregorio [19], al exponer esas palabras del Señor, dice que *debemos odiar a nuestros padres y huir de ellos, no reconociendo como tales a quienes tenemos que soportar como adversarios en los caminos de Dios.* Porque si nuestros padres nos incitan a pecar y nos apartan del culto divino, debemos, en cuanto a esto, abandonarlos y sentir aversión hacia ellos. Y en este sentido se dice que los levitas trataron como a desconocidos a sus consanguíneos al no perdonarlos por idólatras, conforme al mandato del Señor, como leemos en Ex 32,26ss. También Santiago y Juan son alabados por seguir al Señor, habiendo abandonado a su padre, no porque su padre tratase de llevarlos por malos caminos, sino porque pensaban que él podía arreglarse aun cuando ellos siguiesen a Cristo.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el Señor le prohibió a aquel discípulo ir a enterrar a su padre, porque, como dice el Crisóstomo [20], *mediante esta prohibición quiso librarlo de muchos males, tales como llantos, tristezas y demás preocupaciones que de ahí se derivan. Ya que, después de la sepultura, era necesario examinar el testamento, repartir la herencia, etc. Y, sobre todo, porque había otros que podían cumplir este deber de darle sepultura.*

O, como dice San Cirilo comentando a San Lucas [21]: *aquel discípulo no pidió enterrar a su padre ya muerto, sino cuidar de él durante su vejez y encargarse de su sepultura. Lo cual no le permitió el Señor porque había otros entre sus parientes que podían cuidar de él.*

3. *A la tercera hay que decir:* Estos mismos servicios que prestamos por piedad a nuestros padres los referimos a Dios, como también otras obras de misericordia que practicamos con cualquiera de nuestros prójimos parecen hechas a Dios, según aquella frase del Señor (Mt 25,40): *Lo que hicisteis al más pequeño de los míos, a mí me lo hicisteis.* Por tanto, si nuestros padres según la carne necesitan de nuestros servicios, de tal suerte que sin ellos no pueden vivir y no nos inducen a hacer nada contra Dios, no debemos abandonarlos por causa de la religión. Pero si no podemos sin pecado dedicarnos a cuidar de ellos, o también si pueden sustentarse sin nuestros servicios, es lícito omitir tales cuidados para entregarnos con más libertad a Dios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que no debe decirse lo mismo del que está aún en el siglo y de quien ya ha profesado en la religión. Pues el que está aún en el siglo, si tiene padres que sin él no pueden vivir, no debe abandonarlos y entrar en religión, porque quebrantaría el precepto de honrar a los padres; aunque algunos opinan [22] que aun en este caso podría uno abandonarlos lícitamente, encomendando a Dios su cuidado. Pero si se piensa como es debido, esto sería tentar a Dios, pues disponiendo de lo necesario, según la prudencia humana, para socorrerlos, expone a sus padres a un peligro cierto, puesta su esperanza en el auxilio divino.

Pero en el caso de que sus padres pudieran pasar sin él le sería lícito abandonarlos y entrar en religión. Porque los hijos no tienen la obligación de sustentar a sus padres, a no ser en caso de necesidad, como se ha dicho (ad 3; a.2 ad 2).

17. L.7: ML 15,1827. 18. Ep.14: ML 22,348. 19. *In Evang.* l.2 hom.37: ML 76,1275. 20. *In Mt.* hom.27: MG 57,348. 21. Super 9,59: SK 1,96.24; cf. S. TH., *Cat. Aurea,* in Lc. c.9 § 12 super vers.59. 22. GUILLERMO ALTISIOD., *Summa Aurea* l.3 tr.24 q.5 (237vb); cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 2-2 n.864: QR 3,822.

Mas el que ya ha profesado en la religión se considera como muerto para el mundo. Por tanto, no debe, para preocuparse del sustento de sus padres, abandonar el claustro, en el que está sepultado con Cristo, y mezclarse de nuevo en negocios del siglo. Tiene, sin embargo, quedando a salvo la obediencia a su prelado y su condición de religioso, la obligación de esforzarse piadosamente buscando el modo de socorrer a sus padres [l].

l. El autor suaviza aquí mucho lo que había dicho con cierto rigor en el *Quodlibeto* 3 a.16. A pesar del trato incorrecto que Santo Tomás había recibido de sus padres y de algunos de sus hermanos por su intento de abrazar la vida religiosa, no buscó excusas después de haber logrado su objetivo para dispensarse de sus deberes naturales de piedad. Lo que sí encontró fueron razones de peso para mantener hacia ellos una prudente y saludable distancia impidiendo la injerencia en sus asuntos personales y profesionales. En la *Summa Theol. 2-2* q.189 a.6, el autor resuelve en términos prácticos el posible conflicto entre la piedad hacia los padres y la profesión religiosa de los consejos evangélicos. Véase también, más adelante, la q.122 a.5, sobre el cuarto precepto del Decálogo.

CUESTIÓN 102

La observancia [a]

Trataremos a continuación de la observancia (cf. q.81, introd.) y sus partes (q.103), con lo que se pondrá a la vez de manifiesto lo que hay acerca de los vicios a ella opuestos.

Sobre la observancia se hacen estas tres preguntas:

1. La observancia ¿es virtud especial distinta de las demás?—2. ¿Qué actos realiza la observancia?—3. ¿Cómo es con respecto a la piedad?

ARTÍCULO 1

¿Es la observancia virtud especial, distinta de las demás?

Objeciones por las que parece que la observancia no es virtud especial distinta de las demás.

1. Las virtudes se distinguen por sus objetos. Pero el objeto de la observancia no se distingue del de la piedad; ya que dice Tulio en su *Rhetorica* [1] que *observancia es aquella virtud por la que a los hombres constituidos en dignidad se los respeta y se los honra.* Pero también la piedad honra y respeta a nuestros padres, que nos aventajan en dignidad. Luego la observancia no es una virtud distinta de la piedad.

2. Más aún: así como a los hombres constituidos en dignidad se les debe honor y reverencia, otro tanto ocurre con los que sobresalen en ciencia y virtud. Pero no existe una virtud especial por la que tributemos honor y reverencia a los hombres sobresalientes por su ciencia o virtud. Luego tampoco la observancia, por la que significamos nuestro honor y reverencia a los que nos preceden en dignidad, es virtud especial distinta de las demás.

3. Todavía más: a los hombres constituidos en dignidad se les deben muchas cosas que la ley nos obliga a pagar, según aquello de Rom 13,7: *Pagad a todos lo que les debéis: a quien tributo, tributo,* etc. Pero aquello a que nos obliga la ley pertenece a la justicia legal o también a la justicia especial. Por tanto, la observancia no es de suyo una virtud especial distinta de las demás.

En cambio está el que Tulio [2] contrapone la observancia a las demás partes de la justicia, que son virtudes especiales.

Solución. *Hay que decir:* Que, como consta por lo explicado (q.101 a.1), es necesario ir distinguiendo estas virtudes entre sí bajando escalonadamente de una a otra, lo mismo que distinguimos excelencia de excelencia en el mérito de las personas a quienes debemos algo. Pues así como en lo humano nuestro padre participa con limitaciones de la razón de principio que se encuentra sólo en Dios de manera universal, así también la persona que cuida de algún modo de nosotros participa limitadamente de lo propio de la paternidad. Pues el padre es el principio de la generación, educación, enseñanza y de todo lo relativo a la perfección de nuestra vida humana; en cambio, la persona constituida en dignidad es, por así decirlo, principio de gobierno sólo en algunas cosas, como el príncipe en los asuntos civiles, el jefe del ejército en los militares, el maestro en la enseñanza, y así en lo demás. De ahí el que a tales personas se las llame también «padres» por la semejanza del cargo que desempeñan: y así, en el libro 4 Re 5,13 dicen a Naamán sus siervos: *Padre, si el profeta te hubiera mandado algo difícil,* etc. Por tanto, así como en la religión, por la que damos culto a Dios, va implícita en cierto grado la piedad por la que se honra a los padres, así se incluye

1. L.2 c.53: DD 1,165. 2. *Rhet.* l.2 c.53: DD 1,165.

---

a. Observancia es un vocablo poco usado, derivado del latino *observare,* que significa *mirar con atención.* Por otra parte, respeto proviene de *respicere,* que significaban *la mirada.* La afinidad etimológica entre ambos términos es notable. Por ello, el término observancia aquí se refiere al *respeto debido a las personas legítimamente constituidas en dignidad.* Tiene afinidad también con el *honor,* la *alabanza* y la *gloria* (cf. *Summa Theol.* 2-2 q.103 a.1 ad 3).

también en la piedad la observancia, por la cual se respeta y honra a las personas constituidas en dignidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que, como antes hemos dicho (q.101 a.3 ad 2), se llama religión a la piedad por excelencia; y, sin embargo, la piedad propiamente dicha se distingue de la religión. Del mismo modo puede llamarse piedad la observancia en grado eminente, y, a pesar de todo, la observancia propiamente dicha se distingue de la piedad.

2. *A la segunda hay que decir:* Una persona, por el hecho de estar constituida en dignidad, no sólo posee cierta excelencia por su rango, sino también cierto poder de gobernar a sus súbditos. Le compete, pues, la razón de principio por ser gobernador de otros. Mas por el hecho de poseer la perfección de la ciencia o de la virtud no tiene uno razón de principio con respecto a los demás, sino únicamente cierta excelencia en sí mismo. Por eso se señala una virtud especial para honrar y reverenciar a quienes están constituidos en dignidad. Sin embargo, como por la ciencia y la virtud y otras cualidades por el estilo se hace uno idóneo para ser constituido en dignidad, el respeto con que se trata a algunas personas por una excelencia cualquiera pertenece a esa misma virtud.

3. *A la tercera hay que decir:* Que a la justicia especial propiamente dicha corresponde devolver a uno algo igual a lo que se le debe. Pero esto resulta imposible con los virtuosos y con los que, constituidos en dignidad, desempeñan bien su cometido; como tampoco es posible si se trata de Dios y de nuestros padres. Por tanto, esto no pertenece a la justicia especial, que es virtud principal, sino a una de sus virtudes anejas. Por lo que toca a la justicia legal, se extiende, como hemos dicho (q.58 a.5.6), a los actos de todas las virtudes.

ARTÍCULO 2

¿Compete a la observancia el rendir culto y honor a las personas constituidas en dignidad?

De duob. praec. de IV praec.

Objeciones por las que parece que no corresponde a la observancia el rendir culto y honor a quienes están constituidos en dignidad[b].

1. Porque, como dice San Agustín en el libro X *De Civ. Dei*[3], *decimos* que «damos culto» a las personas que hacemos objeto de algún honor; y, por tanto, parece que significan lo mismo culto y honor. Luego no está bien decir que la observancia rinde culto y honor a las personas constituidas en dignidad.

2. Más aún: a la justicia compete dar lo debido. Por tanto, también a la observancia, que es parte de la justicia. Pero no debemos culto y honor a todas las personas constituidas en dignidad, sino sólo a quienes son superiores a nosotros. Luego es impreciso eso de que la observancia les rinde culto y honor.

3. Todavía más: a nuestros superiores, constituidos en dignidad, no solamente les debemos honor, sino también temor y ciertos honorarios, según aquellas palabras del Apóstol (Rom 13,7): *Pagad a todos lo que les debéis; a quien tributo, tributo; a quien aduana, aduana; a quien temor, temor; a quien honor, honor.* Les debemos también obediencia y sumisión, según aquella frase de Heb 13,17: *Obedeced a vuestros prelados y estadles sumisos.* Luego no es exacto eso de que la observancia tributa culto y honor.

En cambio está el que Tulio dice[4] que la *observancia es la virtud por la que a los hombres que aventajan en dignidad a los otros se los considera merecedores de cierto culto y honor.*

Solución. *Hay que decir:* Que a las personas constituidas en dignidad corresponde el gobierno de sus súbditos. Y que la acción de gobernar consiste en mover a alguien hacia su debido fin, como gobierna el piloto la nave dirigiéndola hacia el puerto. Pero todo aquel que mueve tiene una cierta excelencia y poder sobre lo que es movido. De ahí la necesidad de que en la persona constituida en dignidad se considere: primero, la excelencia de su estado, acompañada de cierto poder sobre los súbditos; y segundo, su oficio de gobernante. Por razón, pues, de su excelencia se les debe honor, que es un cierto reconocimiento de la excelencia de una persona. Y por su oficio se les debe culto, el cual consiste en una cierta

3. C.1: ML 41,278. 4. *Rhet.* 1.2 c.53: DD 1,165.

b. Este artículo está formulado a modo de dificultad contra la conclusión del a.1, por lo que viene a resultar una prolongación lógica del mismo.

sumisión que uno pone de manifiesto al obedecer sus órdenes y al corresponder, según sus posibilidades, a los beneficios que de ellos recibe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por culto no entendemos únicamente el honor, sino también todo lo que tiene algo que ver con los actos que sirven para ordenar las relaciones de hombre a hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* Que, como hemos dicho antes (q.80), hay dos clases de deuda. Una, la legal, que el hombre, por ley, está obligado a pagar. Y así, debe el hombre honor y culto a aquellos que están constituidos en dignidad y tienen autoridad sobre él. Otra es la deuda moral, exigida por razones de urbanidad. Y de este modo debemos culto y honor a quienes están constituidos en dignidad, aunque no seamos súbditos suyos.

3. *A la tercera hay que decir:* Que a las personas constituidas en dignidad debemos honrarlas por la excelencia de su estado; debemos temerlas por su poder coercitivo. Por su oficio de gobierno se les debe obediencia, por la que los súbditos se mueven conforme a las órdenes de sus superiores, y tributos, que son estipendios por su trabajo.

ARTÍCULO 3

¿Es la observancia una virtud superior a la piedad?

Objeciones por las que parece que la observancia es virtud superior a la piedad.

1. Porque el príncipe, a quien damos culto por la observancia, es con relación al padre, a quien lo damos por la piedad, lo que el gobernante universal con respecto al particular; pues la familia, gobernada por el padre, es una parte de la ciudad, gobernada por el príncipe. Pero la virtud universal es superior y las cosas inferiores están más sujetas a ella. Por tanto, la observancia es virtud superior a la piedad.

2. Más aún: los que están constituidos en dignidad se encargan del bien común, mientras que los consanguíneos se ocupan del bien particular, bien que debe despreciarse cuando se trata de obtener el bien común: de ahí el que algunos, laudablemente, se exponen a peligros de muerte para conseguirlo. Luego la observancia por la que se da culto a los que están constituidos en dignidad es más importante que la piedad, que da culto a los entre sí unidos por la sangre.

3. Todavía más: el honor y la reverencia se deben sobre todo, después de Dios, a los virtuosos. Pero a los virtuosos se les honra y reverencia mediante la virtud de la observancia, como queda dicho (a.1 ad 2). Luego la observancia es la virtud principal después de la religión [c].

Solución. *Hay que decir:* A las personas constituidas en dignidad se les puede dar algo de dos maneras. Primera, en orden al bien común; por ejemplo, cuando se les presta un servicio en la administración de la república. Lo cual ya no corresponde a la observancia, sino a la piedad, que da culto no sólo a los padres, sino también a la patria. De otro modo se da algo a las personas constituidas en dignidad intentando especialmente su utilidad personal o su honra. Y esto es lo propio de la observancia en cuanto virtud distinta de la piedad. Por lo tanto, la comparación de la observancia con la piedad debe hacerse necesariamente atendiendo a las diversas relaciones que unen entre sí a las personas que son objeto de una y otra virtud. Pues es manifiesto que las personas constituidas en dignidad no están tan sustancialmente vinculadas a nosotros como las de nuestros padres y consanguíneos; pues pertenecen más a nuestra sustancia la generación y educación, cuyo principio es el padre, que el gobierno exterior, cuyo principio son esas otras personas. Según esto, la piedad es superior a la observancia, en cuanto que da culto a personas a las que estamos más obligados por estar más íntimamente unidas a nosotros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el príncipe, comparado con el padre —por lo que al gobierno exterior se refiere y no en cuanto a ser principio de la generación—, es como el poder universal con respecto al particular. Por lo que a la generación se refiere, se compara el poder del padre con el de Dios, creador de todas las cosas.

---

c. Esta forma de argumentar equivale a lo que suele llamarse argumento «dialéctico», el cual carece de valor probativo apodíctico. Lo más que se consigue es reducir al adversario al silencio. El Decálogo, en efecto, no puede ser considerado, según Santo Tomás, como un catálogo completo y perfecto de normas cívicas. Ni siquiera en lo que se refiere a los preceptos de la ley natural allí contenidos.

2. *A la segunda hay que decir:* Si tenemos en cuenta únicamente que las personas constituidas en dignidad se ordenen al bien común, el culto que se les da no pertenece a la observancia, sino a la piedad, como se ha dicho (in c).

3. *A la tercera hay que decir:* Que las manifestaciones de honor y de culto deben guardar la debida proporción no sólo con la persona en sí considerada, sino también con la persona que las realiza. Por lo tanto, aunque los virtuosos, en sí considerados, sean más dignos de honor que nuestros padres, sin embargo los hijos están más obligados a honrar y rendir culto a los autores de sus días que a los extraños virtuosos, por razón de los beneficios que de aquéllos recibieron y por la vinculación natural que a ellos los une[d].

d. En el prólogo a la cuestión el autor hizo alusión a los vicios contra la virtud de la observancia, pero sin mencionar ninguno en concreto por considerarlos obvios. Suelen citarse como tales la *jactancia,* la *insolencia* y la *audacia.* Vicios todos ellos por defecto. Por exceso cabe recordar el *servilismo,* que se atrinchera en la *adulación,* a la que dedica el autor más adelante la q.115. Por otra parte cabe destacar cómo pone Santo Tomás la piedad hacia la patria por encima de la observancia o respeto a los príncipes. El concepto de patria está por encima del concepto de príncipe, como el concepto de Estado está por encima del concepto de patria.

CUESTIÓN 103

La dulía [a]

Trataremos a continuación de las partes de la observancia (cf. q.102, introd.). En primer lugar, de la dulía, que tributa a los superiores el debido honor y las demás muestras de consideración que tienen que ver con esto; en segundo lugar, de la obediencia por la que se obedecen sus mandatos (q.104).

Acerca de la dulía se formulan cuatro problemas:

1. ¿El honor es algo espiritual o corporal?—2. ¿El honor se debe sólo a los superiores?—3. ¿La dulía, a la que toca dar muestras de honor y culto a los superiores, es virtud especial distinta de la latría?—4. ¿Se distinguen en ella diversas especies?

ARTÍCULO 1

¿El honor importa algo corporal?

Ethic. 1 lect.18

Objeciones por las que parece que el honor no importa algo corporal.

1. El honor es la manifestación de reverencia para dar testimonio a favor de la virtud, como puede verse leyendo al Filósofo en el I *Ethic.* [1]. Pero la manifestación de reverencia es algo espiritual; pues reverenciar no es otra cosa que un acto de temor, según se ha dicho (q.81 a.2 ad 1). Luego el honor es algo espiritual.

2. Más aún: según el Filósofo, en el IV *Ethic.* [2], *el honor es premio de la virtud.* Pero la virtud, que consiste en algo espiritual, no puede tener por premio algo corporal, pues el premio debe ser superior al mérito. Luego el honor no consiste en cosas corporales.

3. Todavía más: el honor se distingue de la alabanza y también de la gloria. Pero la alabanza y la gloria consisten en cosas exteriores. Luego el honor consistirá en algo interior y espiritual.

En cambio está el que San Jerónimo [3], exponiendo aquellas palabras de la 1 Tim 3,17: *Honra a las viudas que lo son de verdad y Los presbíteros que presiden bien sean tenidos en doble honor,* etc., comenta: *Honor significa aquí limosna o donativo.* Pero ambas cosas son corporales. Luego el honor consiste en cosas corporales.

Solución. *Hay que decir:* Que todo honor supone algún testimonio acerca de la excelencia de alguien. Por eso los hombres deseosos de honores buscan tales testimonios de su excelencia, como consta por las palabras del Filósofo en I *Ethic.* [4]. Y tal testificación se da delante de Dios o delante de los hombres. Bien es verdad que ante Dios, *escrutador de los corazones* (Prov 24,12), con el testimonio de nuestra conciencia basta. Y, por tanto, el honor, por lo que a Dios se refiere, puede consistir únicamente en actos interiores; por ejemplo, en aplicar el pensamiento a la consideración de la excelencia de Dios o de la de otro hombre ante Dios. Mas, en las relaciones de hombre a hombre, nadie puede dar testimonio si no es mediante signos exteriores: sea por medio de palabras, como cuando uno pregona las excelencias de otro; o mediante hechos, como inclinaciones, saludos, etc.; o también mediante cosas exteriores, por ejemplo en la ofrenda de obsequios o regalos, o en la erección de estatuas, etc. Según esto, el ho-

1. C.5 n.5 (BK 1095b26); cf. l.8 c.8 n.2 (BK 1159a22): S. TH., lect.8. 2. C.3 n.15 (BK 1123b35): S. TH., lect.8. 3. Cf. ep.123 *Ad Ageruch.:* ML 22,1049. 4. C.5 n.5 (BK 1095b26); l.8 c.8 n.2 (BK 1159a22): S. TH., lect.8.

---

a. El término *dulía,* en las lenguas modernas, suele aplicarse para significar el culto a los ángeles y a los santos. Santo Tomás lo utiliza aquí en un sentido muy particular para significar *una forma de respeto debido a los legítimos superiores.* El vocablo castellano más afín a lo que el Aquinate llama aquí dulía es probablemente *veneración,* en el sentido de sumisión razonable o virtuosa, evitando cualquier forma de servilismo, esclavitud o hipocresía. *Dulía* es voz griega *(douleia* = esclavitud), equivalente al vocablo latino *servitus,* pero en el sentido de servicio ennoblecedor y no de servilismo humillante.

nor consiste en signos exteriores y corporales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la Primera hay que decir:* Que no son términos idénticos la reverencia y el honor; sino que a reverencia es, por una parte, principio motivo del honor o, lo que es lo mismo, que honramos a una persona por la reverencia (o respeto) que le tenemos; por otra parte, la reverencia es fin del honor, en cuanto que honramos a alguien a fin de que sea reverenciado por otro.

2. *A la segunda hay que decir:* Que, como escribe el Filósofo en ese mismo lugar[5], el honor no es premio suficiente de la virtud, aunque no puede hallarse otro mayor entre las cosas humanas y corporales; por cuanto en él, de hecho, las mismas cosas corporales se convierten en signos reveladores de la excelencia de la virtud. Por otra parte, es un deber ensalzar el bien y la excelencia según aquellas palabras de Mt 5,15: *No se enciende una lámpara y se la pone bajo el celemín, sino sobre el candelero, para que alumbre a cuantos hay en casa.* Y, por tanto, del honor se dice que es el premio de la virtud.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la alabanza se distingue del honor de dos maneras. La primera, porque la alabanza consiste tan sólo en signos verbales; el honor, en cambio, en toda clase de signos exteriores. Según esto, la alabanza va incluida en el honor. La segunda, porque mediante el honor damos testimonio de la excelencia de una persona de un modo absoluto, mientras que por la alabanza lo damos sobre la bondad de una persona para un fin. Y así alabamos al que obra como conviene por un fin, mientras que el honor es propio incluso de los mejores: de los que no se ordenan, sino que están ya en el fin, como nos consta por las palabras del Filósofo en el I *Ethic.* [6].

La gloria, asimismo, es efecto del honor y la alabanza. Pues, por el hecho de dar testimonio de la bondad de una persona, tal bondad viene a ser conocida por muchos con claridad. Y esto es lo que significa la palabra «gloria»: nos suena lo mismo que «claria» (claridad). De ahí el que, a propósito de Rom 16, cierta glosa de San Ambrosio[7] nos dice que gloria es *conocimiento claro con alabanza*[b].

ARTÍCULO 2

¿El honor se debe solamente a los superiores?[c]

Supra q.63 a.3; *In Sent.* 3 d.9 q.2 a.3; *Eth.* 4, lect.9

Objeciones por las que parece que el honor no se debe a los superiores exclusivamente.

1. Porque un ángel es superior a cualquier hombre viador, según aquello de Mt 11,11: *El menor en el reino de los cielos es mayor que Juan Bautista.* Pero leemos en el Ap, últ., 8,9, que queriendo Juan honrar a un ángel, éste se lo prohibió. Luego no hay ningún deber de honrar a los superiores.

2. Más aún: el honor se debe a alguien como testimonio de su virtud, según lo dicho (a.1, arg.1; q.63 a.3). Pero los superiores no siempre son virtuosos. Luego no se les debe honor. Como tampoco a los demonios, que, sin embargo, son superiores a nosotros en el orden natural.

3. Y también dice el Apóstol en Rom 12,10: *Anticipándoos en el honor unos a otros.* Y en 1 Pe 2,17: *Honrad a todos.* Pero esto no podría cumplirse si debiéramos honrar tan sólo a los superiores. Por tanto, el honor no se debe exclusivamente a los superiores.

4. Todavía más: en el libro de Tobías 1,16 se nos dice que tenía *diez talentos de aquellos con que había sido honrado por el rey.* Se lee también en el libro de Ester 6,11 que Asuero honró a Mardoqueo e hizo clamar ante él: *Se juzgará digno de este honor al hombre a quien el rey quiera honrar.* Luego el honor se tributa también a los inferiores. Y, por tanto, no parece que se deba solamente a los superiores.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el I *Ethic.* [8]: que el honor se debe a «los mejores».

5. ARISTÓTELES, l.4 c.3 n.17 (BK 1124a7): S. TH., lect.9. 6. C.12 n.7 (BK 1102a1): S. TH., lect.18. 7. *Ordin.* super Rom. 16,27: 4,33A; *Glossa* LOMBARDI super Rom. 16,27: ML 191,1533; cf. S. AGUSTÍN, *Cont. Maximin. Haeret.* l.2 c.3: ML 42,770. 8. C.12 n.4 (BK 1101b22): S. TH., lect.18; cf. l.4 c.3 n.10 (BK 1123b19): S. TH., lect.8.

---

b. La frase referida por la *Glosa* no pertenece a San Ambrosio, sino a San Agustín (cf. *Contra Maximin.* l.2 c.3: PL 42,770).

c. Los superiores de los que aquí se trata son, en primer lugar, los legítimamente investidos de autoridad, pero también los que sobresalen en la virtud y en la ciencia.

Solución. *Hay que decir:* Que, como antes hemos explicado (a.1), el honor no es otra cosa que un testimonio de la excelencia en bondad de una persona. Y que la excelencia de alguien puede considerarse no sólo por comparación entre la persona honrada y la honradora, con ventaja para la honrada en este caso, sino que ha de ser considerada también en sí misma o con relación a otros. Según esto, el honor se debe siempre a alguien por razones de excelencia o superioridad. Así, pues, no es necesario que la persona honrada destaque por su excelencia sobre quien la honra, sino que basta con que sea superior a otros; o incluso con que, aunque no en todo, sino solamente en algo, sea superior a quien la honra [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ángel no le prohibió a Juan cualquier acto de honor, sino el que lo honrase con adoración de latría, culto que se debe a Dios. O también el que lo hiciese con adoración de dulía, para mostrar así la dignidad del propio Juan, por la que gracias a Cristo era igual a los ángeles, conforme a *esperanza de gloria de los hijos de Dios* (Rom 5,2). Por eso no quería que éste lo honrase como a superior.

2. *A la segunda hay que decir:* Que si los superiores son malos, no se los honra por la excelencia de su virtud, sino por la de su dignidad, que es a la que deben el ser ministros de Dios. Y en ellos se honra también a toda la comunidad que presiden. Los demonios, en cambio, son irrevocablemente malos, por lo cual, más que honrarlos, se los ha de tener por enemigos.

3. *A la tercera hay que decir:* Que en cualquier hombre hay algo por lo que se lo puede considerar superior, según aquellas palabras de Flp 2,6: *pensando cada uno por humildad que los otros son superiores a él.* Y, según esto, todos deben buscar ser los primeros en honrar a los demás.

4. *A. la cuarta hay que decir:* Que las personas privadas son honradas a veces por los reyes, no porque sean superiores a ellos en dignidad, sino por alguna excelencia en sus virtudes. Por esta razón, Tobías y Mardoqueo fueron honrados por los reyes.

ARTÍCULO 3

¿Es la dulía virtud especial, distinta de la latría?

In Sent. 3 d.9 q.2 a.1; *In Psal.* ps.40

Objeciones por las que parece que la dulía no es virtud especial distinta de la latría.

1. Porque sobre aquellas palabras de Sal 7: *Señor, Dios mío, en ti he esperado,* dice la *Glosa* [9]: *Señor de todas las cosas por su poder, a quien se debe culto de dulía; Dios por la creación, a quien se debe latría.* Pero no es distinta la virtud que se dirige a Dios en cuanto Señor y en cuanto Dios. Luego la dulía no es virtud distinta de la latría.

2. Más aún: según el Filósofo, en el VIII *Ethic.* [10], *ser amado es semejante a ser honrado.* Pero una misma es la virtud de la caridad con que se ama a Dios y al prójimo. Luego la dulía, con que se honra al prójimo, no es virtud distinta de la latría, con la que se honra a Dios.

3. Todavía más: uno mismo es el movimiento con que se va hacia la imagen y hacia lo que la imagen representa. Pero por la dulía se honra al hombre en cuanto imagen de Dios, pues en el libro de la Sab 2,22-23 se dice de los impíos que *no pensaron en el honor debido a las almas santas; pues Dios creó al hombre incorruptible y lo hizo a su imagen y semejanza.* Luego la dulía no es virtud distinta de la latría, con la que se honra a Dios.

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro X *De Civ. Dei* [11]: *una es la servidumbre que se debe a los hombres, en virtud de la cual el Apóstol mandó que los siervos se sometiesen a sus señores, y que en griego se llama dulía, y otra la latría, que es como se llama a la servidumbre encargada de dar culto a Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como antes expusimos (q.101 a.3), donde hay distinta razón de débito, allí es necesario que haya una virtud distinta de las demás que se encarga de pagarlo. Y que por distinta razón se les debe servidumbre a Dios y al hombre; como por distinta razón les compete a Dios y al hombre el dominio. Pues Dios tiene dominio plenario y principal sobre todas y

9. *Interl.* 3,94v; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,111. 10. C.8 n.1 (BK 1159a16): S. TH., lect.8. 11. C.1: ML41,278.

d. De lo cual se infiere que también se puede honrar a los iguales y aun a nuestros inferiores en el sentido paulino expresado en Rom 12,10.

cada una de las criaturas, que están totalmente sometidas a su potestad; el hombre, en cambio, participa sólo de cierta semejanza del divino dominio en cuanto que tiene un poder parcial sobre algún hombre o sobre algunas criaturas. Por tanto, la dulía, con que se tributa la debida servidumbre a los señores humanos, es virtud distinta de la latría, con que se rinde la debida servidumbre al señorío divino. La dulía es una especie de la observancia, pues por la observancia honramos a cualquier persona superior en dignidad, mientras que la dulía propiamente dicha trata de la veneración que deben los siervos a sus señores; pues la palabra dulía en griego significa servidumbre[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como llamamos religión a la piedad por excelencia, en cuanto que Dios es por antonomasia nuestro Padre, así también llamamos latría a la dulía por excelencia, en cuanto que Dios es por antonomasia Señor nuestro. Pero las criaturas no pueden participar del poder creador, por el que se debe a Dios el culto de latría. Por eso, la glosa aquella distingue, atribuyendo la latría a Dios por su poder creador, incomunicable a las criaturas, y la dulía por su dominio, comunicable a las mismas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la razón de nuestro amor al prójimo es Dios, pues a nadie amamos en el prójimo por caridad sino a Dios y, por tanto, una misma es la caridad con que se ama a Dios y al prójimo. Pero existen otras amistades diferentes de la caridad, según las diferentes razones por las que se aman los hombres. De manera similar, no son lo mismo las virtudes de latría y de dulía, por ser distinta la razón por la que se sirve a Dios y al hombre, o se honra al uno y al otro.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el movimiento hacia la imagen en cuanto imagen se refiere a lo que la imagen representa; pero que no todo movimiento hacia la imagen es hacia ella en cuanto tal. Por tanto, los movimientos hacia la imagen y hacia lo que representa difieren a veces en especie. Así, pues, hay que decir que el honor o sumisión de dulía se refieren a cierta dignidad absoluta del hombre. Pues aunque sea por esta dignidad por lo que el hombre es conforme a la imagen o semejanza de Dios, no siempre, a pesar de ser así, cuando un hombre trata con reverencia a otro, relaciona su reverencia actualmente con Dios.

O habrá que decir que, aunque el movimiento hacia la imagen se dirige de algún modo hacia lo que representa, no por eso es necesario que el movimiento hacia lo representado termine en la imagen. Por tanto, redunda en reverencia de Dios el honor tributado a una cosa por estar hecha a su imagen; otro es, sin embargo, el caso de la reverencia con que se honra directamente al mismo Dios, y que nada tiene que ver con su imagen.

ARTÍCULO 4

¿Hay diversas especies de dulía?

In Sent. 3 d.9 q.2 a.2

Objeciones por las que parece que hay diversas especies de dulía.

1. Por la dulía se honra al prójimo. Pero por diversas razones se honra a las diversas clases de ellos; por ejemplo, al rey, al padre y al maestro, como consta por lo que dice el Filósofo en el IX *Ethic.*[12]. Y como la diversa razón formal de su objeto es lo que diversifica la especie de las virtudes, síguese de ahí, según parece, que la dulía se divide en virtudes específicamente diversas.

2. Más aún: el medio difiere específicamente de los extremos, como el gris difiere del blanco y del negro. Pero la hiperdulía parece ser medio entre la latría y la dulía, pues con ella se honra a las criaturas que tienen una especial afinidad con Dios; por ejemplo, a la Virgen Santísima por ser la madre de Dios. Por tanto, parece que hay diversas especies de dulía: una, la dulía sin más, y otra, la hiperdulía.

3. Todavía más: así como en la criatura racional se encuentra la imagen de Dios, por razón de la cual se la honra, del mismo modo en la criatura irracional se halla el

12. C.2 n.7 (BK 1165a14): S. TH., lect.2.

---

e. Etimológicamente, *dulía* y *latría* expresan en griego la misma idea de servidumbre o dependencia. El uso común de la Iglesia fijó el término latría para significar el culto debido a Dios, y dulía para significar el honor a sus criaturas, especialmente a las más destacadas en la virtud, cuales son los santos.

vestigio de Dios. Pero es diversa la razón de semejanza implícita en las palabras imagen y vestigio. Luego asimismo es necesario según esto pensar en diversas especies de dulía, desde el momento sobre todo en que se honra a ciertas criaturas irracionales, como el madero de la Santa Cruz y otras.

En cambio está el que la dulía se opone a la latría. Pero la latría no se divide en especies. Luego tampoco la dulía.

Solución. *Hay que decir:* La dulía puede tomarse en dos sentidos. Primero, en sentido amplio, como muestra de reverencia a cualquier hombre, por razón de una excelencia cualquiera. Y así considerada, comprende en su concepto la piedad y la observancia y cualquiera otra virtud cuyo objeto sea honrar a los hombres. Según esto, la dulía tendrá partes específicamente diversas.

Segundo, en sentido estricto, en cuanto que por ella el siervo reverencia a su señor; pues dulía, como hemos dicho (a.3), significa servidumbre. Y así considerada, no se divide en diversas especies, sino que es una de las de la observancia que Tulio menciona [13], porque por diverso motivo en cada caso honra el siervo a su señor el soldado a su jefe, el discípulo a su maestro, etc.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que como argumento sólo es válido si se trata de la dulía en sentido amplio.

2. *A la segunda hay que decir:* La hiperdulía es la especie más importante de dulía en sentido amplio. Pues al hombre se le debe la máxima reverencia por su afinidad con Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Que a la criatura irracional en sí considerada no se le debe, por parte del hombre, ninguna sumisión ni honor: son más bien las criaturas irracionales, todas ellas, las que por naturaleza están sometidas al hombre. Y en cuanto a que se tribute honor a la cruz de Cristo, se la honra con el mismo honor que a Cristo, al igual que a la púrpura regia se le tributa el mismo honor que al rey, como dice en el *libro IV* [14] el Damasceno.

13. *Rhet.* l.2 c.53.

14. *De fide orth.* c.3: MG 94,1105.

CUESTIÓN 104

La obediencia [a]

Vamos a tratar ahora de la obediencia (cf. q.103, introd.).

Y sobre este tema planteamos seis problemas:

1. ¿Debe obedecer un hombre a otro hombre?—2. ¿La obediencia es virtud especial?—3. ¿Qué relación hay entre ésta y las otras virtudes?—4. ¿Se debe obedecer a Dios en todo?—5. ¿Están los súbditos obligados a obedecer a sus superiores en todo?—6. ¿Están obligados los fieles a obedecer al poder seglar?

ARTÍCULO 1

¿Debe un hombre obedecer a otro? [b]

In Tit. 3 l.1

Objeciones por las que parece que un hombre no debe obedecer a otro.

1. Porque nada debe hacerse contra el plan divino. Pero el plan de Dios consiste en que el hombre se rija por su propio albedrío, según aquello del Eclo 15,14: *Dios hizo al hombre desde el principio y lo dejó en manos de su albedrío.* Luego un hombre no debe obedecer a otro.

2. Más aún: si alguien estuviese obligado a obedecer a otro, debería tener la voluntad del que manda como norma de su acción. Pero sólo la voluntad divina, la cual siempre es recta, es norma de la acción humana. Luego el hombre a nadie debe obedecer sino a Dios.

3. Todavía más: los servicios son tanto más aceptos cuanto más gratuitos. Pero lo que el hombre hace por obligación no es gratuito. Luego si el hombre por obligación tuviese que obedecer a otros en la práctica de las buenas obras, la obra buena, por eso mismo y porque se obraría por obediencia, sería menos acepta. Por lo tanto, no debe un hombre obedecer a otro.

En cambio está lo que se manda en Heb, últ, 17: *Obedeced a vuestros prelados y estadles sumisos.*

Solución. *Hay que decir:* Lo mismo que las acciones de los agentes naturales proceden de potencias naturales, así también las operaciones humanas proceden de la voluntad humana. Pero lo normal en la naturaleza es que los seres superiores muevan a los inferiores a realizar sus acciones mediante el poder natural superior que Dios les dio. Por lo que es normal también que en la actividad humana los superiores muevan a los inferiores mediante su voluntad, en virtud de la autoridad establecida por Dios. Ahora bien: mover por medio de la razón y voluntad es mandar. Y, en consecuencia, así como en virtud del mismo orden natural establecido por Dios los seres naturales inferiores se someten necesariamente a la moción de los superiores, así también en los asuntos humanos, según el orden del derecho natural, los súbditos deben obedecer a los superiores [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios dejó al hombre en manos de su albedrío, no porque le sea lícito hacer todo lo que quiera, sino porque

---

a. En el desarrollo de esta cuestión, los tres primeros artículos son fundamentales. En los tres restantes el autor afronta algunas cuestiones de segunda categoría, pero que son muy útiles para establecer la justa medida de la obediencia por todo lo que implica de sacrificio de la libertad en aras de los mandatos de las personas legítimamente constituidas en autoridad o que han sido mejor dotadas por la naturaleza.

b. El autor plantea aquí una gran cuestión, que ha estado siempre viva a lo largo de la historia de la humanidad. Es conocida la célebre posición de Lutero, según el cual ningún hombre debería obedecer a otro como condición indispensable para lograr de una vez la independencia completa respecto de toda autoridad y de toda ley humana. Santo Tomás sale al paso aquí tanto del servilismo irracional y la esclavitud del hombre por el hombre como de cualquier forma de anarquismo irresponsable.

c. La obediencia humana bien entendida se inscribe en el orden mismo de la naturaleza universal. Existe algo que pudiéramos llamar «obediencia cósmica», en cuyo contexto la obediencia *humana* se destaca por su carácter *racional* y *libre* por contraposición a los seres que obran siempre de forma determinada y necesaria, sin razonamiento previo ni posibilidad de decisión libre.

no está forzado a obrar por necesidad natural como las criaturas irracionales, gozando, por el contrario, de libre elección según su propio criterio. Y así como para sus otras acciones debe proceder por propia determinación, otro tanto en la obediencia a sus superiores; pues nos dice San Gregorio, últ. *Moral.* [1], que *mientras nos sometemos humildemente al mandato ajeno, interiormente nos superamos a nosotros mismos.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que la voluntad divina es la primera norma con que se regulan todas las voluntades racionales, acercándose a ella unas más que otras, según el orden establecido por Dios. Y así, la voluntad de un hombre que manda puede ser como una segunda norma con respecto a la voluntad del otro que obedece.

3. *A la tercera hay que decir:* Se puede decir que una obra es gratuita de dos modos. Uno, por parte de la obra en sí, porque se trata de una acción que el hombre no está obligado a realizar. Segundo, por parte del agente, porque ciertamente actúa por su libre voluntad. Ahora bien: la causa principal por la que una obra es virtuosa, laudable y meritoria es su procedencia de la voluntad. Y así, aunque la obediencia sea un deber, si uno obedece voluntariamente, no disminuye por eso su mérito, sobre todo ante Dios, que no sólo ve nuestras obras exteriores, sino también la voluntad interior con que se hacen.

ARTÍCULO 2

¿Es virtud especial la obediencia?

Supra c.4 a.1 ad 3; *infra* a.3 ad 1; *In Sent. 2* d.35 a.2 ad 5; d. 44 q.2 a.1; 3 d.33 q.3 a.4 q.ª3 ad 1

Objeciones por las que parece que la obediencia no es virtud especial.

1. Porque a la obediencia se opone la desobediencia. Pero la desobediencia es pecado general, pues dice San Ambrosio [2] que el pecado es *la desobediencia a la ley de Dios.* Por tanto, la obediencia no es virtud especial, sino general.

2. Más aún: toda virtud especial o es teologal o moral. Pero la obediencia no es virtud teologal, por no hallarse contenida ni en el concepto de fe, ni en el de esperanza, ni en el de caridad. Tampoco es virtud moral, por no estar justamente en el medio entre el exceso y el defecto, puesto que uno es tanto más ensalzado cuanto es más obediente. Luego la obediencia no es virtud especial.

3. Todavía más: dice San Gregorio, últ. *Moral.* [3], que *la obediencia es tanto más meritoria y laudable cuanto menos tiene de personal.* Pero cualquier virtud especial es tanto más laudable cuanto es más personal, por el hecho de que para la virtud se requieren voluntad y discernimiento, conforme dice el Filósofo en el II *Ethic.* [4]. Luego la obediencia no es virtud especial.

4. Y también: las virtudes difieren en especie por sus objetos. Pero el objeto de la obediencia es, según parece, el mandato del superior, el cual parece diversificarse de muchas maneras, según los diversos grados de superioridad [d]. Por tanto, la obediencia es una virtud general que engloba en sí muchas virtudes especiales.

En cambio está el que algunos [e] mencionan la obediencia como parte de la justicia, como se dijo antes (q.80 arg.3).

Solución. *Hay que decir:* De todas las buenas obras que tienen una razón especial de bondad se hace cargo una virtud especial, pues lo propio de una virtud es *hacer la obra buena.* Por otra parte, obedecer al superior es un deber según el orden de cosas establecido por Dios, como antes hemos mostrado (a.1). Por consiguiente, se trata de un bien, pues el bien consiste, conforme dice San Agustín, en el libro *De Nat. Boni* [5], en *la medida, la perfección y el orden.* Tiene asimismo este acto, por su objeto especial, una razón especial de bien, pues siendo muchos los deberes de los inferiores para con sus superiores, éste, el de obedecer a sus mandatos, es entre los demás el único especial. Por tanto, la obediencia es virtud especial, y su objeto especial es el mandato tácito o expreso. Porque la voluntad del superior, de cualquier modo que se nos sugiera, es un mandato tácito, y tanto más pronta parece nuestra obediencia cuanto

1. L.35 c.14: ML 76,765. 2. *De parad.* c.8: ML 14,309. 3. L.35 c.14: ML 76,766. 4. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1105a31): S. TH., lect.4. 5. C.3: ML 42,553.

d. Dentro o fuera de un mismo género, tanto en el orden eclesiástico como en el civil.
e. Entre esos autores innominados, los expertos han identificado a GUILLERMO DE PARÍS († 1249), *De Virt.* I c.12 (Venecia 1591) p.157b.

más se adelanta al mandato expreso, después de haber adivinado la voluntad del superior.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide el que dos razones especiales, objeto formal de dos virtudes especiales, se den juntas en un mismo objeto material; de la misma manera que un soldado, defendiendo el campamento real, realiza un acto de fortaleza no hurtando el cuerpo a los peligros de muerte para conseguir un bien, y una obra de justicia sirviendo como debe a su señor. Así, pues, la razón de precepto, que es la que considera la obediencia, va adjunta con los actos de las virtudes; pero no con todos los actos de las virtudes, porque no todos los actos virtuosos obligan bajo precepto, como antes dijimos (1-2 q.96 a.3; q.100 a.2). Como también hay a veces ciertas cosas que obligan bajo precepto sin pertenecer a ninguna otra virtud, tal como nos consta por las que sólo son malas porque están prohibidas.

Por consiguiente, si se toma la obediencia en su sentido propio, en cuanto que mira intencionadamente a la razón de precepto, será en este caso una virtud especial, y la desobediencia, pecado especial. Según esto, se requerirá, para que haya obediencia, el cumplimiento de un acto de justicia o de cualquier otra virtud con la intención de cumplir un precepto, y para la desobediencia, el desprecio actual de un precepto. Pero si se toma la obediencia en sentido amplio, por la ejecución de cualquier acto que puede obligar bajo precepto, y la desobediencia por su omisión, cualquiera que sea la intención con que se obra, la obediencia será entonces virtud general y la desobediencia pecado general.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la obediencia no es virtud teologal. Porque su objeto directo no es Dios, sino el mandato de cualquier superior, expreso o interpretativo, una simple palabra del prelado que da a conocer su voluntad, y que el súbdito obediente cumple sin demora, según aquello de la carta a Tito 3,1: *Amonéstales a que se sometan a los príncipes y potestades, y que obedezcan a sus órdenes,* etc. Pero sí es virtud moral, por ser parte de la justicia, y es medio entre el exceso y el defecto.

El exceso en ella no depende de la cantidad, sino de otras circunstancias; por ejemplo, de que uno obedezca a quien no debe o en lo que no debe, como queda dicho al hablar de la religión (q.81 a.5 ad 3). Puede decirse igualmente que así como en la justicia el exceso se da en quien retiene lo ajeno, y el defecto en la persona a la que no se da lo que se le debe, conforme escribe el Filósofo en V *Ethic.* [6], así también, en el caso de la obediencia, ella es el medio entre el exceso por parte del que rehúsa obedecer como debe al superior, porque obrando así se excede en el cumplimiento de su propia voluntad, y el defecto, por parte del superior a quien no se obedece. De ahí que, según esto, la obediencia no es el justo medio entre dos vicios, como acerca de la justicia queda dicho (q.58 a.10 ad 2).

3. *A la tercera hay que decir:* La obediencia, como cualquier otra virtud, debe tener la voluntad pronta hacia su propio objeto, no hacia lo que a ella se opone. Pero el objeto propio de la obediencia es el mandato, que procede sin duda alguna de la voluntad de otro. Luego la obediencia apronta la voluntad del hombre para el cumplimiento de la voluntad ajena, o sea, de la del que manda. Ahora bien: si lo que nos han mandado por su misma naturaleza es querido prescindiendo de que haya sido mandado, como acontece con lo que nos gusta, ya por propia voluntad tendemos hacia ello y no da la impresión de que lo cumplimos en virtud del precepto, sino por nuestra propia voluntad. Por el contrario, cuando lo que se nos manda de ningún modo nos agrada por sí mismo, sino que en sí considerado se opone a nuestra propia voluntad, como ocurre con lo enojoso, entonces es del todo evidente que no lo cumplimos por otra causa sino porque está mandado. Por eso dice San Gregorio en el libro *Moral.* [7] que *la obediencia en que interviene la propia afición, por tratarse de algo que nos gusta, es menor o nula,* porque parece que la propia voluntad lo que se propone no es cumplir el precepto, sino hacer lo que quiere; mientras que *en lo que se opone a nuestros gustos o nos resulta difícil, la obediencia es mayor,* porque la propia voluntad ninguna otra cosa se propone sino cumplir el precepto.

Todo esto a juzgar por lo que aparece al exterior. Sin embargo, según el juicio de Dios, que escudriña los corazones, puede ocurrir que aun la obediencia en lo' que nos agrada, pese a tener su parte de afición

6. C.4 n.5.13 (BK 1132a10; b11): S. TH., lect.6.7.

7. L.35 c.14: ML 76,766.

personal, no por eso sea menos laudable, siempre que la propia voluntad del que obedece no sea menos fervorosa en el cumplimiento del precepto.

4. *A la cuarta hay que decir:* La reverencia recae directamente sobre la persona por razón de su excelencia; por tanto, la hay de diversas especies, según las diversas razones de excelencia. La obediencia, en cambio, tiene por objeto el mandato del superior, y, por consiguiente, la razón del obedecer es única. Pero, puesto que por reverencia a la persona se obedece a sus mandatos, síguese que toda obediencia es de una misma especie, aunque proceda de causas específicamente diversas.

ARTÍCULO 3

¿Es la obediencia la mayor de las virtudes?

In Phil 2 lect.3

Objeciones por las que parece que la obediencia es la mayor de las virtudes.

1. Porque se dice en 1 Re 15,22: *Mejor es la obediencia que las víctimas.* Pero la oblación de las víctimas pertenece a la religión, que es la principal entre todas las virtudes morales, como consta por lo dicho anteriormente (q.81 a.6). Luego la obediencia es la principal de las virtudes.

2. Más aún: dice San Gregorio, últ. *Moral.* [8], que *la obediencia es la única virtud que siembra en el alma las demás virtudes y, después de sembradas, cuida de ellas.* Pero la causa es superior al efecto. Luego la obediencia es superior a todas las virtudes.

3. Todavía más: San Gregorio dice, últ. *Moral.* [9], que *nunca por obediencia se hace nada malo, aunque alguna vez por obedecer se interrumpe el bien que se está haciendo.* Pero ninguna acción debe interrumpirse si no es por otra mejor. Luego la obediencia, por la que se interrumpen los actos buenos de las demás virtudes, es mejor que las otras virtudes.

En cambio está el que la obediencia en tanto es laudable en cuanto que procede de la caridad; ya que dice San Gregorio, últ. *Moral.* [10], que *no se debe obedecer por temor servil, sino por caridad; no por temor al castigo, sino por amor a la Justicia.* Luego la caridad es una virtud superior a la obediencia.

Solución. *Hay que decir:* De la misma manera que el pecado consiste, por parte del hombre, en el desprecio de Dios y adhesión a los bienes pasajeros, el mérito del acto virtuoso consiste, por el contrario, en la unión con Dios y en el desprecio de los bienes creados. Ahora bien: el fin es superior a los medios que a él conducen. Por tanto, aunque los bienes creados se desprecian para unirse más a Dios, es mayor el valor de la virtud por unirnos a Dios que por el desprecio de los bienes terrenos. Y, por lo mismo, las virtudes teologales, con las que nos unimos directamente al mismo Dios, son más importantes que esas virtudes morales por las que despreciamos algo terreno para unirnos con Dios.

Y, entre tales virtudes morales aquélla es más importante: desprecia un bien mayor para unirse a Dios. Y hay tres clases de bienes que el hombre puede despreciar por Dios: los ínfimos son los bienes exteriores; los medianos, los corporales, y los bienes supremos, los del alma; entre ellos, la voluntad es en cierto modo el principal, en cuanto que por ella el hombre se sirve de todos los demás. Según esto, hablando con propiedad, la virtud de la obediencia, que renuncia por Dios a la propia voluntad, es más importante que las otras virtudes morales, que renuncian por Dios a algunos otros bienes. Por esto dice San Gregorio, en últ. *Moral.* [11], que *con razón se antepone la obediencia a las víctimas: porque por éstas se sacrifica la carne ajena, mientras que por la obediencia se inmola la propia voluntad.*

También se sigue de aquí que las demás obras, cualesquiera que sean, de las virtudes en tanto son meritorias ante Dios en cuanto van hechas con la intención de obedecer al Señor. Porque, aunque alguien sufriese el martirio o distribuyera todos sus bienes entre los pobres, tales actos no serían meritorios si no estuviesen ordenados al cumplimiento de la voluntad divina, y esto indudablemente pertenece a la obediencia. Como tampoco serían meritorios si se obra sin caridad, virtud que sin obediencia no puede darse. Y, en efecto, en 1 Jn 2,4-5 leemos que *el que dice que conoce a Dios y no cumple sus mandamientos, es un mentiroso; mientras que quien guarda sus mandamientos, en ése verdaderamente la caridad de Dios es perfecta.* Y esto es así porque la amistad produce *un mismo querer y no querer.*

8. L.35 c.14: ML 76,766. 9. L.35 c.14: ML 76,766. 10. L.35 c.14: ML 76,768. 11. L.35 c.14: ML 76,765.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La obediencia procede de la reverencia, que tributa al superior el culto y honor que se le debe. Y en este sentido forma parte de diversas virtudes, mientras que, en sí considerada, en cuanto que lo que en su objeto considera es la razón de precepto, es una virtud especial. Así, pues, en cuanto proviene de la reverencia a los superiores, va incluida en el concepto de observancia; en cuanto que se deriva del respeto debido a los padres, en el de piedad; en cuanto proviene de la reverencia a Dios, en el de la religión; y pertenece en este caso a la devoción, pues es el acto principal de religión. Según esto, vale más obedecer a Dios que ofrecerle sacrificios. Y, asimismo, porque, como dice San Gregorio [12], *en el sacrificio se inmola carne ajena; en la obediencia, en cambio, se inmola la propia voluntad.*

Pero en el caso especial de que hablaba Samuel, mejor hubiera sido la obediencia a Dios por parte de Saúl que el ofrecer en sacrificio contra Dios los animales bien cebados de los amalecitas (v.23-26).

2. *A la segunda hay que decir:* Son actos de obediencia todos los de las virtudes en cuanto preceptuados. Por eso, en tanto se dice que la obediencia siembra en nuestra mente todas las virtudes, y una vez sembradas cuida de ellas, en cuanto que los actos virtuosos obran causal o dispositivamente en la generación o conservación de las virtudes.

De ello no se sigue, sin embargo, que la obediencia sea de forma absoluta la primera entre todas las virtudes por estas dos razones. La primera, sin duda alguna, porque aunque el acto de la virtud sea de precepto, puede uno cumplirlo sin atender a esta razón. Por lo cual, si hay alguna virtud cuyo objeto, por su naturaleza, es anterior al precepto, decimos que tal virtud, por su naturaleza, está antes que la obediencia: como es evidente en el caso de la fe, por medio de la cual nos llega el conocimiento de la autoridad divina, que es por lo que tiene el poder de mandar. La segunda, porque la infusión de la gracia y las virtudes puede preceder, incluso en el tiempo, a todo acto virtuoso. Según esto, la obediencia no es anterior a las otras virtudes ni en el tiempo ni por naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay dos clases de bien. Una es la del bien que el hombre necesariamente debe hacer, como amar a Dios u otros actos similares; tal bien nunca debe omitirse por obedecer. Otra es la del bien que no obliga necesariamente al hombre. Y éste debe omitirse algunas veces por obediencia a un mandato que el hombre necesariamente está obligado a cumplir: porque no debe nadie realizar una obra buena cuando por desobedecer incurre en un pecado. Sin embargo, como en el mismo pasaje dice San Gregorio [13], *quien prohíbe a sus súbditos realizar una obra buena cualquiera debe sentirse forzado a compensar su prohibición con múltiples concesiones, para que quien le obedece psicológicamente no se hunda por completo al verse con tal repulsa ayuno de todo bien.* Y así, mediante la obediencia y otras ventajas, puede quedar compensado el daño por la pérdida de un bien.

ARTÍCULO 4

¿Se debe obedecer a Dios en todo?

Infra q.154 a.2 ad 2; *In Io.* 2 lect.1

Objeciones por las que parece que no se debe obedecer a Dios en todo.

1. Porque leemos en Mt 9,30-31 que el Señor mandó a los dos ciegos curados: *Mirad que nadie lo sepa. Pero ellos, una vez fuera, lo divulgaron por toda aquella tierra.* Y, sin embargo, no se les reprocha por eso. Por tanto, parece que no estamos obligados a obedecer a Dios en todo.

2. Más aún: nadie está obligado a obrar contra una virtud. Pero hay ciertos preceptos de Dios contrarios a algunas virtudes, como los que dio a Abraham de matar a su hijo inocente (Gén 22,2); a los judíos, de robar los bienes de los egipcios (Ex 11,2), lo que va en contra de la justicia; y a Oseas, de que tomase una mujer adúltera (Os 1,2), lo que va contra la castidad. Luego no se debe obedecer a Dios en todo.

3. Todavía más: quien obedece a Dios conforma su voluntad con la divina incluso en lo simplemente querido. Pero no estamos obligados a conformar nuestra voluntad con la divina en todo lo simplemente querido por Dios, como antes dijimos (1-2 q.19 a.10). Luego el hombre no está obligado a obedecer a Dios en todo.

12. *Moral.* l.35 c.14: ML 76,765.

13. *Moral.* l.35 c.14: ML 76,766.

En cambio está lo que se dice en Ex 24,7: *Haremos todo lo que el Señor ha ordenado, y seremos obedientes.*

Solución. *Hay que decir:* Conforme a lo explicado (a.1), el que obedece es movido por la autoridad de aquel a quien obedece, como las cosas naturales lo son por sus motores. Pero, así como Dios es el primer motor de todas las cosas que se mueven naturalmente, también lo es de todas las voluntades, como consta por lo dicho (1-2 q.9 a.6). Y, por tanto, lo mismo que todas las cosas naturales están sometidas por necesidad natural a la moción divina, así también, por cierta necesidad de justicia, todas las voluntades tienen que obedecer a la autoridad divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Señor les dijo a los ciegos que no hablasen del milagro, no pretendiendo obligarlos al cumplimiento de un precepto divino, sino que, conforme dice San Gregorio (XIX *Moral.)*[14], *daba así ejemplo a sus siervos venideros para que también ellos deseasen mantener ocultas sus virtudes; y si se divulgan contra su voluntad, para que otros se aprovechen de su ejemplo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que así como Dios no hace nada contra la naturaleza, porque, como dice la *Glosa*[15] (Rom 11,24), *la naturaleza de cada cosa es lo que Dios obra en ella,* y, sin embargo, sí que hace algo contra el curso ordinario de la naturaleza; del mismo modo tampoco puede mandar Dios nada contra la virtud, porque la virtud y la rectitud de la voluntad humana consisten principalmente en su conformidad con la voluntad divina y en obedecer sus mandamientos, aunque sean contrarios al modo ordinario de practicar la virtud. Según esto, el precepto dado a Abraham de matar a su hijo inocente no fue contra la justicia: porque Dios es autor de la muerte y de la vida. Tampoco fue contra la justicia el mandar a los judíos que se apoderasen de los bienes de los egipcios: porque suyas son todas las cosas, y se las da a quien le place. Y asimismo no fue contra la castidad el precepto dado a Oseas de casarse con una adúltera: porque Dios mismo es el ordenador de la generación humana, y el debido modo de usar de las mujeres es el que Él establece. Por tanto, es evidente que éstos de quienes hablamos no pecaron ni obedeciendo ni queriendo obedecer a Dios [f].

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque no siempre esté obligado el hombre a querer lo que Dios quiere, siempre lo está, sin embargo, a querer lo que quiere Dios que quiera. Y esto llega a conocerlo principalmente por los mandamientos divinos. Y, por consiguiente, el hombre está obligado a obedecer tales preceptos en todo.

ARTÍCULO 5

¿Están obligados los súbditos a obedecer en todo a sus superiores? [g]

In Tit. 3 lect.1; *In Io.* 2 lect.1; *In Rom.* 13 lect.1

Objeciones por las que parece que los súbditos están obligados a obedecer a sus superiores en todo.

1. Dice el Apóstol (Col 3,20): *Hijos, obedeced a vuestros padres en todo.* Y más adelante (v.22) añade: *Siervos, obedeced en todo a vuestros amos según la carne.* Luego por la misma razón deben los otros súbditos obedecer a sus superiores en todo.

2. Más aún: los superiores son el medio entre Dios y los súbditos, según aquellas palabras del Dt 5,5: *Yo fui árbitro y mediador para anunciaros sus palabras.* Pero no se llega de un extremo a otro si no es a través del medio. Luego los preceptos del superior deben reputarse como preceptos de Dios. De ahí las palabras del Apóstol en Gál 4,14: *Me recibisteis como a un ángel de Dios, como a Cristo Jesús;* y en 1 Tes 2,13: *Porque cuando recibisteis la palabra de Dios oyéndola a nosotros, la recibisteis no como palabra de hombres, sino, cual en verdad es, como palabra de Dios.* Por tanto, así como el hombre debe obedecer a Dios en todo, tiene obligación de obedecer también a los superiores.

14. C.23: ML 76,120. 15. *Ordin.* 4,26A; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1488; cf. S. AGUSTÍN, *Cont. Faust.* l.21 c.3: ML 42,390.

---

f. Sobre las excepciones aquí mencionadas, véase la *Summa Theol.* 1-2 q.94 a.5 ad 2; q.100 a.8 ad 3; y 2-2 q.64 a.6 ad 1; q.66 a.5 ad 1; q.154 a.2 ad 2. Cuando el mandato proviene directamente de Dios, desaparecen todas las excusas para no obedecer.

g. Sobre el posible conflicto entre los deberes naturales para con los padres y el ingreso en el estado religioso, véase la *Summa Theol.* 2-2 q.189 a.6.

3. Todavía más: los religiosos prometen por igual en la profesión castidad, pobreza y obediencia. Pero el religioso debe observar la castidad y la pobreza en todo. Luego también en todo está obligado a obedecer.

En cambio está lo que se dice en Act 5,29: *Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres.* Ahora bien: a veces los preceptos de los superiores van contra Dios. Luego no se les debe obedecer en todo.

Solución. *Hay que decir:* Conforme a lo ya expuesto (a.1.4), el obediente se mueve a cumplir las órdenes de quien le manda por cierta necesidad de justicia, como las cosas naturales son movidas con necesidad natural por la fuerte acción sobre ellas de su motor. Y el que una cosa natural no se mueva por la fuerza de su motor puede acontecer por dos razones: Una, por un impedimento proveniente de la fuerza mayor de otro motor, y así un leño no es quemado por el fuego si la fuerza superior del agua se lo impide. Otra, por cierta falta de subordinación del móvil al motor, porque, aunque aquél depende de la acción de éste en parte, su dependencia no es total. De esta forma, el agua depende de la acción del fuego en cuanto al calentarse, mas no en cuanto a secarse o consumirse.

Del mismo modo hay dos razones por las que puede acontecer que el súbdito no esté obligado a obedecer en todo a su superior. Primero, por un precepto de una autoridad mayor. Así, comentando aquel texto de Rom 13,2: *Quienes resisten a la autoridad atraen sobre sí la condenación,* dice la *Glosa* [16]: *Si algo te manda el procurador, ¿deberás cumplirlo si va en contra del procónsul? Más aún: si el procónsul manda una cosa y el emperador otra, ¿puede haber alguna duda en no hacer caso de aquél y servir a éste? Luego si el emperador manda una cosa y Dios otra, se debe obedecer a éste y no hacer caso de aquél.*

Segundo, el inferior no está obligado a obedecer al superior si le manda algo en lo que el súbdito no depende de él. Y, en efecto, dice Séneca en el III *De Benef.* [17]: *Se equivoca el que cree que la servidumbre afecta al hombre entero. Su parte más noble está exenta. Los cuerpos están sometidos y entregados como esclavos a sus dueños; pero el alma es dueña de sí misma.* Por consiguiente, en lo que se refiere a los actos interiores de la voluntad, el hombre no está obligado a obedecer a los hombres, sino sólo a Dios.

Está obligado, sin embargo, un hombre a obedecer a otro en las obras externas corporales. Lo que no quita para que aun en éstas se excluyan los actos que interesan a su naturaleza corporal, en los que no debe obedecer a los hombres, sino únicamente a Dios, porque todos los hombres por naturaleza son iguales; por ejemplo, en lo que se refiere al sustento del cuerpo y a la generación de la prole. De ahí que no estén obligados ni los siervos a obedecer a sus señores ni los hijos a sus padres en lo tocante a contraer matrimonio o guardar virginidad y en otros asuntos semejantes. Pero en lo que se refiere a la disposición de los actos y asuntos humanos, el súbdito está obligado a obedecer a su superior según los distintos géneros de superioridad: y así, el soldado debe obedecer a su jefe en lo referente a la guerra; el siervo, a su señor en la ejecución de los trabajos serviles; el hijo, a su padre en lo que tiene que ver con su conducta y el gobierno de la casa; y lo mismo en otros casos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando el Apóstol dice «en todo» debe entenderse en todo lo que pertenece al derecho de la patria potestad o de la potestad dominativa.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el hombre está sometido sin restricción alguna a Dios en todo, en lo interior y en lo exterior; y, por consiguiente, debe obedecerle en todo. Los súbditos, en cambio, con respecto a sus superiores, no lo están en todo, sino en determinadas materias, y en éstas los superiores son intermedios entre Dios y sus súbditos. En las otras cosas, sin embargo, están sometidos inmediatamente a Dios, que los instruye por la ley natural o por la escrita.

3. *A la tercera hay que decir:* Los religiosos hacen profesión de obediencia en cuanto a las observancias regulares, y de acuerdo con su regla se someten a sus superiores. Por lo tanto, están obligados a obedecer sólo en aquello que puede pertenecer a la vida regular. Tal es la obediencia suficiente para conseguir la salvación eterna. Mas, si quieren obedecerles en otras materias, pertenecerá en este caso a un grado superior de perfección, siempre que no sean contrarias

16. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1505: cf. *Glossa ordin.* 4,28B; S. AGUSTÍN, *Serm. ad popul,* serm.62 c.8: ML 38,421. 17. C.20: DD 175.

a Dios o contra la regla profesada; porque tal obediencia sería ilícita.

Así, pues, cabe distinguir tres clases de obediencia: una, la obediencia suficiente para la salvación eterna, que obedece en lo que está mandado; otra, la obediencia perfecta, que obedece en todo lo que es lícito; otra, la obediencia indiscreta, la que obedece incluso en las cosas ilícitas.

ARTÍCULO 6

¿Deben los cristianos obedecer al poder secular?

In Sent. 2 d.44 q.2 a.1; *In Rom.* 13 lect.1

Objeciones por las que parece que los cristianos no están obligados a obedecer a las autoridades seculares.

1. Porque sobre aquel texto de Mt 17,25: *Luego los hijos están exentos,* dice la *Glosa*[18]: *Si en cualquier reino los hijos del rey que allí reina están exentos, síguese que los hijos de un rey universal deben estarlo en todos los reinos.* Pero los cristianos por la fe en Cristo han pasado a ser hijos de Dios, según aquella frase de Jn 1,12: *Dioles poder de llegar a ser hijos de Dios a aquellos que creen en su nombre.* Luego no tienen obligación de obedecer al poder secular.

2. Más aún: en Rom 7,4 leemos: *Habéis muerto con respecto a la ley por el cuerpo de Cristo,* refiriéndose a la ley divina del Antiguo Testamento. Pero la ley humana, por la que los hombres deben sumisión al poder secular, es inferior a la ley divina del Antiguo Testamento. Por tanto, con más razón los hombres, por haber llegado a ser miembros del cuerpo de Cristo, quedan exentos de la ley de sujeción con que estaban obligados a obedecer a las autoridades seculares.

3. Todavía más: Los hombres no están obligados a obedecer a los ladrones que por fuerza los oprimen. Pero San Agustín dice, en el IV *De Civ. Dei*[19]: *Sin justicia, ¿qué son los reinos sino grandes latrocinios?* Luego, por el hecho de que el dominio secular de los príncipes ordinariamente se ejerce injustamente o proviene de una usurpación injusta, parece que los cristianos no tienen obligación de obedecer a los príncipes seculares.

En cambio está lo que se nos dice en Tit 3,1: *Amonéstales a que vivan sumisos a los príncipes y a las autoridades*[h]; y en 1 Pe 2,13-14: *Por amor de Dios estad sujetos a toda autoridad humana, ya sea al rey como soberano, ya a los jefes como delegados suyos.*

Solución. *Hay que decir:* La fe en Cristo es el principio y la causa de nuestra justicia, según aquellas palabras de Rom 3,33: *La justicia de Dios por la fe en Jesucristo.* Así, pues, por la fe en Cristo no se destruye el orden de la justicia, sino que más bien se confirma. Ahora bien: este orden requiere que los inferiores obedezcan a sus superiores; pues, de otra manera, no podría conservarse el orden social. Luego por la fe en Cristo no quedan exentos los fieles de la obediencia a las autoridades seculares.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como antes dijimos (a.1), la servidumbre de un hombre a otro afecta al cuerpo, no al alma, la cual permanece libre. Mas en el estado actual de esta vida, la gracia de Cristo nos libra de los defectos del alma, no de los del cuerpo, como nos consta por las palabras del Apóstol (Rom 7,25), el cual dice de sí mismo que *con la mente sirve a la ley de Dios; con la carne a la ley del pecado.* Y, en consecuencia, quienes son hechos hijos de Dios por la gracia están libres de la servidumbre espiritual del pecado, pero no de la servidumbre corporal por la que deben sumisión a sus señores temporales, como dice la *Glosa*[20] sobre aquellas palabras de 1 Tim 6,1: *Todos los siervos que están bajo el yugo de la servidumbre,* etc.

2. *A la segunda hay que decir:* La antigua ley era figura del Nuevo Testamento, y por serlo, debió cesar al llegar la verdad. Mas no hay semejanza entre esto y la ley humana, por la que un hombre está sometido a otro. Y, aparte de esto, aun por la ley divina está un hombre obligado a obedecer a otro hombre.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre tiene obligación de obedecer a las autoridades seculares en tanto lo exija el orden de la justicia. Por consiguiente, si su poder de gobernar no es legítimo, sino usurpado, o

18. *Ordin.* 5,55B; S. AGUSTÍN, *Quaest. Evang.* l.1 q.23 super Mt. 17,27: ML 35,1327. 19. C.4: ML 41,115. 20. *Ordin.* 4,122E; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,357.

b. Véase el comentario de Santo Tomás *Ad Tit.* c.3 lect.1.

mandan cosas injustas, el súbdito no está obligado a obedecerles, a no ser en casos excepcionales, para evitar el escándalo o peligro[i].

i. En este artículo, el autor sale al paso de posibles abusos por parte de la autoridad religiosa, de los directores espirituales y de las autoridades políticas. Queda también abierta la delicada cuestión de la desobediencia civil y de la justa rebelión contra los poderes políticos injustamente constituidos. En cualquier caso, el autor se sitúa en el terreno objetivo de los principios, sin descender a insinuaciones concretas imprudentes o temerarias.

CUESTIÓN 105

La desobediencia

Trataremos a continuación de la desobediencia (cf. q.104).
Sobre esta materia formulamos dos preguntas:
1. ¿Es pecado mortal?—2. ¿Es el más grave de los pecados?

ARTÍCULO 1

¿La desobediencia es pecado mortal?

Supra c.69 a.1

Objeciones por las que parece que la desobediencia no es pecado mortal.

1. Porque todo pecado es una desobediencia, como consta por la definición de San Ambrosio ya citada [1]. Luego, si fuese pecado mortal, todo pecado sería mortal.

2. Más aún: dice San Gregorio, XXXI *Moral.* [2], que la desobediencia nace de la vanagloria. Pero la vanagloria no es pecado mortal. Luego tampoco la desobediencia.

3. Todavía más: entonces se dice de alguien que es desobediente cuando no cumple un precepto de su superior. Pero los superiores, a menudo, multiplican con tal exceso sus preceptos, que raras veces o nunca pueden cumplirse todos ellos. Luego si la desobediencia fuese pecado mortal, se seguiría de ahí que el hombre no podría evitar el pecado mortal, lo cual es inadmisible. Por tanto, la desobediencia no es pecado mortal.

En cambio está el hecho de que en Rom 1,30 y en 2 Tim 3,2 se enumera entre otros pecados mortales *el ser desobediente a sus padres.*

Solución. *Hay que decir:* Como queda dicho (q.24 a.12; q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5), pecado mortal es el que va en contra de la caridad, causa de la vida espiritual. Y por la caridad amamos a Dios y al prójimo. Ahora bien: la caridad para con Dios exige el que *se* obedezca a sus mandatos, como queda dicho (q.24 a.12; q.104 a.3). Y, por tanto, la desobediencia a los preceptos divinos, como contraria a la caridad divina, es pecado mortal. Pero entre los preceptos divinos figura el de obedecer también a los superiores. Y así, incluso esa desobediencia con que se incumple el precepto de los superiores constituye un pecado mortal, como contrario al amor de Dios, según aquel texto de Rom 13,2: *Quien resiste a la autoridad, resiste a lo que Dios tiene decretado.* Va además en contra del amor debido al prójimo, en cuanto que, como superior y prójimo, se le priva de la obediencia que se le debe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella definición de San Ambrosio se refiere al pecado mortal, que es donde se hallan completos los elementos esenciales del pecado. Porque el pecado venial no es desobediencia, ya que no va contra un precepto, sino al margen de él.

Ni tampoco todo pecado mortal es desobediencia, hablando con propiedad y en absoluto. Lo es sólo cuando se desprecia el precepto. Porque los actos morales se especifican por el fin. Pero, al obrar contra el precepto no porque se lo desprecie, sino por otros motivos, hay desobediencia material únicamente; pero formalmente pertenece a otra especie de pecado [a].

2. *A la segunda hay que decir:* Que la vanagloria desea hacer ostentación de excelencia; y porque parece haber cierta excelencia en que el hombre no se someta a los preceptos de otro, es por lo que la desobediencia nace de la vanagloria [b]. Por otra parte, nada impide que el pecado mortal provenga del venial, siendo como es el venial predisposición para el mortal.

3. *A la tercera hay que decir:* Nadie está obligado a lo imposible. Por tanto, si un superior amontona preceptos sobre preceptos, de suerte que al súbdito le sea imposi-

1. *De parad,* c.8: ML 14,309; citada *supra* q.104 a.2 obj.1.
2. C.45: ML 76,621.

---

a. La inobediencia es pecado mortal sólo bajo la razón de *desprecio formal* del precepto justo del legítimo superior. El rigor aparente del enunciado del artículo queda así reducido a sus justos límites.

b. Entiéndase aquí la vanagloria *(ex inani gloria)* como equivalente a *soberbia* en cuanto vicio capital.

ble cumplirlos, esto le sirve de excusa y no peca. Por eso los superiores deben evitar el exceso de preceptos.

ARTÍCULO 2

¿La desobediencia es el pecado más grave?

Objeciones por las que parece que la desobediencia es el pecado más grave.

1. Leemos en 1 Re 15,23: *Como el pecado de adivinación es el de rebelión; y como el idolatrar el negarse a obedecer.* Pero la idolatría es el mayor de los pecados, como queda dicho (q.94 a.3). Luego la desobediencia es el pecado más grave.

2. Más aún: llamamos pecado contra el Espíritu Santo al que aparta los obstáculos que hay para el pecado, conforme a lo dicho (q.14 a.2). Pero la desobediencia desprecia el precepto, que es el que primordialmente retrae del pecado a los hombres. Luego la desobediencia es pecado contra el Espíritu Santo y, por consiguiente, es el más grave de los pecados.

3. Todavía más: dice el Apóstol (Rom 5,19) que *por la desobediencia de uno se constituyeron en pecadores muchos.* Pero la causa, según parece, es más que el efecto. Luego la desobediencia es, según parece, un pecado más grave que los otros que son causados por ella.

En cambio está el hecho de que es más grave despreciar al que manda que despreciar su mandato. Pero algunos pecados van contra la misma persona del que manda, como, sin lugar a duda, ocurre en el de blasfemia u homicidio. Luego la desobediencia no es el pecado más grave.

Solución. *Hay que decir:* No todos los pecados de desobediencia son iguales; porque una desobediencia puede ser más grave que otra de dos modos. Primero, por parte del que manda. Pues, aunque el hombre debe poner todo cuidado en obedecer a cualquier superior, sin embargo, es mayor el deber de obedecer al que manda más que a los que mandan menos. La prueba de ello es que el precepto del inferior se incumple cuando el superior mayor ha mandado lo contrario. De donde se sigue que tanto es más grave la desobediencia cuanto mayor sea la superioridad de quien manda. Y, según esto, desobedecer a Dios es más grave que desobedecer a los hombres. Segundo, por parte de los preceptos: pues el que manda no quiere que todos ellos se cumplan por igual, porque todo hombre prefiere a lo demás el fin y lo más próximo al fin. Por lo cual, tanto es más grave la desobediencia cuanto mayor es el empeño del superior en que se cumpla el precepto que el súbdito deja sin cumplir. Y tratándose de los preceptos de Dios, es evidente que tanto es más grave la desobediencia cuanto es mayor el bien sobre el que versa el precepto. Porque, estando la autoridad divina naturalmente inclinada hacia el bien, cuanto mejor sea una cosa tanto más quiere Dios que se cumpla. Y así, quien desobedece al precepto que trata del amor de Dios peca más gravemente que el desobediente en el precepto del amor al prójimo. En cambio, la voluntad del hombre no siempre se inclina con mayor atractivo a lo mejor. Y, en consecuencia, cuando nuestra obligación procede únicamente de un precepto humano, no es el pecado más grave por el hecho de omitir un bien mayor, sino por incumplir lo que prefiere la persona que nos manda.

Según esto, conviene comparar unos con otros los diversos grados de pecado, atendiendo a los diversos grados de desobediencia. Pues la desobediencia con que se desprecian los mandamientos de Dios, ya en cuanto desobediencia es pecado más grave que pecar contra los hombres, si se prescinde, claro está, de lo que ello tiene de desobediencia a Dios. Digo esto porque quien peca contra el prójimo obra asimismo contra el mandato de Dios. No obstante, si se despreciara el precepto de un bien mayor, el pecado sería aún más grave. Por otra parte, la desobediencia con que se desprecia el precepto de un hombre es más leve que el pecado con que se desprecia su misma persona, porque del respeto a ésta debe proceder el que se tiene al precepto. Y del mismo modo los pecados que implican desprecio directo de Dios, como la blasfemia y otros por el estilo, son más graves —y esto aunque mentalmente se prescinda de lo que hay en ellos de desobediencia— que los pecados en que se desprecia únicamente el precepto divino.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La comparación que hace Samuel no es de igualdad, sino de semejanza; porque la desobediencia redunda en desprecio de Dios como la idolatría, aunque no tanto.

2. *A la segunda hay que decir:* No toda desobediencia es pecado contra el Espíritu Santo, sino solamente aquella en que se procede con obstinación. Porque no todo desprecio de lo que impide pecar constituye un pecado contra el Espíritu Santo[c], pues, de ser así, todo desprecio de un bien lo sería, habida cuenta de que cualquier bien puede impedir que el hombre peque; antes bien, lo que constituye un pecado de esta clase es el desprecio de aquellos bienes que llevan directamente al arrepentimiento y al perdón de los pecados.

3. *A la tercera hay que decir:* El primer pecado de nuestro primer padre, de quien el pecado manó y llegó a todos, no fue el de desobediencia como pecado especial, sino el de soberbia, que le indujo a desobedecer[d]. Por eso el Apóstol, en el texto citado, parece que toma la desobediencia en sentido general, como algo que forma parte de todo pecado.

---

c. El tema del pecado contra el Espíritu Santo es tratado ampliamente por el autor en la *Summa Theol.* 2-2 q.14 a.1-4.

d. Cf. *supra* la nota *b,* así como la *Summa Theol.* 2-2 q.163 a.1-2.

CUESTIÓN 106

El agradecimiento o gratitud [a]

Trataremos a continuación del agradecimiento o gratitud (cf. q.31, introd.) y de la ingratitud (q.107).

Acerca de la gratitud planteamos seis problemas:

1. ¿La gratitud es virtud especial distinta de las otras?—2. ¿Quién está más obligado a dar gracias a Dios: el inocente o el penitente?—3. ¿Está obligado siempre el hombre a dar gracias por los beneficios humanos?—4. ¿Se debe diferir la acción de gracias?—5. ¿Debe guardar proporción la gratitud con el beneficio recibido o con el afecto del donante?—6. ¿Conviene recompensar el beneficio recibido con otro mayor?

ARTÍCULO 1

¿Es la gratitud una virtud especial distinta de las otras?

1-2 q.60 a.3

Objeciones por las que parece que la gratitud no es virtud especial distinta de las otras.

1. Porque los mayores beneficios los recibimos de Dios y de nuestros padres. Pero el honor que rendimos a Dios pertenece a la virtud de la religión, y el rendido a nuestros padres, a la virtud de la piedad [b]. Luego el agradecimiento o gratitud no es una virtud distinta de las demás.

2. Más aún: la retribución proporcional corre a cargo de la justicia conmutativa, como consta por lo que dice el Filósofo en V *Ethic.*[1]. Pero *la acción de gracias pretende servir de retribución,* como él nos dice allí mismo[2]. Luego la acción de gracias, que es lo propio de la gratitud, es acto de la justicia, y la gratitud, por lo mismo, no es virtud especial distinta de las demás.

3. Todavía más: la recompensa es uno de los requisitos para la conservación de la amistad, como consta por lo que dice el Filósofo en VIII[3] y IX[4] *Ethic.* Pero la amistad guarda estrecha relación con todas las virtudes por las que el hombre es amado. Por tanto, el agradecimiento o gratitud, cuyo acto es recompensar los beneficios, no es virtud especial.

En cambio está el que Tulio[5] menciona la gratitud como parte especial de la justicia [c].

Solución. *Hay que decir:* Como anteriormente dijimos (1-2 q.60 a.3), según las diversas causas por las que estamos en deuda, deben distinguirse unas de otras las razones que nos obligan a pagar lo que debemos, teniendo en cuenta, eso sí, que siempre lo menor debe estar comprendido en lo mayor. Ahora bien: en Dios está la causa primaria y principal de nuestras deudas: por ser el primer principio de todos nuestros

1. C.5 n.6 (BK 1132b31): S. TH., lect.8. 2. ARISTÓTELES, *Eth.* l.5 c.5 n.7 (BK 1133a2): S. TH., lect.8. 3. C.13 n.1 (BK 1162b2): S. TH., lect.13. 4. C.1 n.1 (BK 1163b32): S. TH., lect.1. 5. *Rhet.* l.2 c.53: DD 1,165.

---

a. La razón del orden seguido por el autor en esta cuestión 106 se encuentra en el cuerpo del a.1, donde define lo que es la gratitud humana como respuesta adecuada a nuestros bienhechores. La gratitud no es un débito de estricta justicia legal (natural o positiva), sino un *débito moral.* Completa y perfecciona la justicia, pero no la constituye formalmente. En la terminología técnica tomasiana se dice que la gratitud es parte potencial de la justicia, pero no parte subjetiva o integral.

b. Virtud de la *piedad* en el sentido técnico y filosófico, según el cual ha sido anteriormente definida, en la q.101.

c. La expresión *parte especial* no ha de entenderse aquí como equivalente a virtud específica o subjetiva de la justicia (conmutativa o distributiva), sino como virtud potencial perfectiva en el sentido de voluntad de corresponder a la generosidad ajena. Sobre las llamadas partes potenciales de la justicia, véase la *Summa Theol.* 2-2 q.80.

bienes. La segunda causa se halla en nuestros padres, por ser el principio próximo de nuestra generación y educación. La tercera se encuentra en las personas superiores en dignidad, de quienes nos vienen los beneficios comunes. La cuarta, en un bienhechor cualquiera de quien recibimos algún beneficio particular y privado, por lo que de forma especial le quedamos obligados. Por consiguiente, siendo así que no debemos a ninguno de los bienhechores de quienes recibimos beneficios particulares todo cuanto debemos a Dios, a nuestros padres o a las personas superiores en dignidad: de ahí el que después de la religión, por la que damos el culto debido a Dios, la piedad, por la que lo damos a nuestros padres, la observancia, por la que a las personas superiores en dignidad, está el agradecimiento o gratitud que gracia por gracia recompensa a nuestros bienhechores. Se distingue esta última virtud de las antes mencionadas, como cualquiera de las que están después de la que le precede, en que no es tan perfecta como ella.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo mismo que la religión se identifica con la piedad por excelencia, se identifica también con el agradecimiento y gratitud en grado sobreeminente. De ahí que a la acción de gracias a Dios se la cuente (q.83 a.17) entre los actos de la religión.

2. *A la segunda hay que decir:* La retribución proporcional pertenece a la justicia conmutativa cuando se la considera como débito legal; por ejemplo, cuando con pacto se estipula el pagar tanto por tanto. En cambio, la virtud del agradecimiento o gratitud tiene por objeto la retribución con que uno paga libremente una deuda de pura cortesía. Es por lo que la gratitud agrada menos cuando es obligada, como dice Séneca en el libro *De Benef.*[6].

3. *A la tercera hay que decir:* Como la verdadera amistad se fundamenta sobre la virtud, todo lo que en el amigo es contrario a la virtud es impedimento para la amistad, y cuanto hay en él de virtuoso es una invitación a la amistad. Según esto, la amistad se conserva mediante la recompensa de los beneficios; aun cuando tal recompensa pertenezca especialmente a la virtud de la gratitud.

ARTÍCULO 2

¿Debe el inocente más gratitud a Dios que el penitente?[d]

In Sent. 4 d.22 q.1 a.2 q.ª2

Objeciones por las que parece que debe más gratitud a Dios el inocente que el penitente.

1. Cuanto mayor es el bien recibido de Dios tanto mayor gratitud se le debe. Pero es mayor el don de la inocencia que el de la recuperación de la justicia. Luego, según parece, tiene mayor obligación de dar las gracias el inocente que el penitente.

2. Más aún: se le debe amor al bienhechor, lo mismo que se le debe gratitud. Pero San Agustín dice en el II *Confess.*[7]: *¿Qué hombre hay que, considerando su flaqueza, ose atribuir a sus fuerzas su castidad y su inocencia, como si le fuese menos necesaria tu misericordia, con que perdonas los pecados a los que a ti se convierten?* Y añade después: *Por eso, que él te ame otro tanto y aún más que yo; pues ve que el mismo que me sacó de las enfermedades tan graves de mis pecados, ese mismo hizo que él no enfermase con pecados de la misma gravedad.* Luego el inocente debe aún mayor gratitud a Dios que el penitente.

3. Todavía más: cuanto más continuado es el beneficio gratuito tanto mayor es la gratitud que se debe por él. Pero el beneficio de la gracia divina es más continuo en el inocente que en el penitente, pues dice San Agustín[8]: *Atribuyo a tu gracia y a tu misericordia el que disipases mis pecados como se derrite el hielo. A tu gracia atribuyo también todo el mal que no hice, pues ¿qué hay que no pudiera hacer? Confieso que todo se me ha perdonado: el mal que hice por propia iniciativa y el mal en que no incurrí porque tú me guiaste.* Por tanto, más obligado está a la gratitud el inocente que el culpable.

En cambio está lo que leemos en Lc 7,42-43: *A quien más se le perdona, más ama.*

6. L.3 c.7: DD 168. 7. C.7: ML 32,681. 8. *Confess.* l.2 c.7: ML 32,681.

d. El sentido exacto de la cuestión aquí planteada es sobre el *beneficio mismo* de la inocencia y del perdón y no de otros beneficios que pudieran haber recibido tanto el inocente como el pecador perdonado. En absoluto parece que la inocencia es mayor beneficio que el perdón. Cualitativamente, el perdón es más beneficio por ser más gratuito.

Luego, por la misma razón, más obligado está a mostrarse agradecido.

Solución. *Hay que decir:* Lo que es objeto de gratitud por parte de la persona favorecida es la gracia que ella recibió del bienhechor. Por lo que, donde la gracia es mayor por parte del donante, se requiere por parte del donatario una gratitud mayor. Ahora bien: gracia es aquello que se da gratis; y, según esto, por parte del donante, la gracia puede ser mayor de dos maneras. En primer lugar, por la cantidad del don. Y de este modo el inocente debe mayor gratitud, porque, hablando en absoluto, Dios, en igualdad de condiciones, le concede un don mayor.

En segundo lugar, la gracia puede decirse que es mayor en cuanto más gratuitamente se concede. Y, según esto, debe agradecerla más el penitente que el inocente, por ser más gratuito lo que Dios le da, ya que siendo digno de castigo, a pesar de ello se le da la gracia. Así, pues, a pesar de que el don hecho al inocente sea, si se lo considera en absoluto, mayor, sin embargo, el del penitente, por lo que se refiere a su persona, es mayor, como es mayor para el mendigo una pequeña limosna que un gran regalo para un rico. Y, porque los actos versan sobre lo singular y concreto, en el terreno de la acción se da más importancia a lo que las cosas son aquí y ahora que a lo que son en sí mismas, como dice el Filósofo en el III *Ethic.*[9] acerca del voluntario e involuntario.

Y con esto hemos respondido satisfactoriamente a las objeciones propuestas[e].

ARTÍCULO 3

¿Debe gratitud el hombre a todo bienhechor?[f]

Objeciones por las que parece que el hombre no debe mostrarse agradecido a todo bienhechor.

1. Puede uno beneficiarse a sí mismo como también a sí mismo puede hacerse daño, según aquellas palabras del Eclo 14,5: *Quien para sí mismo es malo, ¿para quién será bueno?* Pero el hombre no puede mostrar gratitud hacia sí mismo, pues la gratitud, según parece, pasa de un sujeto a otro. Luego no debemos gratitud a todo bienhechor.

2. Más aún: la gratitud es recompensa de la gracia. Pero algunos beneficios no se hacen con gracia, sino más bien de manera humillante, tarde y a regañadientes. Luego no siempre debemos gratitud al bienhechor.

3. Además: a nadie se le debe gratitud por buscar su propia utilidad. Pero algunos, a veces, hacen beneficios buscando su propia utilidad. Luego a los tales no se les debe gratitud.

4. Todavía más: al siervo no se le debe agradecimiento, porque su mismo ser pertenece a su señor. Pero hay veces en que un siervo hace un beneficio a su señor. Luego no a todo bienhechor se le debe gratitud.

5. Y también: nadie está obligado a lo deshonesto o inútil. Pero a veces el bienhechor goza de una posición muy desahogada y sería inútil darle cosa alguna como recompensa por el beneficio recibido. En otros casos sucede que el bienhechor, antes virtuoso, se da al vicio y, por tanto, no parece honesto recompensarlo. En ocasiones, también, quien recibe el beneficio es pobre y de ninguna manera lo puede recompensar. Por tanto, parece que no siempre está obligado el hombre a la gratitud.

6. Por último: nadie debe hacer por otro lo que a éste no le conviene, sino que le perjudica. Pero a veces la recompensa del beneficio es nociva o inútil para el recompensado. Luego no siempre debe ser recompensado el beneficio con el agradecimiento.

En cambio están estas palabras de 1 Tes, últ., 18: *Sed agradecidos en todo.*

9. C.9 n.6 (BK 1110a12): S. TH., lect.1.

e. Los tres argumentos contrarios se apoyan en que la inocencia es un beneficio mayor y más continuado que el perdón dispensado al arrepentido. Santo Tomás responde que no es cierto absolutamente hablando. Pero en términos comparativos y existenciales el pecador se siente más agraciado y, en consecuencia, más obligado a ser agradecido por el beneficio recibido. El autor hace en este artículo un comentario acomodaticio generoso del pasaje de Lc 7,42-43, en el que se habla del perdón otorgado por Jesús a la mujer pecadora en casa de Simón el fariseo.

f. En este artículo y en los tres siguientes son destacados algunos aspectos psicológicos interesantes que surgen del ejercicio práctico de la magnificencia y de la gratitud. Cabe destacar la frecuencia con que el autor cita a Séneca y a Aristóteles.

Solución. *Hay que decir:* Todo efecto tiene un movimiento natural de retorno a su causa. Por eso dice Dionisio, en el primer capítulo *De Div. Nom.* [10], que Dios mueve hacia sí todas las cosas, como causa de todas ellas, porque lo normal es que el efecto se ordene al fin del agente. Pero es evidente que el bienhechor, en cuanto tal, es causa del beneficio. Por lo que el mismo orden natural exige que quien recibe un beneficio se sienta movido a expresar su gratitud al bienhechor mediante la recompensa, según su propia condición y la de aquél. Y, como antes se dijo acerca del padre (q.101 a.2), también al bienhechor en cuanto tal se le deben honor y respeto porque tiene razón de principio; pero, en casos excepcionales, se le debe socorrer o alimentar, si es que lo necesita.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según las palabras de Séneca en V *De Benef.* [11], *así como no es liberal quien consigo mismo es generoso; ni clemente quien consigo es indulgente; ni misericordioso el que se compadece de sus propios males, sino el que se porta así con otros; del mismo modo, nadie se hace beneficios a sí mismo, sino que obedece a una tendencia natural que le lleva a desechar lo nocivo y apetecer lo provechoso.* Por tanto, en lo que a sí mismo se refiere, no han lugar la gratitud e ingratitud, porque nada puede el hombre negarse a sí mismo si no es por mortificación. Sin embargo, de un modo metafórico, lo que en sentido propio se refiere a los demás se lo aplica uno a sí mismo, como dice el Filósofo en V *Ethic.* [12] acerca de la justicia, considerando las diversas partes de que el hombre está compuesto como personas distintas.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo propio de un alma grande es prestar más atención a lo bueno que a lo malo. Por tanto, si alguien hizo un beneficio con malos modales, no por eso en quien lo recibe cesa del todo el deber de agradecérselo, aunque menos, eso sí, que si hubiera procedido del modo debido, puesto que también el beneficio es menor, ya que como dice Séneca en II *De Benef.* [13]: *Es mucho lo que ganó la presteza, mucho lo perdido por morosidad.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que, como leemos en VI *De Benef.* [14] de Séneca, *importa mucho saber si el bienhechor nos favorece por propio interés o por interés suyo y nuestro. El que sólo se preocupa de sí mismo, y nos favorece porque de otro modo no puede obtener beneficios, me parece que viene a ser como quien suministra forraje a su ganado. Si, a pesar de todo, me admitió en su compañía, si pensó en los dos, soy ingrato e injusto si no me alegro de que le haya aprovechado a él lo que me aprovechó a mí. Es el colmo de la malicia el no llamar beneficio sino a lo que incomoda de algún modo al que lo hace.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Como dice Séneca en III *De Benef.* [15], *cuando el siervo hace lo que a un siervo se le suele exigir, eso no es otra cosa que un servicio; cuando hace más de lo que como siervo está obligado a hacer, eso es ya un beneficio. Pues desde el momento en que pasa a actuar por afecto de amigo, su trabajo comienza a llamarse beneficio.* Por tanto, también se debe gratitud a los siervos que trabajan algo más de lo debido.

5. *A la quinta hay que decir:* Que tampoco un pobre es ingrato si hace lo que está de su parte. Porque, así como el beneficio consiste más que en el efecto en el afecto, de igual modo en la gratitud lo principal es el afecto. Por lo cual escribe Séneca en II *De Benef.* [16]: *Quien recibe con muestras de gratitud un beneficio, pagó ya su primera pensión. Demostremos efusivamente lo agradecidos que estamos por los beneficios recibidos, y hablemos de ello no sólo cuando el bienhechor nos oye, sino en todas partes.*

De esto se deduce cuán grande es la recompensa del beneficio con que se paga al bienhechor acomodado al darle muestras de reverencia y honor. De ahí el que el Filósofo diga en VIII *Ethic.* [17] que *al que tiene de todo, se le debe pagar con muestras de respeto; al pobre, con dinero.* Y Séneca dice en VI *De Benef.* [18]: *Hay muchos medios de devolver a los afortunados lo que les debemos, como lo son: un consejo dado con lealtad, el trato frecuente, el lenguaje corriente y agradable sin adulación.* Por tanto, no es necesario que el hombre desee que sea pobre o miserable el bienhechor para poder recompensar el beneficio. Porque, como escribe Séneca en VI *De Benef.* [19]: *si eso deseases para quien no te ha hecho ningún beneficio, tal deseo sería infrahumano. ¡Cuánto más desearlo para un bienhechor!*

Mas, si nuestro bienhechor se ha pervertido, se le debe recompensar conforme al

10. §5: MG 3,594: S. TH., lect.3. 11. C.9: DD 212. 12. C.11 n.9 (BK 1135b5): S. TH., lect.17. 13. C.6: DD 150. 14. C.12: DD 229; c.13: DD 229. 15. C.21: DD 175. 16. C.22: DD 159. 17. C.14 n.2 (BK 1163b2): S. TH., lect.4. 18. C.29: DD 237. 19. C.26: DD 236.

estado en que se encuentra, a saber: procurando que vuelva al buen camino, si es posible. Y si, por razón de su malicia, es incurable, en este caso es moralmente distinto de lo que era y, por tanto, no se debe recompensar su beneficio como antes. No obstante, quedando a salvo la propia honradez, se debe hacer lo posible por conservar el recuerdo del beneficio prestado, como evidencian las palabras del Filósofo en IX *Ethic.* [20].

6. *A la sexta hay que decir:* Tal como acabamos de decir (ad 5), la recompensa de un beneficio es sobre todo fruto del afecto. Por lo tanto, debe hacerse del modo que resulte más útil. Mas si luego, por negligencia del bienhechor se vuelve en contra de él y le hace daño, la culpa no es imputable al retribuyente. De ahí lo que nos dice Séneca en VII *De Benef.* [21]: *Estoy obligado a recompensar; pero no a cuidar y proteger lo que he devuelto.*

ARTÍCULO 4

¿Se debe recompensar inmediatamente el beneficio?

Objeciones por las que parece que el hombre debe recompensar inmediatamente el beneficio.

1. La deuda sin plazo fijo debemos pagarla cuanto antes. Pero no hay plazo alguno establecido para la recompensa de los beneficios, y éstos, a pesar de todo, como queda dicho (a.3), constituyen una deuda. Luego el hombre tiene obligación de recompensarlos cuanto antes.

2. Más aún: parece que un bien es tanto más laudable cuanto mayor es el fervor con que se hace. Pero del fervor espiritual procede, al parecer, el que uno se retrase en hacer lo que debe. Luego parece que lo más laudable es recompensar inmediatamente el beneficio recibido.

3. Todavía más: dice Séneca en II *De Benef.* [22] que *lo propio del bienhechor es obrar de buena gana y pronto.* Pero la recompensa debe parecerse en todo al beneficio. Luego debe ser inmediata.

En cambio está lo que Séneca dice en IV *De Benef.* [23]: *La presteza en devolver no es propia de un hombre agradecido, sino de un deudor.*

Solución. *Hay que decir:* Así como al hacer un beneficio deben tenerse en cuenta estas dos cosas: el afecto y el don, con las dos también hay que contar cuando se trata de recompensarlo. Y en lo que se refiere al afecto, la recompensa debe llegar en seguida. De ahí las palabras de Séneca en II *De Benef.* [24]: *¿Quieres agradecer debidamente un beneficio? Recíbelo con agrado.*

Mas, en cuanto al don, debe esperarse un tiempo en que la recompensa sea útil al bienhechor; porque si, inoportunamente, quiere uno devolver en seguida un regalo por otro, tal recompensa no parece acto virtuoso. Pues, conforme dice Séneca en *TV De Benef.* [25]: *El que desea pagar demasiado pronto, es a disgusto deudor; y quien debe a disgusto es un ingrato.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La deuda legal debe pagarse inmediatamente: si así no fuese, no se respetaría la igualdad de la justicia, al retener uno lo ajeno contra la voluntad de su dueño. En cambio, la deuda moral depende de la honradez del deudor. Y, por tanto, debe satisfacerse a su debido tiempo, tal como lo exige la recta razón de la virtud [g].

2. *A la segunda hay que decir:* El fervor de la voluntad no es virtuoso si no respeta el orden de la razón. Y, por tanto, no merece elogio el que por tal fervor hace las cosas antes de lo que debe.

3. *A la tercera hay que decir:* También los beneficios se han de hacer a su debido tiempo, y llegado el tiempo oportuno no se deben diferir; y esto mismo debe observarse cuando se trata de recompensarlos [h].

20. C.3 n.3.5(BK 1165bl3; b31):S. TH., lect.3. 21. C.19: DD 256. 22. C.5:DD 150. 23. C.40: DD 206. 24. C.35: DD 166. 25. C.40: DD 206.

---

g. La distinción entre *débito legal* y *débito moral* es indispensable para entender el contenido de este artículo. El primero se refiere a un imperativo legal; el segundo, a un imperativo que brota de la conciencia, la cual puede no estar de acuerdo con lo que dicta la ley positiva.

h. El agradecimiento precipitado podría interpretarse también como signo de ingratitud (cf. *Summa Theol.* 2-2 q.107 a.2). La precipitación en corresponder a los beneficios recibidos pudiera ser una forma cómoda de quitarnos de encima cuanto antes un compromiso moral. El agradecimiento, que brota del amor y no de las leyes, debe ser, por lo menos, tan oportuno como el beneficio recibido sin excluir de antemano las eventuales incomodidades que el amor hará llevaderas y hasta agradables.

ARTÍCULO 5

La recompensa de los beneficios, ¿se ha de medir según el afecto del bienhechor o según el efecto que con ellos se consigue? [i]

In Ethic. 8 lect.13; 9 lect.1

Objeciones por las que parece que la recompensa de los beneficios no se ha de medir según el afecto del bienhechor, sino según el efecto que con ellos se consigue.

1. A los beneficios se les debe recompensa. Pero el beneficio, como su nombre indica, consiste en el efecto. Luego la recompensa debe valorarse según el efecto.

2. Más aún: la gratitud, recompensa de los beneficios, es parte de la justicia. Pero la justicia se propone establecer la igualdad entre lo dado y lo recibido. Luego también en la recompensa de los beneficios se ha de prestar más atención al efecto logrado que al afecto del bienhechor.

3. Todavía más: nadie puede valorar lo que ignora. Pero sólo Dios conoce el afecto interior. Por tanto, la recompensa de los beneficios no puede valorarse por el afecto.

En cambio está lo que dice Séneca en I *De Benef.* [26]: *A veces estamos más obligados a quien nos hizo pequeños favores con gran generosidad, pues lo que nos dio, aunque poco, nos lo dio de buena gana.*

Solución. *Hay que decir:* Que la recompensa de un beneficio puede pertenecer a tres virtudes: a la justicia, a la gratitud y a la amistad. A la justicia, cuando tiene carácter de deuda legal, como en el préstamo y en casos parecidos. En la recompensa entonces debe atenderse a la cantidad dada.

A la amistad y a la gratitud pertenece recompensar el beneficio en cuanto deuda moral; aunque de distinta manera en cada caso. Porque en la recompensa de la amistad hemos de tener en cuenta la causa de la misma. Y así en la amistad causada por la utilidad, la recompensa debe atenerse al provecho derivado del beneficio. En cambio, en la amistad cuya causa es la virtud, a la hora de recompensar, debe atenderse a la voluntad y afecto del bienhechor, porque esto es lo que principalmente se requiere para la virtud, como leemos en el VIII *Ethic.* [27]. De manera similar también, puesto que el aspecto que la gratitud considera en el beneficio es su gratuidad —y esto depende del afecto—, por eso en la recompensa de un favor se presta más atención al afecto del que lo hace que al resultado obtenido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo acto moral depende de la voluntad. De ahí que el beneficio, en lo que tiene de laudable, y merecedor de recompensa, consiste materialmente en el efecto, pero formal y principalmente en la voluntad. Es por lo que dice Séneca en I *De Benef.* [28]: *El beneficio no consiste en lo que se hace o se da, sino en la buena disposición de ánimo del que lo hace o lo da.*

2. *A la segunda hay que decir:* La gratitud es parte de la justicia, no como especie de un género, sino porque en cierto modo se reduce al género de justicia, como antes se dijo (q.80). Por lo tanto, no se requiere que sea uno mismo el aspecto de la deuda que se considera en una y otra virtud [j].

3. *A la tercera hay que decir:* El afecto del hombre en sí mismo sólo Dios lo ve, lo que no impide que los hombres puedan llegar a conocerlo también en la medida en que se manifiesta por ciertas señales. Y así el afecto del bienhechor se conoce por el mismo modo de hacer el beneficio, por ejemplo, en que lo hace con alegría y prontitud.

ARTÍCULO 6

¿Conviene que la recompensa sea mayor que el beneficio recibido? [k]

Objeciones por las que parece que la recompensa no debe ser mayor que el beneficio recibido.

26. C.7: DD 142. 27. ARISTÓTELES, c.13 n.11 (BK 1163a21): S. TH., lect.13. 28. C.6: DD 142.

---

i. Entiéndase *afecto* como prontitud o buena disposición de la voluntad del benefactor, y *efecto* como la dispensación del beneficio mismo recibido.

j. El autor reafirma su pensamiento sobre el modo como la gratitud se inscribe en el contexto de la justicia. Y no como débito legal, sino como *débito moral.* Cosa que no había hecho en el *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo (cf. *In Sent.* 4 d.22 q.1 a.2, q.ª1 ad 2).

k. No en cuanto al débito de justicia, que queda satisfecho por la compensación en términos de igualdad o de proporcionalidad legal, sino por razón del *débito moral* de la gratitud, en virtud de la cual debemos ampliar lo más posible la disposición de la voluntad para el agradecimiento hacia nuestros bienhechores.

1. Porque a algunas personas, como, por ejemplo, a nuestros padres, no podemos ni siquiera darles una recompensa igual, como dice el Filósofo en VIII *Ethic.* [29]. Pero las virtudes no aspiran a lo imposible. Luego la recompensa tampoco tiende a ser más que el favor recibido.

2. Más aún: si alguien recompensa un beneficio de otro dándole más de lo que de él recibió, con esto, por así decirlo, le hace un nuevo beneficio. Pero un nuevo beneficio merece su recompensa. Luego el primer bienhechor se verá obligado a ofrecer en recompensa un beneficio mayor, y esto llevaría a un proceso infinito. Ahora bien: la virtud no consiste en intentar lo que no tiene fin, porque esto, *lo infinito, desnaturaliza el bien,* como leemos en II *Metaphys.* [30]. Luego la recompensa no debe superar al beneficio recibido.

3. Todavía más: la justicia consiste en la igualdad. Pero lo mayor supone exceso sobre la igualdad. Luego, como en toda virtud el exceso es vicioso, parece vicioso y opuesto a la justicia recompensar el beneficio recibido con otro mayor.

En cambio está lo que el Filósofo dice en V *Ethic.* [31]: *Es preciso obsequiar a quien nos hizo un favor, y que él de nuevo comience a favorecernos.* Sucede esto cuando se retribuye dando algo de más. Luego la recompensa debe tender a dar algo mayor.

Solución. *Hay que decir:* Como antes expusimos (a.5), la recompensa de un favor lo que considera en el beneficio es la voluntad del bienhechor. Y en esto lo que parece más digno de encomio es el que se haya prestado gratuitamente un beneficio al que no había obligación de prestar. Así, pues, quien recibió un beneficio queda obligado, por decoro, a dar también algo gratis. Ahora bien: no parece que se dé nada gratis si no se sobrepasa la cantidad del beneficio recibido; porque, cuando la recompensa es menor o igual, parece que uno no da nada gratis, sino que devuelve lo que recibió [l]. Por consiguiente, la recompensa tiende siempre a dar, si es posible, algo más [m].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Conforme a lo expuesto (a.3 ad 5), en la recompensa de un beneficio se debe prestar más atención al afecto con que se hizo que a su efecto. Así, pues, si consideramos el efecto del beneficio que un hijo ha recibido de sus padres, es decir, la existencia y la vida, nada igual podrá entregarles como recompensa, tal como dice el Filósofo [32]. En cambio, si a lo que atendemos es a la voluntad de quien hace y recompensa el beneficio, entonces sí puede el hijo dar a sus padres más de lo que ha recibido, como dice Séneca en III *De Benef.* [33]. Y aun en el caso de que nada pueda, para que haya gratitud basta sólo la voluntad de dar una recompensa.

2. *A la segunda hay que decir:* La deuda de gratitud se deriva de la caridad, y la caridad es tal que cuanto más se paga más se debe, según aquel texto de Rom 13,8: *Nadie tenga deudas con otros, a no ser la del amor mutuo.* Y, por tanto, no hay inconveniente alguno en que la deuda de gratitud sea interminable [n].

3. *A la tercera hay que decir:* Así como en la justicia, virtud cardinal, se atiende a la igualdad entre cosa y cosa, así en la gratitud se presta atención a la igualdad entre las voluntades; es decir, que igual que al bienhechor le impulsó su voluntad a hacer un favor al que no estaba obligado, del mismo modo el favorecido debe dar como recompensa algo más de lo que recibió.

29. C.14 n.4 (BK 1163b15): S. TH., lect.14. 30. ARISTÓTELES, l.1 c.2 n.9 (BK 994b12): S. TH., l.2 lect.4. 31. C.5 n.7 (BK 1133a4): S. TH., lect.8. 32. *Ethic.* l.8 c.14 n.4 (BK 1163b15): S. TH., lect.14. 33. C.29: DD 179.

l. Entiéndase del *beneficio recibido* al que el agraciado corresponde con su gratitud.

m. La gratitud predispone moralmente para la generosidad y la magnanimidad (cf. *Summa Theol.* 2-2 q.107 a.2).

n. El objetor no ha usado oportunamente el concepto de infinito aristotélico. Santo Tomás, como teólogo cristiano, responde que no existe incompatibilidad entre la virtud y el infinito, una vez que la caridad es la fuente última de toda virtud. Ahora bien: la caridad no se mide con reglas de objetividad racional. El aumento de la caridad tiende, en efecto, a un fin determinado, pero tal fin se encuentra en la vida futura y no en esta terrenal (cf. *Summa Theol. 2-2* q.24 a.7 ad 1).

CUESTIÓN 107

La ingratitud [a]

Trataremos a continuación acerca de la ingratitud (cf. q.106, introd.). Sobre esta materia hacemos cuatro preguntas:

1. ¿La ingratitud es siempre pecado?—2. ¿La ingratitud es pecado especial?—3. ¿Toda ingratitud es pecado mortal?—4. ¿Debe evitarse el hacer beneficios al ingrato?

ARTÍCULO 1

¿La ingratitud es siempre pecado?

Objeciones por las que parece que la ingratitud no siempre es pecado.

1. Porque dice Séneca en *De Benef.* [1] que *ingrato es aquel que no recompensa el beneficio.* Pero a veces no se podría hacer esto sin pecado, como en el caso del hombre que ayuda a otro hombre a pecar. Luego, como no es pecado abstenerse de pecar, parece que la ingratitud no siempre es pecado.

2. Más aún: depende del pecador todo pecado, porque, como dice San Agustín [2], *nadie peca en lo que no puede evitar.* Pero a veces el pecador no puede evitar la ingratitud, por ejemplo, cuando no tiene con qué recompensar. Tampoco depende de nosotros el olvido, pese a la frase de Séneca en III *De Benef.* [3]: *el más ingrato de todos es el que se ha olvidado.* Luego la ingratitud no siempre es pecado.

3. Todavía más: no parece que comete pecado quien no quiere deber una cosa, según aquel dicho del Apóstol en Rom 13,8: *No debáis nada a nadie.* Pero, como dice Séneca en IV *De Benef.* (c.40), *quien nada quiere deber es un ingrato.* Luego no siempre la ingratitud es pecado.

En cambio está que el Apóstol en 2 Tim 3,2 cita la ingratitud entre otros pecados cuando dice: *Desobedientes a sus padres, ingratos, despiadados.*

Solución. *Hay que decir:* Conforme a lo expuesto (q.106 a.1 ad 2; a.4 ad 1; a.6), el deber de gratitud es un deber de honestidad, exigido por la virtud. Pero en tanto una cosa es pecado en cuanto que se opone a la virtud. Por lo que resulta manifiesto que toda ingratitud es pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La gratitud a lo que presta atención es al beneficio recibido. Y el que ayuda a otro a pecar, más que hacerle un beneficio lo que hace es perjudicarle. Por tanto, no se le debe gratitud alguna, a no ser tal vez por su buena voluntad, si, por error, ayudó al pecado, creyendo ayudar al bien. Pero en un caso así no se le debe recompensar de tal manera que también a él se le ayude a pecar, porque eso no sería recompensa del bien sino del mal, y sería contraria a la gratitud.

2. *A la segunda hay que decir:* Nadie queda excusado de la gratitud porque no puede dar cosa alguna, desde el momento en que para cumplir el deber de mostrarse agradecido basta únicamente con la voluntad, como se dijo (q.106 a.6 ad 1). El olvido del beneficio, por su parte, cae dentro del ámbito de la ingratitud: aunque no aquel que proviene de un defecto natural involuntario, sino el derivado de la negligencia. Porque, como dice Séneca en el III *De Benef.* [4], *el que se deja sorprender por el olvido demuestra bien a las claras que no pensó muchas veces en la recompensa.*

3. *A la tercera hay que decir:* El deber de gratitud se deriva de una deuda de amor, de la que nadie debe querer que le absuelvan. De ahí que el hecho de que alguien cargue

1. L.3 c.1: DD 166. 2. *De lib. arb.* l.3 c.18: ML 32,1295. 3. C.40: DD 206. 4. C.1: DD 166.

---

a. La ingratitud es el vicio opuesto a la gratitud por defecto. El autor sigue muy de cerca el tratado senequiano *De Beneficiis,* pero con gran libertad respecto de las muchas opiniones que allí aparecen expuestas.

con tal deber de mala gana parece provenir de falta de amor a la persona que le ha hecho el beneficio.

ARTÍCULO 2

¿La ingratitud es un pecado especial?

3 q.88 a.4; *In Sent.* 4 d.22 q.1 a.2 q.ª1

Objeciones por las que parece que la ingratitud no es un pecado especial.

1. Porque todo el que peca obra contra Dios, nuestro mayor bienhechor. Pero eso es siempre pecado de ingratitud. Luego la ingratitud no es un pecado especial.

2. Más aún: ningún pecado especial pertenece a diversos géneros de pecados. Pero son diversos los géneros de pecado con que puede uno mostrarse ingrato; por ejemplo: difamando al bienhechor, robándole o perpetrando contra él vilezas por el estilo. Por tanto, la ingratitud no es un pecado especial.

3. Todavía más: dice Séneca en III *De Benef.*[5]: *Ingrato es el que aparenta no enterarse del beneficio recibido; ingrato el que no lo recompensa; ingratísimo, el que se olvida de él.* Pero no parece que estas ingratitudes pertenezcan a una misma especie de pecado. Luego la ingratitud no es un pecado especial.

En cambio está el que la ingratitud se opone a la gratitud o agradecimiento, que es una virtud especial. Por consiguiente, es un pecado especial.

Solución. *Hay que decir:* Todos los vicios por defecto reciben su denominación porque se oponen más a la virtud; como se opone más a la liberalidad la iliberalidad que la prodigalidad. Por su parte, a la virtud de la gratitud puede oponerse un vicio por exceso, tal como el recompensar por lo que no se debe o más pronto de lo que se debe, como consta por lo dicho (a.1 ad 1; q.106 a.4); pero más aún se le opone el vicio por defecto, porque en ella, conforme a lo ya explicado (q.106 a.6), se da incluso una cierta tendencia a excederse. En consecuencia, es de la falta de gratitud de donde, propiamente hablando, se toma el nombre de «ingratitud». Y todo defecto o privación se especifica por su hábito opuesto: pues la diferencia entre ceguera y sordera es la misma que hay entre la vista y el oído. Por consiguiente, así como la gratitud o agradecimiento es una virtud especial, la ingratitud asimismo es un pecado especial[b].

Tiene, sin embargo, la ingratitud diversos grados, escalonados según el orden que entre sí guardan los diversos requisitos de la gratitud. El primero es, por parte del hombre, el reconocimiento del beneficio recibido; el segundo, alabarlo y dar las gracias; el tercero, recompensarlo según las propias posibilidades y de acuerdo con las circunstancias de lugar y tiempo. Pero, habida cuenta de que *lo último en la generación es lo primero en la corrupción,* el primer grado de ingratitud consiste en no recompensar el beneficio; el segundo, en disimular, como demostrando con ello que no se ha recibido beneficio alguno; el tercero y más grave es no reconocerlo, ya sea olvidándose de él o de cualquier otro modo[c]. Y porque la negación está comprendida en la afirmación opuesta, al primer grado de ingratitud corresponde devolver males por bienes; al segundo, mofarse del beneficio; al tercero, reputarlo como daño[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En todo pecado hay una ingratitud material para con Dios, en cuanto que el hombre hace algo que puede implicar ingratitud. Mas la ingratitud formal se da cuando hay desprecio actual del beneficio. Y esto constituye pecado especial.

2. *A la segunda hay que decir:* Nada impide que la razón formal de un pecado se encuentre materialmente en varios géneros de pecados. Según esto, la razón de ingratitud se da en muchas clases de pecados.

3. *A la tercera hay que decir:* Esos tres modos no son tres especies diversas, sino tres pecados diversos de una sola especie de pecado.

5. C.1: DD 166.

---

b. La ingratitud para con Dios no constituye un pecado específico, sino una circunstancia agravante (cf. *Summa Theol.* 3 q.88 a.4).

c. Estos tres grados se refieren a la ingratitud privativa. Los tres siguientes, a la negativa o contraria.

d. Véase SÉNECA, *De Beneficiis* l.2 c.23.

ARTÍCULO 3

¿La ingratitud es siempre pecado mortal? [e]

Objeciones por las que parece que la ingratitud es siempre pecado mortal.

1. A Dios más que a ningún otro se le debe gratitud. Pero no porque se peque venialmente se incurre en ingratitud para con Dios; de lo contrario, todo hombre sería un ingrato. Luego ninguna ingratitud es pecado venial.

2. Más aún: conforme a lo dicho (q.24 a.12; 1-2 q.72 a.5), un pecado mortal lo es por ir en contra de la caridad. Pero la ingratitud se opone a la caridad, que es de donde procede el deber de gratitud, como antes dijimos (q.106 a.6 ad 2). Por tanto, la ingratitud siempre es un pecado mortal.

3. Todavía más: dice Séneca en II *De Benef.* [6]: *Esta es la ley del beneficio: que el bienhechor debe olvidarse de él lo antes posible; que el beneficiado debe recordarlo.* Pero el motivo por el que aquél debe olvidarlo es, según parece, para que así desconozca el pecado del beneficiado si resulta que es un ingrato. Esto estaría de más si la ingratitud fuese un pecado venial. Por tanto, la ingratitud siempre es pecado mortal.

En cambio está el que a nadie se le debe poner en camino para pecar mortalmente. Ahora bien: como dice Séneca [7], *a veces se debe engañar a la persona socorrida, de modo que reciba el beneficio sin saber de quién procede;* lo que parece encaminar al beneficiado por la vía de la ingratitud. Luego la ingratitud no siempre es pecado mortal [f].

Solución. *Hay que decir:* Como consta por lo expuesto (a.2), se dice que uno es ingrato por dos motivos [g]. Primero, por sola omisión, o sea, porque no se reconoce, o no se alaba, o no se recompensa el beneficio recibido. Y esto no siempre es pecado mortal. Ya que, como queda dicho (q.106 a.6), el deber de gratitud consiste en que el hombre dé generosamente algo a lo que no está obligado. Por tanto, si no lo da, no peca por omisión mortalmente. Es, sin embargo, pecado venial, pues tal proceder se debe a cierta negligencia o indisposición del hombre para la virtud. Puede ocurrir, no obstante, que incluso esta clase de ingratitud sea pecado mortal: o por razón del desprecio interior, o también por el carácter especial de lo omitido, que se le debe necesariamente al bienhechor o sin limitación de ninguna clase o sólo en caso de necesidad. El otro motivo por el que llamamos a uno ingrato es porque no se contenta con incumplir el deber de gratitud [h], sino que hace todo lo contrario [i]. Y esto también será a veces mortal y en otros casos venial. Por lo demás, debe tenerse en cuenta que la ingratitud que proviene del pecado mortal es una ingratitud en lo esencial completa; mientras que la que proviene de un pecado venial contiene de ingratitud una pequeña dosis.

Respuesta a las objeciones: 1. ***A la*** *primera hay que decir:* Por el pecado venial no se da una ingratitud perfecta para con Dios. Tiene, sin embargo, su dosis de ingratitud, en cuanto que el pecado venial pasa por alto ciertos actos de virtud con los que el hombre le muestra su agradecimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* La ingratitud que contiene el pecado venial no es contraria a la caridad, sino que está al margen de ella; porque no destruye el hábito de la caridad, sino que sólo elimina alguno de sus actos.

3. *A la tercera hay que decir:* El mismo Séneca escribe en VII *De Benef.* [8]: *Se equivoca quien cree que, al decir que conviene que el bienhechor se olvide del bien que hizo, pretendemos borrar el recuerdo de una acción honrosa como la que más. Pues cuando decimos que no debe acordarse, queremos dar a entender que no debe contar públicamente ni jactarse de lo hecho.*

4. *Con respecto al* ***en cambio,*** *hay que decir:* Que el que ignora que recibió un beneficio

6. C.10: DD 152. 7. *De Benef.* 1.2 c.9: DD 151. 8. C.22: DD 258.

---

e. La ingratitud, tanto material como formal, privativa o contraria, puede ser en concreto pecado mortal o venial. De suyo, y absolutamente hablando, la formal y contraria entraña más gravedad.

f. Este argumento es aducido aquí por el autor para mantener la duda inicial y no como refutación o mera alternativa a los tres argumentos anteriores. De ahí el que deba darle también respuesta al final del artículo.

g. Ingratitud *privativa.*

h. Ingratitud contraria o *negativa.*

i. Por corresponder al bien con un mal grave.

no es ingrato al no recompensarlo, con tal de que interiormente esté dispuesto a hacerlo si lo conociera. Y es laudable en ocasiones el que se cuide de que la persona que recibe el beneficio no se entere, tanto para evitar la vanagloria, como lo hizo San Nicolás cuando introdujo a escondidas cierta cantidad de oro en una casa[9], queriendo evitar con esto toda popularidad, cuanto porque, obrando así, el beneficio es mayor, por el cuidado que se puso en evitar la vergüenza del beneficiado[j].

ARTÍCULO 4

¿Deben dejarse de hacer beneficios a los ingratos?

Objeciones por las que parece que a los ingratos hay que dejar de hacerles beneficios.

1. Se nos dice en Sab 16,29: *La esperanza del ingrato se derretirá como el hielo hibernal.* Pero no se derretiría tal esperanza si no hubiese que dejar de hacerle beneficios. Luego no se han de hacer beneficios al ingrato.

2. Más aún: nadie debe dar a otro ocasión de pecar. Pero al ingrato que recibe un beneficio se le da ocasión de ser desagradecido. Por tanto, no deben hacerse beneficios a un ingrato.

3. Todavía más: *En aquello en que uno peca, por eso ha de ser atormentado,* como se nos dice en Sab 11,17. Pero el que es ingrato al beneficio recibido peca contra el beneficio. Luego se le debe privar de él.

En cambio está lo que se dice en Lc 6,35: *El Altísimo es benigno con los ingratos y malos.* Pero seremos hijos del Altísimo si le imitamos, como allí mismo leemos. Por tanto, no debemos privar de beneficios a los ingratos.

Solución. *Hay que decir:* Que, a propósito de los ingratos, deben considerarse dos cosas. Una, qué castigo merece el ingrato; y lo cierto es que, por serlo, merece que se le sustraiga el beneficio. Otra, qué es lo que debe hacer el bienhechor. Pues, primeramente, no debe precipitarse en su juicio acerca de la ingratitud; en efecto, no pocas veces acontece que *uno es agradecido aunque no haya recompensado,* como dice Séneca[10]; porque quizá no se le ha presentado todavía posibilidad o la debida oportunidad para hacerlo. Y, en segundo lugar, debe proponerse como objetivo el trocar al ingrato en agradecido; efecto que si no logra con el primer beneficio, bien pudiera ser que con el segundo lo consiga. Y si, a pesar de multiplicar los beneficios, la ingratitud va en aumento y el beneficiado se hace cada vez peor, debe en este caso cesar en la prestación de beneficios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El texto citado se refiere al castigo que se merece el ingrato.

2. *A la segunda hay que decir:* Quien hace un beneficio a un ingrato no le da con ello ocasión de pecar, sino más bien de gratitud y de amor. Pero si el beneficiado toma de esto ocasión para su ingratitud, tal culpa no ha de imputarse al bienhechor.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el bienhechor no debe mostrarse en seguida con el ingrato como vengador, sino antes que todo como médico bondadoso, para sanarle con reiterados beneficios de su ingratitud.

9. Cf. JACOBO DE LA VORÁGINE, *Legenda Aurea* c.3 § 1: GR 23; cf. *Breviarium* S.O.P., die 6 Dec. Ad matutinum, lect. 4. 10. *De Benef.* 1.3 c.7: DD 169.

j. Cf. *supra* la nota *f*.

CUESTIÓN 108

La venganza[a]

Trataremos ahora de la venganza (cf. q.81, introd.).

Y acerca de ella hacemos cuatro preguntas:

1. ¿Es lícita?—2. ¿Se trata de una virtud especial?—3. ¿De qué modo debe hacerse?—4. ¿Contra quiénes debe ejercerse?

ARTÍCULO 1

¿Es lícita la venganza?

Infra q.158 a.3; 3 q.15 a.9; *De malo* q.12 a.1; a.3 ad 5; *In Rom.* 12 lect.3

Objeciones por las que parece que la venganza no es lícita.

1. Quien usurpa lo que es propio de Dios, peca. Pero la venganza pertenece en exclusiva a Dios, pues se nos dice[1] en Dt 32,25: *Para mí la venganza, y yo les daré su merecido.* Luego toda venganza es ilícita.

2. Más aún: no se tolera a la persona sobre la que se ejerce la venganza. Pero hay obligación de tolerar a los malos, según lo que sobre aquel texto de Cant 2,2: *Como lirio entre cardos,* dice la *Glosa*[2]: *No ha sido bueno quien no ha sido capaz de tolerar a los malos.* Por tanto, no se debe tomar venganza de los malos.

3. Todavía más: la venganza se ejecuta por medio de castigos y éstos son causa del temor servil. Pero la ley nueva no es ley de temor, sino de amor, como dice San Agustín en *Contra Adamantum*[3]. Por tanto, al menos en el Nuevo Testamento, no debe ejercerse la venganza.

4. Y también: decimos que se venga la persona que se desquita de las injurias con castigos. Pero, según parece, ni siquiera al juez le es lícito castigar a los que cometen algún delito contra él, pues escribe a este propósito el Crisóstomo en *Super Mt.*[4]: *Aprendamos con el ejemplo que Cristo nos da a soportar con magnanimidad las injurias que nos hacen; pero no toleremos ni siquiera el tener que oír las ofensas dirigidas contra Dios.* Luego la venganza, según parece, es ilícita.

5. Por último: el pecado colectivo parece ser más nocivo que el pecado individual, pues se nos dice en Eclo 26,5-6: *De tres cosas tiene miedo mi corazón: de la maledicencia en la ciudad, del motín de la muchedumbre y de la calumnia.* Pero no se debe tomar venganza de un pecado colectivo, porque, comentando la *Glosa*[5] aquel texto de Mt 13,29-30: *Dejad que crezcan ambos: no vaya a suceder que arranquéis también el trigo,* dice: *No se debe excomulgar ni a la multitud ni al príncipe.* Luego tampoco la otra venganza es lícita.

En cambio está el que nada debe esperarse de Dios sino lo que es bueno y lícito. Pero debemos esperar de Dios el poder vengarnos de los enemigos, pues leemos en Lc 17,7: *¿Dejará Dios de vengar a sus elegidos que claman a Él día y noche?,* como si dijese: «Cierto es que los vengará». Luego la venganza no es de suyo mala e ilícita.

1. Cf. Rom 12,19; Heb 10,30. 2. *Ordin.* 3,357E; S. GREGORIO, *In Evang.* l.2 hom.38: ML 76,1286. 3. C.17: ML 42,158. 4. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* hom.5 super 4,10: MG 56,668. 5. *Ordin.* 5,45E; S. AGUSTÍN, *Quaest. septemdecim in Mt.* q.12 super 13,30: ML 35,1370.

---

a. El término utilizado por Santo Tomás para titular esta q.108 es el latino *vindicatio,* tomado de Cicerón (cf. CICERÓN, *Rhet.* l.2 c.53). En el pasado, dicho término ha sido traducido por *vendetta, vengeance* y *venganza,* en italiano, inglés, francés y español, respectivamente. Pero la palabra venganza nada tiene que ver con la virtud moral descrita aquí por el autor. Santo Tomás está hablando de lo que en correcto español llamamos *vindicación,* para hablar del justo resarcimiento requerido por alguna injuria que se cumple mediante alguna pena razonable que ha de demandarse al injusto ofensor. En el lenguaje ordinario, la vindicación suele confundirse con la venganza o acto arbitrario de quien devuelve mal por mal movido por el odio. Santo Tomás, por el contrario, habla aquí de la vindicación como de una virtud menor aneja a la justicia exigida por el orden racional. Nunca motivada por la pasión del odio o de la arbitrariedad injusta.

Solución. *Hay que decir:* La venganza se lleva a cabo mediante algún mal penal impuesto al pecador. Por consiguiente, en la venganza se debe tener en cuenta la intención del vengador. Pues si lo que principalmente intenta es el mal de aquel de quien se venga y en él se complace, eso es totalmente ilícito; porque gozarse del mal de otro es odio, opuesto a la caridad con que debemos amar a todos los hombres. Ni vale el que alguien se excuse diciendo que intenta causar un daño a quien injustamente se lo causó a él, como tampoco queda uno excusado por odiar a quien lo odia. Pues no hay razón que justifique el que peque yo contra otro porque este primero pecó contra mí, lo que sería dejarse vencer por el mal, cosa que prohíbe el Apóstol cuando dice (Rom 12,21): *No debes dejarte vencer por el mal, sino que debes vencer el mal con el bien.* En cambio, si lo que principalmente intenta el vengador es un bien, al que se llega mediante el castigo del pecador, por ejemplo, su enmienda o, por lo menos, el que se sienta cohibido, la tranquilidad de los demás, la conservación de la justicia y del honor debido a Dios, entonces puede ser lícita la venganza, siempre que queden a salvo las otras circunstancias debidas [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Quien ejerce la venganza sobre los malos según su jurisdicción no usurpa lo que es de Dios, sino que usa del poder que Dios le ha dado; pues, acerca del príncipe terreno, leemos en Rom 13,4 que *es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra mal.* Mas si alguien, fuera del orden establecido por Dios, ejerce la venganza, usurpa lo que es de Dios y, por consiguiente, peca.

2. *A la segunda hay que decir:* Los malos son tolerados por los buenos en lo de soportar pacientemente, como conviene que sea, las injurias propias; pero no así las injurias contra Dios o contra el prójimo. Pues dice, a este propósito, el Crisóstomo en *Super Mt.* [6]: *Ser paciente en las injurias propias es digno de alabanza; pero disimular las injurias contra Dios es demasiado impío.*

3. *A la tercera hay que decir:* La ley del Evangelio es ley de amor. Por tanto, no se debe atemorizar con castigos a quienes hacen el bien por amor, que son los que, hablando con propiedad, pertenecen al Evangelio, sino solamente a quienes no se sienten movidos a hacer el bien por amor, los cuales, aunque forman parte de la Iglesia en cuanto al «número», no ocurre otro tanto en cuanto al «mérito».

4. *A la cuarta hay que decir:* Que la injuria contra una persona redunda a veces en ofensa de Dios y la Iglesia, y entonces debe uno exigir reparación de la misma. Tal sucedió, evidentemente, en el caso de Elías, el cual hizo que descendiera fuego sobre los que vinieron a prenderle, conforme a lo escrito en 4 Re 1,9. Y otro tanto en el de Eliseo, que maldijo a los muchachos que se burlaban de él, como leemos en 4 Re 2,23. Y el papa Silvestre excomulgó a quienes le desterraron, como consta en XXIII, q.4 [7]. Mas, por lo que se refiere a la injuria contra alguien que afecta únicamente a su propia persona, debe ser tolerada con paciencia si así conviene que se haga. Pues tales preceptos sobre la paciencia deben ser entendidos en cuanto a la disposición de nuestro espíritu, como dice San Agustín en el libro *De serm. Dom. in monte* [8].

5. *A la quinta hay que decir:* Que la venganza del pecado de la colectividad toda entera debe recaer o sobre la totalidad, como en el caso de los egipcios, sumergidos en el mar Rojo por perseguir a los israelitas (Ex 14,22), y el de los sodomitas, que murieron todos (Gén 19,25); o sobre una gran parte de la misma, como en el castigo de los que adoraron al becerro. Pero a veces, si se espera la corrección de muchos, la severidad de la venganza debe ejercerse sobre unos pocos principales, con cuyo castigo escarmienten los demás, como mandó el Señor (Núm 25,4) ahorcar a los príncipes del pueblo por el pecado que el pueblo había cometido.

6. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* hom.5 super 4,10: MG 56,668. 7. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 23 q.4 can.30 *Guilisarius:* RF 1,913. 8. L.1 c.19: ML 34,1260; c.20: ML 34,1262.

---

b. El autor concluye con mucha cautela reconociendo que la vindicación o venganza, tal como ha quedado definida, *puede ser lícita* en determinados casos. Es consciente de que está tratando una cuestión delicada. Las circunstancias a tener en cuenta son, principalmente, la intervención de la autoridad pública y la proporción justa entre el castigo y la culpa.

Mas, si no todos pecaron, sino tan sólo una parte, y es posible separar los buenos de los malos, se debe ejercer la venganza sobre éstos, si es que cabe hacerlo sin escándalo de los demás. De no ser así, se debe perdonar a todos y renunciar a la severidad.

Lo mismo debe decirse del príncipe a quien obedece la multitud. Se debe tolerar su pecado si no se le puede castigar sin escándalo del pueblo, a no ser que su pecado sea tal que cause más daño espiritual o temporal a sus súbditos que el escándalo que se podría temer.

ARTÍCULO 2

¿Es la venganza una virtud especial, distinta de las demás?

Objeciones por las que parece que la venganza no es virtud especial distinta de las demás.

1. Así como a los buenos se les premia por las obras buenas, se castiga por sus malas obras a los malos. Pero el premio de los buenos no pertenece a una virtud especial, sino que es acto de la justicia conmutativa. Luego, por la misma razón, tampoco la venganza debe considerarse como virtud especial [c].

2. Más aún: no se debe establecer una virtud especial ordenada a realizar aquellos actos para los que disponen suficientemente al hombre otras virtudes. Pero para vengar los agravios le disponen suficientemente la virtud de la fortaleza y el celo. Por tanto, no se debe poner la venganza como virtud especial.

3. Todavía más: a toda virtud especial se opone algún vicio especial. Pero a la venganza no se opone ningún vicio especial, según parece. Luego no es una virtud especial.

En cambio está el que Tulio [9] la menciona como parte de la justicia.

Solución. *Hay que decir:* Como dice el Filósofo en II *Ethic.* [10], por naturaleza tenemos aptitudes para la virtud, aunque la perfección de las virtudes sólo se logra por acostumbrarse a ellas o por alguna otra causa. De donde se sigue que las virtudes nos capacitan para seguir del modo conveniente las inclinaciones naturales, que pertenecen al derecho natural. Y así, a toda inclinación natural determinada corresponde una virtud especial. Ahora bien: hay en la naturaleza una inclinación especial a rechazar lo nocivo, por lo que se dota a los animales del apetito irascible, además y aparte del concupiscible. El hombre, por su parte, rechaza lo nocivo o bien defendiéndose de las injurias para que no se le infieran, o bien vengándose de las ya inferidas, no con la intención de dañar, sino de alejar el daño. Esto es lo propio de la venganza, pues dice Tulio en su *Rhetorica* [11] que *la venganza es la virtud por la que, defendiéndose o vengándose, se rechaza la violencia o injuria y, en general, todo lo oscuro;* esto es, lo ignominioso. Es, por lo tanto, una virtud especial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como el pago de la deuda legal pertenece a la justicia conmutativa, mientras que el de la deuda moral, la que nace de un beneficio particular que nos han hecho, pertenece a la virtud de la gratitud, así también el castigo de los pecados como algo propio de la justicia pública es acto de la justicia conmutativa; mientras que aquel, cuyo objetivo es la inmunidad de una persona concreta, que rechaza las injurias que le hacen, es acto de la virtud de la venganza.

2. *A la segunda hay que decir:* La fortaleza predispone a la venganza apartando impedimentos, esto es, quitando el temor del peligro inminente. Del celo, a su vez, por cuanto supone fervor del amor, brota la primera raíz de la venganza, en cuanto que es por celo por lo que uno venga las injurias contra Dios y el prójimo como propias; pues todo acto de cualquier virtud procede de la raíz de la caridad, porque, como dice San Gregorio en una de sus *Homilías* [12], *carece de todo verdor la rama de las buenas obras si no brota de la raíz de la caridad.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que a la venganza se oponen dos vicios. Uno, por

9. *Rhet.* l.2 c.53: DD 1,165. 10. C.1 n.3 (BK 1103a23): S. TH., lect.1. 11. L.2 c.53: DD 1,165.

---

c. La dificultad de identificar la vindicación como virtud está presente en este artículo, como también lo estaba en el anterior. El autor la inscribe en el contexto de la justicia legal y como acto propio de las personas que ejercen legítimamente la autoridad pública y no de las personas privadas.

exceso, a saber: el pecado de crueldad o sevicia, que se extralimita en el castigo. Otro, por defecto, como cuando se es demasiado remiso en la aplicación del castigo merecido; por lo que en Prov 13,24 se nos dice: *Quien escasea en el uso del palo, odia a su hijo.* La virtud, pues, de la venganza consiste en guardar la proporción debida en el castigo, habida cuenta de todas las circunstancias[d].

ARTÍCULO 3

¿Debe llevarse a cabo la venganza aplicando los castigos de uso corriente entre los hombres?

Supra q.64 a.1; q.65 a.1-3

Objeciones por las que parece que la venganza no debe llevarse a cabo con los castigos corrientes entre los hombres.

1. La aplicación de la pena de muerte a un hombre es en cierto modo arrancarlo de raíz. Pero el Señor prohibió (Mt 13,29) arrancar la cizaña en la que están significados *los hijos del maligno* (v.38). Luego no se debe matar a los pecadores.

2. Más aún: todo el que peca mortalmente merece, al parecer, igual castigo. Por tanto, si algunos, porque pecan mortalmente, son castigados con la muerte, parece que deberían ser ajusticiados cuantos se encuentran en su mismo caso. Pero esto es evidentemente falso.

3. Todavía más: cuando uno es castigado públicamente, se divulga con esto su pecado. Pero esto parece ser perjudicial para el pueblo, que de su mal ejemplo toma ocasión para pecar. Luego, según parece, no se debe imponer la pena de muerte por ningún pecado.

En cambio está el que en la ley divina se les impone a éstos tal clase de penas, como consta por lo antedicho (1-2 q.105 a.2 ad 9-10).

Solución. *Hay que decir:* La venganza en tanto es lícita y virtuosa en cuanto que se ordena a la represión de los malos. Y a algunos, que no sienten afecto a la virtud, los mantiene a raya el temor a perder aquello que prefieren a lo que van a conseguir pecando: si no fuera así, el temor no pararía los pies al pecador. Por consiguiente, se debe tomar venganza del pecado privando al hombre de lo que tiene en mayor estima. Y éstas son las cuatro cosas que prefiere a cualquier otra el hombre: la vida, la integridad corporal, la libertad y los bienes exteriores, tales como las riquezas, la patria y la buena fama. Por eso, como refiere San Agustín en XXI *De Civ. Dei*[13], *en los escritos de Tulio se habla de ocho géneros de penas con que castiga la ley,* a saber: *la muerte,* por la que se quita a uno la vida; *los azotes* y *el talión* (el perder *ojo por ojo),* por los que se pierde la incolumidad del cuerpo; *la esclavitud* y *la cárcel,* por las que se le priva de la libertad; *el destierro,* que le arranca de la patria; *la confiscación de bienes,* que le despoja de sus riquezas; *la ignominia,* que le priva de su buena fama.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el Señor prohíbe arrancar la cizaña cuando se teme que a la vez se arranque con ella el trigo. Pero a veces pueden, por la muerte, ser arrancados los malos, no ya sin peligro, sino con gran provecho para los buenos. Por tanto, en tales casos puede imponerse a los pecadores la pena de muerte[e].

2. *A la segunda hay que decir:* Todos los que pecan mortalmente son dignos de muerte eterna, por lo que al premio futuro se refiere, *de acuerdo con la verdad de los juicios divinos* (Rom 11,2). En cambio, las penas de la vida presente son más bien medicinales. Por lo cual, la pena de muerte se impone tan sólo por aquellos pecados que redundan en grave perjuicio de los demás.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando al mismo tiempo se divulgan la culpa y la pena, ya sea la muerte u otra cualquiera que al hombre le produce horror, su voluntad se siente arrastrada por esto a dejar de pecar, porque el castigo le aterra más que lo que puede atraerlo el mal ejemplo de la culpa.

12. *In Evang.* l.2 hom.27: ML 76,1205.

13. C.11: ML 41,725.

---

d. Es decir, guardando el término medio entre la crueldad y la pusilanimidad, para que la aplicación del castigo resulte lo más ajustado posible a las exigencias razonables de la justicia.

e. Sobre la *pena de muerte,* aquí aludida, como medida vindicativa, véase la *Summa Theol. 2-2* q.64. Como estudio específico sobre tan delicado tema, véase mi trabajo *La pena de muerte. Lectura crítica del pensamiento de Santo Tomás:* «Moralia», vol.VII (1985/1) p.107-128.

ARTÍCULO 4

¿Debe uno vengarse de aquellos que pecaron involuntariamente?

1-2 q.87 a.7.8

Objeciones por las que parece que debe uno vengarse de los que pecaron sin querer.

1. Porque la voluntad de uno nada tiene que ver con la voluntad de otro. Pero se castiga a unos por otros, según aquello de Ex 20,5: *Yo soy un Dios celoso, que castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación.* Y, en efecto, por el pecado de Cam fue maldecido Canaán, su hijo (Gén 9,25ss). Asimismo, por el pecado de Giezi, la lepra se transmitió a sus descendientes, como leemos en 4 Re 5,27; igualmente, la sangre de Cristo hizo merecedores de castigo a los sucesores de los judíos, que dijeron: (Mt 27,25): *Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos.* Leemos también que, por el pecado de Acar, Israel fue entregado en manos de sus enemigos (Jos 7); y por el pecado de los hijos de Helí este mismo pueblo fue derrotado por los filisteos (1 Re 4,2.10). Por tanto, el que falta involuntariamente debe ser castigado.

2. Más aún: voluntario es sólo aquello que depende del hombre. Pero a veces se castiga a los hombres por cosas que no dependen de ellos; y así, por la enfermedad de la lepra son excluidos algunos de los cargos eclesiásticos, y pierde una iglesia la sede episcopal por su pobreza o por la malicia de sus habitantes. Luego no sólo se toma venganza del pecado voluntario.

3. Todavía más: la ignorancia es causa del involuntario. Pero la venganza se ejerce a veces sobre algunos ignorantes; pues los niños de Sodoma, a pesar de su ignorancia invencible, perecieron juntamente con sus padres, como leemos en Gén 19,25. Igualmente, por el pecado de Datan y Abirón, a algunos niños, junto con ellos, se los tragó la tierra (Núm. 16,27ss). Y por el pecado de los amalecitas se mandó sacrificar incluso a los animales, que carecen de razón, como se nos dice en 1 Re 15,2-3. Por tanto, la venganza se ejerce en ocasiones contra los que no faltaron voluntariamente.

4. Y también: la coacción es lo más opuesto al voluntario. Pero el que comete un pecado coaccionado por el miedo, no por esto queda exento del reato de pena. Luego la venganza se ejerce también sobre los que no faltaron voluntariamente.

5. Por último: San Ambrosio, explicando un texto de San Lucas *(Super Lucam)* dice [14] que *la navecilla en que iba Judas fluctuaba, y, por tanto, también Pedro, aunque firme por sus propios méritos, se tambaleaba por deméritos ajenos.* Pero Pedro no aprobaba voluntariamente el pecado de Judas. Luego a veces es castigado el que no falta voluntariamente.

En cambio está el que la pena es castigo del pecado. Ahora bien: todo pecado es voluntario, como dice San Agustín [15]. Por tanto, la venganza sólo debe ejercerse sobre el que peca voluntariamente.

Solución. *Hay que decir:* Se puede considerar la pena de dos modos. Primero, como castigo, y en este sentido únicamente el pecado la merece, porque por ella se restablece la igualdad de la justicia, en cuanto que aquel que pecando se excedió en lo de seguir su propia voluntad, padece contra su voluntad algún daño. Por lo cual, como todo pecado es voluntario, incluso el original, conforme a lo dicho (1-2 q.81 a.1), síguese que nadie es castigado de esta forma sino por el pecado voluntario.

Desde otro ángulo, puede ser considerada la pena como medicina, que no sólo es sanativa del pecado pasado, sino que tiene asimismo virtud para preservar del pecado futuro y para empujarnos a hacer algo bueno. Según esto, uno es castigado a veces sin culpa, aunque nunca sin causa. Sin embargo, hay que tener en cuenta que nunca la medicina priva de un bien mayor para procurar un bien menor —por ejemplo, dejarle a uno sin vista para curarle el calcaño—, sino que, a veces, causa un daño en lo menor para prestar ayuda en lo más importante. Y como los bienes espirituales son los de mayor valor y los temporales los de menor, es por lo que a veces se le castiga a uno en estos últimos sin culpa, por ejemplo, con muchas penalidades de esta vida presente, que Dios le inflige para que le sirvan de humillación o de prueba. En cambio, no se castiga a nadie en los bienes espirituales sin culpa propia, ni en ésta ni en la otra vida, ya que en la vida futura las penas no son medicina, sino consecuencia de la condenación espiritual.

14. L.4 super 5,3: ML 15,1717.

15. *De vera relig.* c.14: ML 34,133; cf. *De lib. arb.* l.3 c.1: ML 32,1271; c.17: ML 32,1294.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que a nadie se castiga nunca con una pena espiritual por un pecado ajeno; porque la pena espiritual afecta al alma, y todo hombre, en cuanto al alma, es «libre». En cambio, uno es castigado a veces con penas temporales por un pecado ajeno por tres razones: Primera, porque uno, en lo temporal, puede pertenecer a otro, y así, en castigo de éste, se castiga también a aquél: como los hijos en cuanto al cuerpo pertenecen a los padres y los esclavos a sus dueños. Segunda, en cuanto que influye el pecado de uno en otro: por imitación, como en el caso de los hijos que imitan los pecados de sus padres; en el de los siervos que imitan los de sus señores para pecar con mayor osadía; o a modo de mérito, como los pecados de los súbditos merecen tener a un pecador por prelado, según aquellas palabras de Job 34,30: *El cual pone de rey a un hipócrita a causa de los pecados del pueblo;* y asimismo, por el pecado de David al hacer el censo del pueblo, el pueblo de Israel fue castigado, como leemos en 2 Re, últ.; o también por un cierto consentimiento o disimulo, como son castigados también temporalmente los buenos juntamente con los malos, porque no rebatieron los pecados de los malos, como dice San Agustín en I *De Civ. Dei*[16]. Tercera, para hacer más recomendable la unidad de la sociedad humana, por la que uno debe poner interés en que el otro no peque; y para hacer más detestable el pecado, al ver que el castigo de uno redunda en daño de todos como si todos fuesen un solo cuerpo, conforme dice San Agustín sobre el pecado de Acar[17].

En cuanto a las palabras del Señor: *Que castiga en los hijos los pecados de los padres hasta la tercera y cuarta generación,* según parece, tienen más que ver con la misericordia que con la severidad, al no vengarse del mal inmediatamente, sino esperar a que pase el tiempo para ver si sus descendientes, por lo menos, se corrigen; aunque, si va en aumento la malicia de éstos, llega a hacerse necesario, por así decirlo, el ejercer la venganza.

2. *A la segunda hay que decir:* Conforme a las palabras de San Agustín[18], el juicio humano debe imitar al divino en los juicios manifiestos con que Dios condena espiritualmente a los hombres por sus pecados. Pero no puede imitar los ocultos juicios de Dios, según los cuales castiga temporalmente a algunos sin culpa. Porque el hombre no puede comprender las razones de tales juicios de manera que llegue a saber qué es lo que conviene a cada uno. Por lo cual, nunca una persona puede ser castigada sin culpa a sufrir una pena como la de muerte, o la de ser mutilado o azotado.

Sin embargo, se le pueden imponer a uno penas aflictivas sin culpa, pero no sin causa. Y esto puede ocurrir por tres motivos. Primero, porque uno queda inhabilitado, sin culpa, para tener o conseguir ciertos bienes, como por la lepra se le impide a uno la administración de una iglesia; y por la bigamia o el juicio de sangre se contrae impedimento para la recepción de las órdenes sagradas. Segundo, porque el bien de que se le priva no es un bien propio, sino un bien común: y así, el que una iglesia tenga sede episcopal no es un bien que pertenece únicamente a los clérigos, sino a la ciudad entera. Tercero, porque el bien de uno depende del bien del otro: y así, en el crimen de lesa majestad, por el pecado del padre, el hijo pierde la herencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Que los niños son castigados con castigos temporales según el juicio divino juntamente con sus padres o bien porque pertenecen a sus padres, y así éstos reciben también en aquéllos su castigo; o bien porque esto es lo más provechoso para los hijos, no vaya a suceder, si se reservan para otro tiempo, que éstos imiten la malicia de sus padres y de este modo merezcan castigos más graves. Y se toma venganza de los animales y de cualquier otra criatura irracional porque así se castiga a sus dueños. Y, a su vez, por inspirar de este modo horror al pecado.

4. *A la cuarta hay que decir:* La coacción por temor no hace el acto del todo involuntario, sino mixto de voluntario e involuntario, como queda dicho (1-2 q.6 a.6).

5. *A la quinta hay que decir:* Los demás apóstoles se tambaleaban por el pecado de Judas, del mismo modo que por el pecado de uno se aplica a muchos un castigo general para realzar con ello su solidaridad, como antes dijimos (ad 1).

16. C.9: ML 41,21. 17. *Quaest. in Heptat.* l.6 q.8 super Ios. 7,1: ML 34,778. 18. *Quaest. in Heptat.* l.6 q.8 super Ios. 7,1: ML 34,778.

CUESTIÓN 109

La verdad[a]

Vamos a tratar ahora de la verdad (cf. q.81, introd.) y de los vicios opuestos (q.110)[b].

Y acerca de la verdad hacemos cuatro preguntas:

1. ¿Es virtud?—2. ¿Es virtud especial?—3. ¿Es parte de la justicia?—4. ¿Tiene propensión a decir menos?

ARTÍCULO 1

¿Es la verdad virtud?

In Eth. 4 lect.15

Objeciones por las que parece que la verdad no es virtud.

1. La primera de las virtudes es la fe, cuyo objeto es la verdad. Pero el objeto es anterior al hábito y al acto. Luego parece que la verdad no es virtud, sino algo anterior a la virtud.

2. Más aún: como el Filósofo dice en IV *Ethic.*[1], lo propio de la verdad es que *uno diga de sí mismo lo que hay, ni más ni menos.* Pero esto no siempre es laudable: ni en los buenos, porque se nos dice en Prov 27,2: *Que te alaben los demás, y no tu propia boca;* ni en los malos, contra los cuales se dice en Is 3,9: *Publicaron como Sodoma su pecado; no trataron de encubrirlo.* Luego la verdad no es virtud.

3. Todavía más: toda virtud es teologal, intelectual o moral. Pero la verdad no es virtud teologal, porque no tiene por objeto a Dios, sino las cosas temporales, pues Tulio[2] dice que *la verdad consiste en declarar sin deformación alguna lo que ha pasado, lo que está pasando y lo que va a pasar.* Tampoco es virtud intelectual, sino que es el fin de esta clase de virtudes. Ni es virtud moral, porque no consiste en el justo medio entre el exceso y el defecto; pues cuanto mayor verdad diga uno, tanto mejor. Luego la verdad no es virtud.

En cambio está el que el Filósofo en II[3] y IV[4] *Ethic.* la enumera entre las virtudes.

Solución. *Hay que decir:* La palabra verdad puede tomarse en dos sentidos. Uno, en cuanto que por su verdad decimos que una cosa es «verdadera». Y en este sentido la verdad no es un hábito —género de la virtud—, sino cierta adecuación del entendimiento o del signo con la cosa entendida y significada; o también de la cosa con su regla, como se dijo en la *Primera Parte* (q.16 a.1.2; q.21 a.2). En otro sentido, puede llamarse verdad a aquello por lo que alguien la dice y, según esto, por ella decimos que uno es «veraz». Tal verdad o veracidad es necesariamente una virtud, porque el mismo hecho de decir verdad es acto bueno. Ahora bien: la virtud es *la que hace bueno a quien la tiene y también buenas sus obras*[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que esta objeción procede del concepto explicado en el primer sentido.

2. *A la segunda hay que decir:* La confesión de lo que hay acerca de uno mismo, en cuanto que es exposición de una verdad, es cosa buena con bondad genérica[d]; pero esto no basta para constituir un acto de

1. C.7 n.4 (BK 1127a25): S. TH., lect.15. 2. *Rhet.* l.2 c.53: DD 165. 3. C.7 n.12 (BK 1108a20): S. TH., lect.9. 4. C.7 n.6 (BK 1127a29): S. TH., lect.15.

---

a. El autor usa aquí *verdad* como sinónimo de *veracidad* y *sinceridad.* Se refiere a la virtud moral que nos dispone para decir la verdad cuando hablamos de tal manera que pueda decirse de nosotros que somos *veraces.* Se trata, pues, de la verdad en sentido *subjetivo* y extensible a todas las manifestaciones externas de nuestros pensamientos y sentimientos. Sobre la verdad en sentido *objetivo* o científico, así como de la falsedad, véase la *Summa Theol.* 1 q.16 y 17.

b. El autor dedica aquí un verdadero tratado a la *veracidad,* que abarca desde la q.109 a la q.113, inclusive.

c. La obligación de ser *veraces* es de suyo *moral* y no legal. Un deber más de conciencia que impuesto por la ley positiva (cf. SANTO TOMÁS, *In Ethic.* 2 c.6 lect.6).

d. Es decir, por su naturaleza o absolutamente considerado, pudiendo no serlo en concreto por razón de las circunstancias.

virtud. Para ello se requiere que vaya además revestido de las debidas circunstancias: si éstas no se observan, tal acto será vicioso. Y vicioso es, según esto, el alabarse a sí mismo sin motivo, aunque no se falte a la verdad. Y también el que uno publique sus pecados como gloriándose de ellos o manifestándolos de cualquier manera sin ninguna utilidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el que dice la verdad se sirve de algunos signos conformes con la realidad de las cosas; por ejemplo, de palabras, de obras exteriores o de cualquier otra cosa exterior. Ahora bien: de tales cosas se ocupan tan sólo las virtudes morales, a las que compete asimismo el usar de los miembros exteriores, en cuanto sometidos al imperio de la voluntad. Por lo tanto, la verdad no es virtud teologal ni intelectual, sino moral.

Ella ocupa el medio entre el exceso y el defecto de dos modos. Uno, por parte del objeto; otro, por parte del acto. Por parte del objeto, porque la verdad por su propia naturaleza implica cierta igualdad, y lo igual es el medio entre lo mayor y lo menor. Así que, por el mismo hecho de decir la verdad acerca de sí, uno se sitúa en el medio entre el que exagera y aquel que se queda corto. Por parte del acto, ocupa el medio en cuanto que dice la verdad cuando y como conviene. El exceso se da en quien dice lo que hay, pero a destiempo; y el defecto en quien lo oculta cuando conviene decirlo.

ARTÍCULO 2

¿Es la verdad una virtud especial?

In Sent. 4 d.16 q.4 a.1 q.ª2; *In Eth.* 4 lect.15

Objeciones por las que parece que la verdad no es una virtud especial.

1. La verdad y el bien son convertibles. Pero la bondad no es virtud especial; antes bien, toda virtud es bondad, puesto que *hace bueno a quien la tiene.* Luego tampoco la verdad es virtud especial.

2. Más aún: la manifestación por parte del hombre de lo que le pertenece es un acto de esa verdad de la que estamos hablando. Pero esto es propio de toda virtud, pues cualquier hábito virtuoso se manifiesta por sus propios actos. Luego la verdad no es virtud especial.

3. Todavía más: se llama *verdad de vida* a la que hace que se viva rectamente, según estas palabras de Is 38,3: *Acuérdate, te suplico, de que viví en tu presencia en verdad y con corazón perfecto.* Pero cualquier virtud hace que se viva rectamente, como nos consta por la definición de virtud ya mencionada (1-2 q.55). Por tanto, la verdad no es una virtud especial.

4. Y también: la verdad parece sinónimo de sencillez, pues a ambas se opone la simulación. Pero la sencillez no es virtud especial, porque *su efecto es la recta intención,* que se requiere en todas las virtudes. Luego tampoco la verdad es virtud.

En cambio está el que en II *Ethic.* [5] se la enumera junto con otras virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Lo propio de la virtud humana es *hacer buenas las obras del hombre.* De ahí el que donde aparece en los actos una razón especial de bondad, necesite el hombre, como preparación para ellos, de una virtud especial. Y puesto que el bien, según San Agustín, en el libro *De natura boni*[6], consiste en el orden, de ello se sigue que la razón especial de bien debe pensarse que nace de un orden determinado. Ahora bien: hay un orden especial por el que nuestros actos externos, palabras u obras, guardan la debida relación con otras cosas: por ejemplo, el signo con lo significado. Y para esto se dispone convenientemente al hombre mediante la virtud de la verdad. Por tanto, ella es evidentemente virtud especial[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La verdad y el bien en el sujeto que los posee son convertibles: porque todo lo verdadero es bueno, y lo bueno verdadero. Pero, en su aspecto formal, se superan recíprocamente, lo mismo que el entendimiento y la voluntad se superan entre sí, pues el entendimiento conoce la voluntad y muchas otras cosas, y la voluntad apetece lo que tiene que ver con el

5. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 1108a20): S. TH., lect.9. 6. C.3: ML 42,553.

e. La virtud de la *veracidad* tiene por objeto específico coordinar razonablemente todas nuestras manifestaciones externas por las palabras, los gestos, las actitudes, las formas de vestir y de actuar ante los demás expresando lo que realmente somos sin excesos ni defectos. Es la virtud de la verdadera autenticidad personal en nuestras relaciones externas con los demás.

entendimiento y muchos otros bienes. Por tanto, la verdad, según su naturaleza, y como perfección de la inteligencia, es un bien particular, en cuanto que es algo apetecible. E igualmente el bien, según su propia naturaleza como fin del apetito, una verdad particular, en cuanto que es algo inteligible. Por eso, puesto que la virtud incluye por definición el concepto de bondad, puede la verdad ser virtud especial, del mismo modo que es un bien especial. Sin embargo, no es posible que la bondad sea virtud especial, porque más bien, según su definición, la bondad en la virtud es género.

2. *A la segunda hay que decir:* Los hábitos virtuosos y los vicios se especifican por el objeto principal que se proponen, no por lo ocasional y fortuito. Ahora bien: el que, al hablar de sí mismo, diga uno las cosas como son, es el objeto que la verdad mira como principal; mientras que en las otras virtudes esto puede considerarse como consecuencia, al margen de la intención principal. Y así lo que intenta el fuerte es obrar con la debida fortaleza; y el que, al lograrlo, se ponga de manifiesto la fortaleza que tiene, esto es de rebote y al margen de su intención principal.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la verdad de la vida es aquella por la que una cosa es verdadera, no por la que uno dice la verdad. De la vida, como de las otras cosas, decimos que son verdaderas en tanto en cuanto se atienen a su regla o medida; en este caso, a la ley divina, pues de su conformidad con ella le viene la rectitud. Y esta verdad o rectitud es común a todas las virtudes.

4. *A la cuarta hay que decir:* La sencillez, como su nombre indica, es lo opuesto a la doblez, que consiste en pensar una cosa y decir otra. Por tanto, la simplicidad pertenece a la virtud de la veracidad. Y rectifica la intención, no directamente, pues esto es propio de toda virtud, sino excluyendo la doblez por desacuerdo entre lo que se intenta y lo que se manifiesta.

ARTÍCULO 3

¿La verdad es parte de la justicia?

In Eth. 4 lect.15

Objeciones por las que parece que la verdad no es parte de la justicia.

1. Parece propio de la justicia el dar a otro lo que se le debe. Pero, porque uno diga la verdad, no parece que dé a otro lo que le es debido, como hacen todas las partes de la justicia mencionadas. Luego la verdad no es parte de la justicia.

2. Más aún: la verdad pertenece al entendimiento. Pero la justicia reside en la voluntad, como antes dijimos (q.58 a.4). Por tanto, la verdad no es parte de la justicia.

3. Todavía más: hay tres clases de verdad según San Jerónimo[7][f], a saber: *la verdad de la vida, la de la justicia* y *la de la doctrina.* Pero ninguna de ellas es parte de la justicia. Porque la primera engloba en sí toda virtud, como acabamos de decir (a.2 ad 3); la verdad de la justicia se identifica con la justicia, por lo que no es parte de ella; y, por su parte, la verdad de la doctrina pertenece más que todo a las virtudes intelectuales. Luego de ningún modo la verdad es parte de la justicia.

En cambio está el que Tulio[8] menciona la verdad entre las partes de la justicia.

Solución. *Hay que decir:* Como antes dijimos (q.80), la razón por la que una virtud se anexiona a la justicia como virtud secundaria a la principal es porque en parte coincide con ella y en parte se queda corta y no logra su perfección esencial. Ahora bien: la virtud de la verdad coincide con la justicia en dos notas: una, en lo de referirse a otro. Y, en efecto, manifestar —como dijimos (a.2 ad 3)— es acto de la verdad dirigido a otro en cuanto que un hombre es a otro a quien expone lo que lleva en sí. La segunda, en cuanto que la justicia establece cierta igualdad entre las cosas, que es lo mismo que hace la verdad al establecer una ecua-

7. No se encuentra en S. JERÓNIMO, aunque también le atribuye esta expresión ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 2-2 n.862: QR 3,821. La idea, sin referencia alguna, se expone en GUILLERMO ALTISIOD., *Summa Aurea,* p.3 tr.24 q.4, y HUGO DE S. CARO, *In Mt.* 18,7; cf. S. GREGORIO MAGNO, *In Ezech.* hom.7: ML 76,842. 8. *Rhet.* l.2 c.53: DD 165.

f. Los autores de la edición leonina estiman que esta división tripartita no se encuentra en San Jerónimo, al que ya se la había atribuido Alejandro de Hales. Dicha distinción fue utilizada también por Hugo de San Caro y Guillermo de Auxerre, pero sin atribuírsela a nadie (cf. *Summa Theol.* 2-2 q.43 a.7 ad 4).

ción entre los signos y la realidad de lo que hay en su interior.

En cambio, se queda corta en cuanto a la razón de débito, donde no logra el rigor propio de la justicia. Pues de lo que se ocupa esta virtud no es del débito legal, objeto de la justicia, sino más bien del moral, según el cual un hombre a otro, por honradez, está obligado a decirle la verdad. Por consiguiente, la verdad es parte de la justicia en cuanto que, como virtud secundaria, va aneja a ella como a virtud principal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por el hecho de ser animal social, un hombre a otro naturalmente le debe todo aquello sin lo cual la conservación de la sociedad sería imposible. Ahora bien: la convivencia humana no sería posible si los unos no se fían de los otros como de personas que en su trato mutuo dicen la verdad. Y, según esto, la virtud de la verdad tiene en cuenta de algún modo la razón de débito.

2. *A la segunda hay que decir:* La verdad, en cuanto conocida, pertenece al entendimiento. Pero el hombre, por su propia voluntad, mediante la cual se sirve de sus hábitos y miembros, propone a los demás signos externos para comunicarles la verdad. Por tanto, la manifestación de la verdad es acto de la voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la verdad de que aquí hablamos difiere de la verdad de la vida, como hemos visto (a.2 ad 3).

Y que de la verdad de la justicia hablamos en dos sentidos. Primero, en cuanto que la misma justicia es cierta rectitud por su conformidad con la regla de la ley divina. Y, según esto, difiere la verdad de la justicia de la verdad de la vida en que la verdad de la vida es por la que el hombre vive su propia vida rectamente, mientras que la verdad de la justicia es aquella por la que uno observa la rectitud de la ley en los actos judiciales, actos que dicen relación a otros. Según esto, la verdad de la justicia no pertenece a la verdad de que ahora hablamos: como tampoco la verdad de la vida. En un segundo sentido, puede entenderse por verdad de justicia el que uno por motivos de justicia manifieste la verdad, como el que en un juicio confiesa la verdad o da un testimonio verdadero. Se trata en este caso de un acto particular de justicia; pero no pertenece directamente a la virtud de que ahora hablamos, porque el objetivo principal que el hombre se propone en esta declaración es dar a otro aquello a lo que tiene derecho. De ahí el que el Filósofo, en IV *Ethic.* [9], al hablar de esta verdad, se exprese en estos términos: *No me refiero aquí a la verdad en las declaraciones judiciales ni a cualquier otra verdad que tenga algo que ver con la justicia o la injusticia.*

A su vez, la verdad de la doctrina no es otra cosa que cierta manifestación de las verdades sobre las que versa la ciencia. Por lo que la verdad que pertenece directamente a nuestra virtud no es ésta, sino aquella solamente por la que *uno se manifiesta en su vida y de palabra tal cual es, sin que haya en la exposición fosas distintas, mayores o menores, que las que uno lleva en su interior* [10]. Sin embargo, como las verdades morales, por el hecho de ser conocidas, se hallan dentro de nosotros y nos pertenecen, pueden, según esto, pertenecer a esta virtud, y otro tanto cabe decir de cualquier otra verdad por la que uno manifiesta de palabra o de hecho lo que conoce.

ARTÍCULO 4

¿La virtud de la verdad propende a decir menos de lo que hay?

In Eth. 4 lect.15

Objeciones por las que parece que la virtud de la verdad no propende a decir menos.

1. Porque uno incurre en falsedad tanto cuando dice más como cuando dice menos: pues no es más falso decir cuatro es igual a cinco que cuatro es igual a tres. Pero *toda falsedad es de suyo un mal del que se debe huir,* como dice el Filósofo en IV *Ethic.* [11]. Luego la virtud de la verdad no propende más a lo menor que a lo mayor.

2. Más aún: el que una virtud se ladee más hacia un extremo que hacia otro proviene de que el medio de la misma está más cerca del uno que del otro, como, por ejemplo, la fortaleza se aproxima más a la audacia que a la timidez. Pero el medio de la verdad no está más cerca de un extremo que del otro, porque la verdad, por el hecho de ser cierta igualdad, consiste en el punto medio. Luego la verdad no se inclina más a decir menos.

3. Todavía más: parece apartarse de la verdad hacia lo menos quien la niega, y

9. C.7 n.7 (BK 1127a25): S. TH., lect.15. 10. C.7 n.4 (BK 1127a25): S. TH., lect.15. 11. C.7 n.6 (BK 1127a28): S. TH., lect.15.

hacia lo más quien le añade algo. Pero se opone más a la verdad quien la niega que quien le añade algo; porque la verdad es incompatible con la negación de la verdad, aunque no con la exageración. Luego parece que la verdad debe inclinarse más a lo más que a lo menos.

En cambio está el que el Filósofo dice, en IV *Ethic.* [12], que, según esta virtud, el hombre *se distancia más de la verdad propendiendo hacia lo menos.*

Solución. *Hay que decir:* Puede uno por carta de menos alejarse de la verdad de dos maneras. Una de ellas, por ejemplo, cuando, aunque afirmando, no manifiesta íntegramente cuanto de bueno hay en él, en ciencia, santidad, etc. Procediendo así no se falta a la verdad, puesto que en lo más está también lo menos. Según esto, esta virtud propende a aminorar. Dice, en efecto, allí mismo, el Filósofo [13] que *esto parece ser lo más prudente por lo enojosas que resultan las fanfarronadas.* Y lo cierto es que los hombres que dicen de sí mismos más de lo que hay terminan molestando, cual si con ello quisieran sobreponerse a los demás; mientras que a quienes rebajan al hablar de sí se los escucha con gusto, como si condescendieran con los otros por modestia. De ahí lo que dice el Apóstol en 2 Cor 12,6: *Si quisiera gloriarme no haría el tonto, pues diría verdad. Me abstengo, no obstante, para que nadie juzgue de mí por encima de lo que ve en mí u oye de mí.*

La segunda manera, también por carta de menos, como puede uno alejarse de la verdad es negando tener lo que se tiene. Y, en este caso, semejante propensión a empequeñecer no hay por qué atribuirla a esta virtud; pues se incurre, obrando así, en falsedad. Y, a pesar de todo, aun esto es menos opuesto a la virtud, no ciertamente por razón de la verdad, sino por razón de la prudencia, que debe quedar a salvo en todas las virtudes. En efecto, se opone más a la prudencia, porque es más peligroso y causa mayor enojo a los demás, el que uno juzgue o se jacte de tener lo que no tiene que el pensar o afirmar no tener lo que se tiene.

Respuesta a las objeciones: Y con esto quedan resueltas las objeciones [g].

12. C.7 n.9 (BK 1127b7): S. TH., lect.15.

13. *Eth.* l.4 (BK 1127b8): S. TH., lect.15.

g. Aun en los casos en los que se niega algo puede salvarse el carácter virtuoso de la verdad. La negación y la falsedad va contra la propia razón objetiva de verdad. Pero puede ser compatible con la razón de *prudencia,* que ha de presidir todo el comportamiento moral humano. Una cosa es no decir todo lo que se sabe, aconsejados por la prudencia, y otra el decir deliberada e irresponsablemente cosas falsas.

CUESTIÓN 110

Los vicios opuestos a la verdad

Trataremos a continuación de los vicios opuestos a la verdad (cf. q.109, introd.). En primer lugar, de la mentira; en segundo lugar, de la simulación o hipocresía (q.111); y, por fin, de la jactancia y su vicio opuesto (q.112-113) [a].

Sobre la mentira se formulan cuatro preguntas:

1. ¿La mentira se opone siempre a la verdad como conteniendo alguna falsedad?—2. De las especies de mentira—3. ¿Toda mentira es pecado?—4. ¿Es siempre pecado mortal?

ARTÍCULO 1

¿Se opone siempre la mentira a la verdad?

In Sent. 3 d.38 a.1

Objeciones por las que parece que la mentira no siempre se opone a la verdad.

1. Los opuestos no pueden estar juntos. Pero la mentira puede coexistir con la verdad; pues quien dice realmente verdad creyendo que lo que dice es falso, miente, como escribe San Agustín en su libro *Contra mendacium* [1]. Luego la mentira no se opone a la verdad.

2. Más aún: la virtud de la verdad consiste no sólo en palabras, sino también en hechos; porque, conforme dice el Filósofo en IV *Ethic.* [2], según esta virtud dice uno la verdad *no sólo de palabra, sino también con su vida.* Pero la mentira sólo se da en las palabras; pues se dice [3] que no es otra cosa que *la falsa significación de los vocablos.* Luego, según parece, la mentira no se opone directamente a la verdad.

3. Todavía más: dice San Agustín en su libro *Contra mendacium* [4] que *la culpa del que miente consiste en su intención de engañar.* Pero esto más que a la verdad se opone a la benevolencia o a la justicia. Por tanto, la mentira no se opone a la verdad.

En cambio está el que San Agustín, en su libro *Contra mendacium* [5], dice: *Nadie dude de que miente quien dice algo falso con intención de engañar. Por lo cual es cosa clara que el proferir cosas falsas con la voluntad expresa de engañar a otro es mentira.* Luego la mentira se opone a la verdad.

Solución. *Hay que decir:* El acto moral se especifica por dos cosas: por su objeto y por su fin [b], ya que el fin es el objeto de la voluntad, y ella es el primer motor en los actos morales. Por su parte, las potencias movidas por la voluntad tienen cada cual su objeto, que es el objeto próximo del acto voluntario, el cual, con relación al acto de la voluntad en cuanto al fin, viene a ser como lo material respecto a lo formal, como consta por lo dicho anteriormente (1-2 q.18 a.6). Ya hemos dicho además (q.109 a.2 ad 2; a.3) que la virtud de la verdad y, por consiguiente, los vicios que se le oponen consisten en la manifestación llevada a cabo por medio de ciertos signos. Esta manifestación o enunciación es un acto de la razón que compara el signo con la cosa significada; pues toda representación consiste en una comparación, y el hacerla pertenece propiamente a la razón. De ahí el que los animales irracionales, aunque manifiesten alguna cosa, no intentan, sin embargo, manifestarla, sino que ellos realizan por instinto natural ciertos actos que resultan, sin pretenderlo, manifestativos. Pero, para que esta manifestación o enunciación sea un acto moral, es preciso que sea acto voluntario y depen-

1. C.3: ML 40,489. 2. C.7 n.4 (BK 1127a24): S. TH., lect.15. 3. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 3 d.38. 4. C.3: ML 40,489. 5. C.4: ML 40,491.

---

a. El autor centra ahora su interés en la *honestidad* de nuestras manifestaciones voluntarias, que pudieran afectar a la veracidad, lo mismo por exceso que por defecto, tanto de palabra como de hecho.

b. Este artículo es un ejemplo de aplicación práctica de los principios enunciados por el autor en la *Summa Theol.* 1-2 q.18-20.

diente de la intención con que obra la voluntad. Por otra parte, el objeto propio de tal manifestación o enunciación, o es verdadero o es falso. Y, a su vez, son dos las intenciones posibles en la voluntad desordenada: una de ellas, expresar algo falso; la otra, engañar a alguien, lo cual es efecto propio de tal falsedad. Luego si se dan a la vez estas tres condiciones —enunciación de algo falso, voluntad de decir lo que es falso e intención de engañar—, en este caso hay falsedad material por ser el dicho falso; falsedad formal, porque se dice voluntariamente lo que es falso, y falsedad efectiva por la voluntad de engañar. Sin embargo, lo esencial en la definición de la mentira se toma de su falsedad formal, es decir, de la voluntad deliberada de proferir algo falso[c]. De ahí la etimología de la palabra mentira: mentira es lo que se dice *contra la mente*[6].

Según esto, si uno enuncia algo falso creyendo que lo que dice es verdad, habrá en ello falsedad material, no formal, porque no se tenía intención de decir nada falso. Falta aquí, por tanto, la razón formal perfecta del concepto de mentira, porque lo no intencionado es meramente accidental y, en consecuencia, no puede constituir la diferencia específica. Pero quien dice una falsedad con voluntad de decirla, aunque resulte que lo que dice es verdad, su acto en cuanto voluntario y moral de suyo es falso, y sólo casualmente resulta verdad. Esto es, por tanto, por lo que se especifica la mentira. Sin embargo, el intento de falsear el pensamiento de otro engañándolo no es lo que especifica la mentira, por más que resulte ser complemento de la misma. De igual modo que, en las cosas naturales, la especie se obtiene por la adquisición de la forma, aun en el caso de que no se siga el efecto de la misma. Tal ocurre, por ejemplo, en los cuerpos pesados, mantenidos a la fuerza en lo alto para que no caigan conforme a su propensión natural.

Por todo lo cual es evidente que la mentira se opone directa y formalmente a la verdad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que de las cosas se juzga por lo que en ellas es lo formal y esencial, más que atendiendo a lo que hay de material u ocasional. Y así, es más opuesto a la verdad, como virtud moral, el que uno diga algo verdadero intentando decir algo falso, que el que se diga algo falso intentando decir la verdad.

2. *A la segunda hay que decir:* Como enseña San Agustín, en II *De Doctr. Christ.*[7], las palabras ocupan el puesto principal entre los signos. Por tanto, cuando afirmamos que la mentira es *la falsa significación de las palabras*, entendemos que todo signo es palabra. Por eso, quien valiéndose de gestos tuviera intención de expresar con ellos algo falso, mentiría.

3. *A la tercera hay que decir:* El deseo de engañar es elemento integral de la mentira; pero no es lo que la especifica; como tampoco el efecto pertenece a la esencia de su causa.

ARTÍCULO 2

¿Es suficiente la división de la mentira en oficiosa, jocosa y perniciosa?[d]

In Sent. 3 d.38 a.2.5; *In Psal.* ps.5; *De duob. praec.* VIII praec.

Objeciones por las que parece que peca de insuficiente la división de la mentira en oficiosa, jocosa y perniciosa.

1. La división debe hacerse atendiendo a lo específico en la cosa, como consta por lo que dice el Filósofo en VII *Metaphys.*[8]. Pero la intención de lograr un efecto no es lo específico del acto moral, sino algo accidental, razón por la cual de un solo acto pueden seguirse diversos efectos. Ahora bien: esta división de la mentira se hace atendiendo al efecto intentado, pues la jo-

6. GULLERMO ALTISIOD., *Summa Aurea* p.3 tr.18 c.1 q.2. 7. C.3: ML 34,37. 8. L.6c.12 n.5.7 (BK 1038a9; a25): S. TH., l.7 lect.12.

---

c. Téngase presente esta precisión sobre la *razón formal* de la mentira para comprender mejor la tesis sostenida por el autor en el a.3.

d. En el prólogo a esta q.110 el autor enuncia este artículo preguntándose por las «especies de mentira». Al abordar ahora el tema, en el encabezamiento del artículo parece plantear la cuestión en torno a la división tripartita de la mentira en *oficiosa, jocosa y perniciosa.* Punto de vista que es ratificado en el argumento «sed contra». En el cuerpo del artículo, en cambio, justifica los tres tipos de división que aparecen en las objeciones. Obviamente, la respuesta del autor es más amplia y completa de lo que se pronostica en el enunciado del artículo.

cosa es la que se dice para divertirse; la oficiosa, por su utilidad, y la perniciosa, con la intención de hacer daño. Luego esta división no está bien hecha.

2. Más aún: San Agustín, en su libro *Contra mendacium*[9], enumera ocho clases de mentira. La primera es la mentira en la enseñanza de la religión; la segunda, la que no aprovecha a nadie y daña a alguno; la tercera, la que aprovecha a uno dañando a otro; la cuarta es aquella en que se miente únicamente por el placer de mentir y engañar; la quinta es la que se dice por el deseo de agradar; la sexta es aquella que, sin perjudicar a nadie, aprovecha a alguno para asegurar sus bienes de fortuna; la séptima es la que no daña a nadie y aprovecha a alguno para librarse de la muerte; la octava, la que no hace daño a nadie y sirve a alguien como defensa contra la impureza corporal. Por tanto, la primera división de la mentira es, al parecer, insuficiente.

3. Todavía más: el Filósofo, en IV *Ethic.* [10], divide la mentira en dos clases: la jactancia, que peca contra la verdad por exceso, exagerándola, y la ironía, que se aparta de ella quedándose corta. Pero estos dos vicios no figuran en ninguno de los miembros de la división propuesta. Luego parece que se trata de una división mal hecha.

En cambio está el que sobre aquellas palabras del Sal 5,7: *Tú perderás a todos los que mienten,* dice la *Glosa* [11] que *hay tres géneros de mentiras: unas, que son saludables o provechosas para alguien: otras, que se dicen en bromas, y una tercera clase, en las que se miente por malicia.* A la primera de éstas la llamamos oficiosa; a la segunda, jocosa, y a la tercera, perniciosa. Luego la mentira se divide en las tres clases antes mencionadas.

Solución. *Hay que decir:* La división de la mentira puede hacerse de tres modos. Primero, atendiendo al concepto de mentira en cuanto tal, y ésta es la división propia y esencial. Según esto, la mentira se divide en dos: por exceso, en *jactancia,* que consiste en sobrepasar las lindes de la verdad; y en *ironía,* que, por carta de menos, queda lejos de la verdad, como nos consta por lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.* [12]. Esta es la división propia de la mentira, porque la mentira en cuanto tal se opone a la verdad, conforme a lo dicho (a.1), y la verdad no es otra cosa que cierta igualdad a la que de suyo se oponen lo más y lo menos.

El segundo modo posible de dividir la mentira es por razón de su culpabilidad, y se hace atendiendo a lo que, por parte del fin intentado, agrava en ella o disminuye la culpa. Ahora bien: se agrava la culpa de la mentira si se profiere con la intención de perjudicar a otro, y recibe el nombre, en este caso, de mentira perniciosa. Y, en cambio, se disminuye si la mentira se ordena a conseguir algún bien, ya se trate de un bien deleitable, lo que daría lugar a la mentira jocosa; ya se pretenda un bien útil, lo que daría lugar a la mentira oficiosa[e], con la que unas veces se intenta ayudar a otro y otras librarle de un mal. Tal es la división tripartita de que antes hemos hablado (arg.1).

La tercera división de la mentira, más universal, es la que se hace por razón del fin con que se dice, sea que aumente o no, por este motivo, o disminuya o no, su culpabilidad. Según esto, se la divide en los ocho miembros antes mencionados (arg.2). De éstos, los tres primeros se hallan comprendidos en el concepto de mentira perniciosa: mentira que o bien se dice contra Dios, que es adonde apunta el primer miembro de la serie, que es la mentira en la *enseñanza de la religión;* o contra los hombres: unas veces con la única intención de hacer daño a otro, y tenemos ya la segunda mentira enumerada, la que *a nadie aprovecha y daña a alguien;* otras, con la intención de que aproveche uno del daño que se hace a otro, y tenemos la tercera, *la ventajosa para uno y nociva para otro.* La primera de estas tres es la más grave, porque siempre los pecados contra Dios implican mayor gravedad, como antes dijimos (q.94 a.3; 1-2 q.73 a.3). La segunda es, a su vez, más grave que la tercera, cuya gravedad queda atenuada por la intención de favorecer a otro. Después de estos tres miembros de la división, que acrecientan la culpabilidad, llegamos al cuarto, en el que la mentira tiene, ni más ni menos, la dosis de culpa que le es propia:

9. C.14: ML 40,505. 10. C.7 n.2.6 (BK 1127a20; a28): S. TH., lect.15. 11. LOMBARDI: ML 191,97; cf. *Glossa ordin.* 3,93B. 12. C.7 n.2.6 (BK 1127a20; a28): S. TH., lect.15.

e. Sobre esta división del bien en *honesto, útil* y *deleitable,* véase la *Summa Theol.* 1 q.5 a.6; y la 2-2 q.145 a.3.

tal es la mentira que se dice *únicamente por el placer de mentir,* la que procede del hábito contraído. Por lo que, a este propósito, dice el Filósofo en IV *Ethic.* [13] que *el mentiroso en cuanto tal, debido a la mala costumbre de mentir, se goza en la misma mentira.* En cambio, los cuatro modos de mentir que siguen disminuyen la culpa de la mentira. Pues el quinto modo es la mentira jocosa, *la que se dice en bromas.* Los tres últimos se reducen a la mentira oficiosa, en la cual lo que se intenta es hacer bien a otro, ya se trate de bienes exteriores, y para esto está la sexta entre estas mentiras, *la que le ayuda a conservar los bienes de fortuna;* ya de lo útil para el cuerpo, y he aquí otra mentira, la séptima, *mediante la cual se pretende librar a otro de la muerte;* ya de lo que contribuye al esplendor de la virtud, y tenemos la octava de estas mentiras, *con la que se intenta impedir el pecado de impureza corporal.* Por otra parte, está claro que cuanto mayor es el bien intentado al mentir tanto menor es la culpa de la mentira. Según esto, si bien se considera, el orden segundo en dicha enumeración no es otro que el que, por razón de su mayor o menor culpabilidad, se da en este caso entre mentira y mentira: pues el bien útil es preferible al deleitable; la vida corporal, a las riquezas, y la honradez, a la vida del cuerpo.

Respuesta a las objeciones: Resulta evidente por lo que acabamos de decir [f].

ARTÍCULO 3

¿Toda mentira es pecado? [g]

Supra q.69 a.1.2; *In Sent.* 3 d.38 a.3; *In Boet. «De Trin».* q.3 a.1; *Quodl.* 8 q.6 a.4; *In Eth* 4 lect.15

Objeciones por las que parece que no toda mentira es pecado.

1. Es evidente que los evangelistas, al escribir el evangelio, no pecaron. Pero parece que dijeron cosas falsas, pues frecuentemente relatan las palabras de Cristo y las de los demás unos de una manera y otros de otra, de donde parece deducirse que alguno de ellos no ha dicho la verdad. Luego no toda mentira es pecado.

2. Más aún: Dios no recompensa a nadie por haber cometido un pecado. Pero Dios recompensó a las parteras de Egipto por decir mentiras, pues leemos en Ex 1,21 que *dio prosperidad a sus hogares.* Luego la mentira no es pecado.

3. Por otra parte: se narran en la *Sagrada Escritura* los hechos ilustres de los santos para aleccionamiento de la vida humana. Pero de algunos varones santísimos se nos dice que mintieron. Abraham, por ejemplo (Gén 12,13-19; 20,2-5), dijo que su esposa era su hermana; y Jacob mintió asimismo diciendo que era Esaú, y, con eso y todo, obtuvo la bendición (Gén 27); y Judit también es alabada, a pesar de haber mentido a Holofernes. Luego no toda mentira es pecado.

4. Todavía más: se debe elegir el mal menor para evitar un mal mayor, como el médico amputa un miembro para que no se corrompa todo el cuerpo. Pero el introducir en el pensamiento de alguien falsas opiniones es menor daño que el asesinar o ser asesinado. Luego el hombre puede mentir lícitamente para evitar que uno cometa un homicidio y para salvar a otro de la muerte.

5. Y también: miente quien no cumple lo prometido. Pero no todas las promesas deben cumplirse, pues, según dice San Isidoro [14]: *Debes faltar a la palabra dada cuando lo prometido es algo malo.* Luego no toda mentira ha de evitarse.

6. Por último: la mentira, según parece, es pecado porque el hombre con ella engaña al prójimo. De ahí lo que dice San Agustín en su libro *Contra mendacium* [15]: *Quien opina que hay mentiras que no son pecado se engaña miserablemente a sí mismo, al pensar que procede honestamente engañando a los demás.* Ahora bien: no toda mentira se dice para engañar, pues con la mentira jocosa no se engaña a nadie. En efecto, esta clase de mentiras no se dicen para que alguien se las

13. C.7 n.12 (BK 1127b15): S. TH., lect.15. 14. *Synonym.* l.2 n.58: ML 83,858. 15. Cf. *De mendac.* c.21: ML 40,516.

---

f. En efecto, los puntos de vista expresados en las objeciones o bien son reductibles al punto de vista razonado en el cuerpo del artículo, o se complementan.

g. Este es uno de los artículos de la *Suma* que ha suscitado más discusiones a lo largo de la historia del tomismo. El autor plantea la cuestión siguiendo el orden de las *Sentencias* de Pedro Lombardo (3 d.28) y responde en la línea estricta de Aristóteles y San Agustín, afirmando que la mentira es intrínsecamente mala. Y no por el derecho a la verdad del que escucha, sino por la naturaleza misma del lenguaje, cuyo destino natural es la comunicación de la verdad.

crea, sino en bromas, por pura diversión: por lo que incluso en la *Sagrada Escritura* se encuentran a veces frases hiperbólicas. Luego no toda mentira es pecado.

En cambio está lo que se dice en Eclo 7,14: *Guárdate de toda clase de mentiras.*

Solución. *Hay que decir:* Lo que es intrínseca y naturalmente malo no hay modo posible de que sea ni bueno ni lícito, porque para que una cosa sea buena se requiere que todo en ella lo sea; pues, como dice Dionisio en el capítulo 4 *De Div. Nom.* [16], *el bien requiere el concurso de todas sus causas, para el mal, en cambio, basta un defecto cualquiera.* Ahora bien: la mentira es mala por naturaleza, por ser un acto que recae sobre materia indebida, pues siendo las palabras signos naturales de las ideas, es antinatural e indebido significar con palabras lo que no se piensa. Por lo cual dice el Filósofo en IV *Ethic.* [17] que *la mentira es por sí misma mala y vitanda; la verdad, en cambio, es buena y laudable.* Por tanto, toda mentira es pecado, como afirma también San Agustín en su libro *Contra mendacium* [18 h].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No se puede lícitamente opinar que los *Evangelios* o algún otro libro canónico contiene algo falso, ni que quienes los escribieron dijeron mentiras; pues esto echaría por tierra la certeza de la fe, que se apoya en la autoridad de la *Sagrada Escritura.* No hay mentira tampoco por el hecho de que en el *Evangelio* y en los demás libros de la *Sagrada Escritura* se refieren de distinta manera los dichos de éste o el otro. De ahí lo que San Agustín escribe en el libro *De consensu evangelist.* [19]: *Juzga que no debe preocupar esta dificultad quien comprende que lo necesario para el conocimiento de la verdad es el significado preciso de lo que se dice, por diferentes que sean las palabras con que se expresa. Y no cabe la menor duda, según esto,* conforme añade allí mismo, *de que no debemos dar por hecho que se miente porque varios de los que recuerdan un suceso que han visto u oído no lo refieran de igual modo o con las mismas palabras.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que las parteras no recibieron recompensa por haber mentido, sino por su temor de Dios y por su benevolencia, que es de donde provino el que mintiesen. Por eso se nos dice expresamente en Ex 1,2: *Por haber temido a Dios las parteras, El dio prosperidad a sus hogares.* La mentira, en cambio, que de ahí se siguió no fue meritoria.

3. *A la tercera hay que decir:* Como dice San Agustín [20], en la *Sagrada Escritura* se relatan las hazañas de algunos personajes como ejemplos de virtud perfecta, y no debe pensarse de ellos que dijeron mentiras. Si, a pesar de todo, algo de lo que dijeron parece que lo es, debe entenderse como dicho en sentido alegórico y profético. De ahí lo que dice San Agustín en su libro *Contra mendacium* [21]: *Hemos de creer que todos los dichos y hechos de aquellos hombres que desempeñaron un papel importante en la época del profetismo, y están recogidos en la Sagrada Escritura, los dijeron e hicieron actuando como profetas.*

Abraham, por su parte, como escribe San Agustín en *Quaest. Genes.* [22], al decir que Sara era su hermana, quiso ocultar la verdad, no mentir; puesto que la llama hermana porque era hija de su hermano. Así se deduce de lo que el mismo Abraham dice en Gén 20,12: *Ella es de verdad mi hermana: hija de mi padre, aunque no de mi madre;* porque efectivamente el parentesco le venía por parte del padre. A su vez, Jacob declaró alegóricamente que él era Esaú, primogénito de Isaac, porque era verdad que el derecho de primogenitura se le debía en justicia a él. Se acostumbra a hablar así bajo el impulso del espíritu profético para indicar que se trata de un misterio: porque es lo cierto que un pueblo menor, el de los gentiles, había de suplantar al primogénito, o sea, al pueblo judío (Gén 25,23).

Otros, en cambio, son alabados en la Escritura no por ser dechados de virtud, sino por ciertos destellos de virtud, en cuanto que aparecían en ellos sentimientos nobles que los impulsaban a hacer lo que no debían. Es así como se alaba a Judit, no por sus mentiras a Holofernes, sino por su deseo de salvar a su pueblo, por lo cual

16. §30: MG 3,729: S. TH., lect.22. 17. C.7 n.6 (BK 1127a28): S. TH., lect.15. 18. C.1: ML 40,519; c.21: ML 40,547; cf. *Enchir.* c.18: ML 40,240; c.12: ML 34,1090. 19. L.2 c.12: ML 34,1090. 20. *De mendac.* c.5: ML 40,491. 21. Cf. *De mendac.* c.5: ML 40,492. 22. *Quaest. in Heptat.* l.1 q.26 super Gen. 12,12: ML 34,554; cf. *Contra mend,* c.10: ML 40,533.

h. La tesis sostenida aquí por el autor se ha de entender *formalmente hablando* en el sentido expresado en el cuerpo del a.1. Véase más arriba la nota *c.*

arrostró los peligros. Aunque pudiera decirse también que, en sentido místico, hay verdad en sus palabras.

4. *A la cuarta hay que decir:* La mentira no sólo es pecado por el daño que causa al prójimo, sino por lo que tiene de desorden, como acabamos de decir (en la solución). Pero no se debe usar de un medio desordenado e ilícito para impedir el daño y faltas de los demás; lo mismo que no es lícito robar para dar limosna (a no ser en caso de necesidad, en que todo es común). Por tanto, no es lícito mentir para librar de cualquier peligro a otro. Se puede, no obstante, ocultar prudentemente la verdad con cierto disimulo, como dice San Agustín en *Contra mendacium* [23].

5. *A la quinta hay que decir:* Aquel que promete algo, si tiene intención de cumplirlo, no miente, porque no hay contradicción entre lo que habla y lo que piensa. Pero si no pone por obra lo que ha prometido, en este caso parece que falla a la fidelidad, por cambiar de propósito. Sin embargo, se le puede eximir de culpa por dos razones: la una, si lo prometido es manifiestamente ilícito, ya que entonces pecó al hacer esta promesa y hace bien al cambiar de propósito; la segunda, si han cambiado las condiciones personales o las del negocio en cuestión. Pues, conforme dice Séneca en su libro *De Benefic.* [24], para que uno esté obligado a cumplir lo prometido se requiere el que ninguna circunstancia haya cambiado. De no ser así, ni se fue mentiroso al prometer, por haberlo hecho sinceramente, y en el supuesto de que se mantendrían las debidas condiciones, ni tampoco se es infiel por no cumplir lo prometido si las condiciones ya no son las mismas. Por tanto, tampoco mintió el Apóstol al no haber ido a Corinto, adonde prometió que había de ir, como leemos en 2 Cor 1,15; 16,5, por las dificultades que sobrevinieron.

6. *A la sexta hay que decir:* Una acción puede considerarse atendiendo a dos cosas: la primera, a su propia naturaleza; la segunda, al sujeto que la realiza. Así, pues, la mentira jocosa contiene por naturaleza lo típico del engaño, aunque por parte del que la dice no haya intención de engañar, ni se engañe a nadie por el modo de decirla. Nos ocurre algo semejante con las expresiones hiperbólicas o figurativas que encontramos en la *Sagrada Escritura,* porque, como enseña San Agustín en su libro *Contra mendacium* [25], *las frases o acciones simbólicas no son mentiras. Porque todo enunciado debe referirse a lo que con él se expresa; y toda frase o acción figurativa expresa lo que simbólicamente da a entender a aquellos a quienes va dirigida.*

ARTÍCULO 4

¿Es pecado mortal toda mentira? [i]

Supra q.70 a.4; *In Sent.* 3 d.38 a.4; *In Psal.* p.5; *De duob. praec.* c. de VIII praec.

Objeciones por las que parece que toda mentira es pecado mortal.

1. Dice el salmo 5,7: *Tú perderás a todos los que hablan mentiras;* y en el libro de la Sab 1,11: *La boca embustera da muerte al alma.* Pero la perdición y la muerte del alma sólo las causa el pecado mortal. Luego toda mentira es pecado mortal.

2. Más aún: todo lo que se opone a los preceptos del decálogo es pecado mortal. Pero la mentira se opone al precepto: *No dirás falso testimonio* (Ex 20,16). Luego toda mentira es pecado mortal.

3. Todavía más: San Agustín dice en I *De Doct. Christ.* [26] que *ningún mentiroso, por el hecho de mentir, guarda la fidelidad debida a su palabra, pues lo que pretende es que la persona a la que miente dé crédito a lo que él, por su parte, puesto que miente, no cree. Pero todo transgresor de la fidelidad debida a la palabra es inicuo.* Y a nadie se le llama transgresor infiel o inicuo por un pecado venial. Luego ninguna mentira es pecado venial.

4. Y también: el premio eterno no se pierde si no es por el pecado mortal. Pero por la mentira se pierde la recompensa eterna, conmutada en algo temporal, pues dice San Gregorio [27] que *en la recompensa de las parteras se nos da a entender lo que la culpa de la mentira merece. Puesto que el premio a su*

23. C.10: ML 40,553; cf. *De mendac.* c.10: ML 40,501. 24. L.4 c.35: DD 203. 25. Cf. *De mendac.* c.5: ML 40,492. 26. C.36: ML 34,34. 27. *Moral* l.18 c.3: ML 76,41.

i. En el prólogo a esta q.110 el autor se preguntó «si la mentira es siempre pecado mortal». Ahora, en la formulación del a.4, matiza así: «si *toda* mentira es pecado mortal». El planteamiento del problema es el mismo que aparece en Pedro Lombardo *(Sent.3* d.38 a.4), el cual se había inspirado a su vez en el *Contra Mendacium* de San Agustín. Santo Tomás responde negativamente, con lo cual clarifica más la lacónica conclusión del artículo precedente. Nótese el rigor con que cita los diversos lugares teológicos.

benignidad, que pudo habérseles dado en la vida eterna, se les conmutó por una recompensa terrena, al ir precedido de una culpa: la de la mentira. Luego aun la mentira oficiosa, cual fue la de las parteras, mentira, según parece, levísima, es un pecado mortal.

5. Por último: San Agustín dice en el libro *Contra mendacium*[28] *que el precepto dado a los perfectos es no sólo no mentir, sino el no querer mentir.* Pero el obrar contra un precepto es pecado mortal. Luego toda mentira de los perfectos es un pecado mortal. Por tanto, por la misma razón serán mortales las de todos los demás, pues en el caso contrario estarían éstos en mejores condiciones que aquéllos.

En cambio está lo que San Agustín dice[29], *In V Psalm.: Hay dos clases de mentiras que no constituyen culpa grave, lo que no quiere decir que no haya culpa: tienen lugar cuando bromeamos o mentimos en beneficio del prójimo.* Ahora bien: todo pecado mortal es culpa grave. Luego la mentira jocosa y oficiosa no son pecados mortales.

Solución. *Hay que decir:* Pecado mortal, en su sentido propio, es lo que se opone a la caridad, virtud por la que el alma vive unida a Dios, como antes se dijo (q.24 a.12; q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5). Ahora bien: la mentira puede oponerse a la caridad de tres maneras: la primera, por sí misma; la segunda, por el fin intentado; la tercera, ocasionalmente. Es contraria de suyo a la caridad por su misma falsa significación. De hecho, si se trata de cosas divinas, se opone a la caridad para con Dios, cuya verdad con tal mentira se oculta o se adultera. Tal mentira, pues, no sólo se opone a la virtud de la verdad, sino también a la de la fe y la religión. Por tanto, esta mentira es gravísima y mortal. Si la falsedad versa sobre materias cuyo conocimiento supone un bien para el hombre, por ejemplo, las de carácter científico o moral, tal mentira, por dañar al prójimo induciéndolo a error, se opone a la caridad para con él. Por consiguiente, es pecado mortal. En cambio, si el error causado por la mentira es acerca de esas cosas en las que el saber si son así o de otra forma no tiene importancia alguna, con ella en este caso no se daña al prójimo, por ejemplo, cuando el engaño versa sobre hechos particulares que ni le van ni le vienen. Por tanto, tal mentira de suyo no es pecado mortal.

La mentira, asimismo, se opone a la caridad por razón del fin intentado. Tal es el caso de la que se dice para injuriar con ella a Dios, la cual constituye siempre pecado mortal, como contraria a la religión; o para dañar al prójimo en su persona, en sus bienes o en su fama, que también ésta es pecado mortal, porque lo es el hacer daño al prójimo, y basta con la intención de cometer un pecado mortal para pecar mortalmente. Pero si el fin intentado no es contrario a la caridad, tampoco la mentira por este motivo será pecado mortal, como se echa de ver en el caso de la mentira jocosa, cuyo fin es divertirse un poco; y en la oficiosa, en la que uno busca incluso ser útil al prójimo.

Ocasionalmente, por fin, puede ser la mentira contraria a la caridad por razón de escándalo o de cualquier daño que de ella se siga. También en un caso así, o sea, cuando a uno le trae sin cuidado el mentir en público a pesar del escándalo que de ello se va a seguir, será pecado mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esos textos aducidos se refieren a la mentira perniciosa, tal como explica la *Glosa*[30] sobre aquellas palabras del salmo: *Perderás a todos los que hablan mentira.*

2. *A la segunda hay que decir* Puesto que todos los preceptos del decálogo se ordenan al amor de Dios y del prójimo, como antes se dijo (q.44 a.1 ad 3; 1-2 q.100 a.5 ad 1), en tanto la mentira es contraria a un precepto del decálogo en cuanto se opone a dicho amor. Por eso se prohíbe expresamente el falso testimonio contra el prójimo.

3. *A la tercera hay que decir:* También del pecado venial, en sentido amplio, se puede decir que es una iniquidad, en cuanto que es algo marginal con respecto a la equidad de la justicia. Por eso se nos dice en 1 Jn 3,4: *Todo pecado es iniquidad.* En este mismo sentido habla San Agustín.

4. *A la cuarta hay que decir:* La mentira de esas parteras puede considerarse de dos modos. Primero, atendiendo a sus sentimientos de benevolencia hacia los judíos y de temor reverencial a Dios, por los que se elogia en ellas su conducta virtuosa; y en este sentido se les debe recompensa eterna. Por esto dice San Jerónimo[31] que Dios construyó para ellas moradas espirituales.

28. Cf. *De mendac.* c.17: ML 40,510. 29. *Enarr. in Psal.* ps.5,7: ML 36,86. 30. *Ordin.* 3,93B; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,98. 31. *In Isaiam* l.18 super 65,21: ML 24,672.

Segundo, atendiendo al acto mismo externo de mentir. Por tal acto ciertamente no pudieron merecer la recompensa eterna, sino, en todo caso, alguna recompensa temporal, con cuyo mérito no está reñida la deformidad de la mentira, como lo está con el mérito de la recompensa eterna. Tal es el sentido que ha de darse a las palabras de San Gregorio: no quiere decirse, como se deducía de la objeción, que por aquella mentira mereciesen perder la recompensa eterna que antes habían merecido por su buen corazón.

5. *A la quinta hay que decir:* Algunos [32] opinan que las mentiras de los perfectos son todas ellas pecado mortal [j]. Pero en esto van contra toda razón. Pues ninguna circunstancia comunica al acto gravedad mortal sino la que cambia la especie del mismo. Ahora bien: la circunstancia de persona no cambia la especie de sus actos, a no ser por algo sobreañadido; por ejemplo, si con ellos se quebranta un voto de la misma. Pero nada de esto puede decirse si se trata de mentiras jocosas y oficiosas, por lo que ninguna de éstas es pecado mortal en los perfectos, a no ser ocasionalmente, por razón de escándalo. A esto puede referirse lo que dice San Agustín [33]: que *el precepto dado a los perfectos es no sólo no mentir, sino el no querer mentir.* Y aun esto mismo no lo afirma de manera categórica, sino dejándolo en dudas, ya que antes [34] de estas palabras dice: *A no ser, quizá, como de perfectos, etc.*

Ni vale como argumento en contra el que se considera como profesionales, por lo que a la custodia de la verdad se refiere, a los que están obligados a decirla por su cargo de maestros o de jueces. Si éstos mienten en los juicios o en la enseñanza, tal mentira será pecado mortal; en los demás casos, aunque mientan, su pecado no tiene por qué ser tan grave [k].

32. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Aurea* 2-2 n.403: QR 3,406; BARTOLOMÉ BRIXIENSE, *Glossa ordin. super Decretum,* p.2 causa 22 q.2 can. 14 *Ne quis arbitretur,* 2,1177b; PEDRO PICTAVIENSE, *In Sent.* l.3 d.38 a. unic. q.4: QR 3,847. 33. *De mendac.* c.17: ML 40,510. 34. *De mendac.* c.17: ML 40,510.

j. Esta opinión (sostenida con algunas reservas por Alejandro de Hales y San Buenaventura) es rechazada con energía por Santo Tomás de acuerdo con lo dicho en la *Summa Theol.* 1-2 q.73 a.10.

k. Aquí deja el autor enunciado un principio muy importante de *deontología profesional de la educación,* que él mismo tuvo presente cuando redactó la *Suma,* como se deduce de su brevísimo pero enjundioso prólogo general a la misma.

CUESTIÓN 111

La simulación e hipocresía

Trataremos a continuación de la simulación e hipocresía (cf. q.110, introd.) [a]. Sobre este tema hacemos cuatro preguntas:

1. ¿Es pecado toda simulación?—2. ¿La hipocresía es simulación?—3. ¿Se opone a la verdad?—4. ¿Es pecado mortal?

ARTÍCULO 1

¿Es pecado toda simulación?

In Sent. 4 d.16 q.4 a.1 q.ª1; *In Thren.* c.4

Objeciones por las que parece que no oda simulación es pecado.

1. Porque se nos dice en Lc, últ., 28 que el Señor *fingió dirigirse a un lugar más lejano.* También San Ambrosio dice de Abraham, en el libro *De Patriarchis* [1], que *hablaba capciosamente a sus criados* cuando les dijo (Gén 22,5): *El niño y yo, después que hayamos subido a toda prisa hasta allí y acabada nuestra oración, volveremos a estar con vosotros.* Pero fingir y hablar capciosamente son actos de simulación y, a pesar de todo, no puede decirse que en Cristo y en Abraham haya habido pecado. Luego no toda simulación es pecado.

2. Más aún: ningún pecado es algo útil. Pero, como dice San Jerónimo[2], *el ejemplo de Jehú, rey de Israel, que dio muerte a los sacerdotes de Baal fingiendo que lo que quería era adorar a los ídolos,* como se nos dice en 4 Re 10,18ss, *nos da a entender que la simulación es útil y debe emplearse a su debido tiempo.* Y también David *demudó su rostro en presencia de Achis, rey de Geth,* como leemos en 1 Re 21,13. Luego no toda simulación es pecado.

3. Además: el bien es lo contrario del mal. Luego el simular el bien es algo malo, simular el mal es algo bueno.

4. Todavía más: en Is 3,9 se dice en contra de algunas personas: *Alardearon de sus pecados como Sodoma; no los ocultaron.* Pero ocultar los pecados es acto de simulación. Por tanto, el no obrar con simulación es algunas veces reprensible. Y como nunca el evitar el pecado es digno de reprensión, de ahí que la simulación no siempre sea pecado.

En cambio está el que la *Glosa* [3] dice, comentando aquel texto de Is 16,14: *Dentro de tres años,* etc.: *Comparados entre sí estos dos males, es más leve el pecar abiertamente que el simular la santidad.* Ahora bien: pecar abiertamente siempre es pecado. Luego la simulación siempre es pecado.

Solución. *Hay que decir:* Como antes indicamos (q.109 a.3 ad 3), es propio de la virtud de la verdad el que uno se manifieste, por medio de signos exteriores, tal cual es. Pero signos exteriores son no sólo las palabras, sino también las obras. Luego así como se opone a la verdad el que uno diga una cosa y piense otra, que es lo que constituye la mentira, así también se le opone el que uno dé a entender con acciones u otras cosas acerca de su persona lo contrario de lo que hay, que es a lo que propiamente llamamos simulación. Luego la simulación, propiamente hablando, es una mentira expresada con hechos o cosas. Ahora bien: lo de menos es el que se mienta con palabras o con otro hecho cualquiera, como antes dijimos (q.110 a.1 ad 2). Luego como toda mentira es pecado, conforme a lo dicho (a.3), síguese el que lo es también toda simulación.

1. *De Abraham* l.1 c.8: ML 14,469. 2. *In Gal.* 2,11 l.1: ML 26,364. 3. *Ordin.* 4,37B; S. JERÓNIMO, *In Isaiam* 16,14 1.6: ML 24,248.

---

a. En el prólogo a la cuestión precedente (q.110) el autor tomó simulación e hipocresía como términos sinónimos. Ahora, en el prólogo a la q.111, habla *de simulatione et hypocrisi,* como si se tratara de cosas distintas. Pero en el a.2 se pregunta si son una misma cosa. La respuesta matizada es que, sustancialmente bajo la razón de pecado, son lo mismo, si bien cabe una distinción entre simulación e hipocresía a modo de género y especie. La hipocresía es simulación, pero no toda simulación es hipocresía (a.2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como enseña San Agustín en *De quaest. evang.*[4], *no siempre lo que fingimos es mentira. Sino solamente cuando lo que se finge carece de toda significación; pues cuando nuestras ficciones tienen algún significado, no son mentira, sino figura de la verdad.* Y cita a continuación como ejemplo las expresiones figuradas en que se finge una cosa sin intención de afirmar que de veras es así, sino que se la propone como figura de otra que queremos afirmar. Así, pues, es en este sentido como el *Señor fingió ir más lejos,* pues hizo ademán de querer alejarse, para significar, como dice San Gregorio[5], figuradamente alguna cosa, a saber: que se hallaba lejos de la fe de aquellos hombres; o como dice San Agustín[6], que, aunque estaba ya para alejarse por su ascensión a los cielos, mediante la hospitalidad en cierto modo se lo retenía en la tierra. También habló en sentido figurado Abraham. De ahí que San Ambrosio[7] diga acerca de él que *profetizó lo que ignoraba, puesto que él pensaba volver sólo después de haber inmolado a su hijo; pero el Señor expresó por su boca lo que tenía en proyecto.* No hay duda, pues, de que ni en uno ni en otro hubo simulación.

2. *A la segunda hay que decir:* Que San Jerónimo emplea la palabra simulación en sentido amplio: para toda clase de ficción. Y que la mudanza del semblante de David fue una ficción en sentido figurado, como explica la *Glosa*[8] en el título del salmo 23: *Bendeciré al Señor en todo tiempo.* Que, por lo que se refiere a la simulación de Jehú, no hay necesidad alguna de excusarla de pecado o de mentira por tratarse de un malvado, puesto que no abandonó la idolatría de Jeroboam[9]. Es alabado, sin embargo, y premiado por Dios con recompensa temporal, no por simulación, sino por su celo en extirpar el culto de Baal.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos[10] opinan que nadie puede simular que es malo: porque con obras buenas no es posible hacerse pasar por malo, y en el caso de que uno obre mal, ya lo es. Pero esta razón no es convincente. Porque puede uno hacerse pasar por malo por actos que no son malos en sí, pero que tienen cierta apariencia de mal.

Y, por otra parte, la misma simulación en mala tanto por lo que tiene de mentir como por razón de escándalo. Pero, aunque uno, por fingir, se haga malo, no lo es, sin embargo, con aquella malicia que simula serlo. Y puesto que la simulación es mala en sí misma y no por razón de la materia sobre la que versa, ya se trate de un bien o de un mal, siempre es pecado.

4. *A la cuarta hay que decir:* Así como uno miente de palabra cuando dice lo que no es verdad, pero no cuando calla lo que lo es (lo cual a veces es lícito), así también la simulación tiene lugar cuando uno, por sus obras u otros signos exteriores, expresa algo falso; pero no cuando guarda silencio sobre cosas verdaderas. Por tanto, puede uno ocultar sus propios pecados sin caer por ello en simulación. Y así es como hay que entender lo que allí mismo[11] dice San Jerónimo: que *el segundo remedio después de haber naufragado es ocultar el pecado,* con el fin de no escandalizar al prójimo.

ARTÍCULO 2

¿Son una misma cosa la hipocresía y la simulación?

In Sent. 4 d.16 q.4 a.1 q.ª1

Objeciones por las que parece que hipocresía y simulación no son la misma cosa.

1. La simulación consiste en mentir con los hechos. Pero la hipocresía puede darse también si uno muestra fuera lo que hace dentro, según aquello de Mt 6,2: *Cuando des limosna, no quieras publicarla haciendo sonar la trompeta delante de ti, como hacen los hipócritas.* Luego la hipocresía y la simulación no son una misma cosa.

2. Más aún: dice San Gregorio, en XXXI *Moral.*[12], que *los hay que llevan hábito de santidad y no pueden alcanzar el mérito de la perfección. No se los debe influir por ello en el número de los hipócritas: porque una cosa es pecar por flaqueza y otra pecar por malicia.* Ahora bien: los que visten hábitos de santidad sin hacer méritos de perfección son simuladores; porque el hábito exterior de santidad significa que hay obras de perfección. Lue-

4. L.2 q.51 super Lc 24,28: ML 35,1362. 5. *In Evang.* l.2 hom.23: ML 76,1182. 6. *Quaest. Evang.* l.2 q.51 super Lc 24,28: ML 35,1362. 7. *De Abraham* l.1 c.8: ML 14,469. 8. *Interl.* 4,131v; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,338; S. AGUSTÍN, *Enarr. in Psal.* ps.33,1 serm.1: ML 36,301. 9. 4 Re 10,20-31. 10. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 2-2 n.814: QR 3,786. 11. *In Isaiam* 3,9 l.2: ML 24,66. 12. C.13: ML 76,586.

go no son lo mismo simulación e hipocresía.

3. Todavía más: la hipocresía consiste solamente en la intención, pues dice el Señor, acerca de los hipócritas (Mt 23,5), que *todas sus obras las hacen para que los vean los hombres;* y San Gregorio comenta en XXXI *Moral.* [13] que *nunca se detienen a pensar qué es lo que deben hacer, sino en cómo pueden agradar con lo que hacen a los hombres.* Pero la simulación no consiste tan sólo en la intención, sino también en las obras exteriores; por lo cual dice la *Glosa* [14] sobre aquel texto de Job 36,13: *Los simuladores y los astutos provocan la ira de Dios,* que *el simulador finge una cosa y hace otra; estima en más la castidad, pero se da a la lascivia; hace ostentación de pobreza, pero llena bien la bolsa.* Luego no son lo mismo simulación e hipocresía.

En cambio está lo que San Isidoro dice en el libro *Etymol.* [15]: *la palabra griega «hipócrita» se traduce en latín por «simulator», que es aquel que, siendo malo por dentro, se hace pasar externamente por bueno; en efecto, «hypo» significa «falso», y «crisis», «juicio»* [b].

Solución. *Hay que decir:* Como escribe en ese mismo pasaje San Isidoro [16], *el nombre de hipócrita se toma de los actores, que en el teatro van con el rostro cubierto, maquillándose con diversos colores, que hacen recordar a tal o tal otro personaje, según sea el papel, unas veces de hombre, otras de mujer, que representan.* Por lo cual, dice San Agustín, en el libro *De serm. Dom. in monte* [17], que *lo mismo que los comediantes (hipócritas), en sus diferentes papeles, hacen de lo que no son (porque el que hace de Agamenón no es tal, aunque finge serlo), así también en la iglesia y en la vida humana quien quiere aparentar lo que no es, es un hipócrita: porque finge ser justo, aunque no lo es.* Hay que decir, por tanto, que la hipocresía es simulación, pero sólo una clase de simulación: aquella en que una persona finge ser distinta de lo que es, como en el caso del pecador que quiere pasar por justo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la obra externa es signo natural de la intención con que se hace. Por consiguiente, cuando alguien con obras buenas de suyo, ordenadas a servir y honrar a Dios, lo que busca no es agradar a Dios, sino a los hombres, simula una rectitud de intención que no tiene. Por eso dice San Gregorio, en XXXI *Moral.* [18], que *los hipócritas, con apariencias de servir a Dios, sirven al mundo, porque incluso con las obras con que dan a entender que obran santamente, ellos no buscan la conversión de los hombres, sino el favor popular.* Y así fingen falazmente una intención recta que no tienen, aunque no simulen hacer obras sin hacerlas.

2. *A la segunda hay que decir:* El santo hábito, el religioso o el clerical por ejemplo, es signo de aquel estado por el que uno se obliga a obras de perfección. Por tanto, cuando uno recibe el santo hábito con la intención de abrazar estado de perfección, si por debilidad luego incurre en faltas no es, a pesar de ellas, ni simulador ni hipócrita, ya que no está obligado a manifestar públicamente su pecado despojándose de dicho hábito de santidad. Sería simulador e hipócrita si tomase el hábito con la intención de hacerse pasar por justo [c].

3. *A la tercera hay que decir:* En toda simulación, como en la mentira, se dan dos elementos: el signo y la cosa significada. Hace, en efecto, la mala intención en la hipocresía las veces de cosa significada, elemento interno que no corresponde al signo. En cambio, el elemento externo, palabras, obras o medios sensibles cualesquiera, es lo que se considera como signo de toda simulación o mentira.

13. C.13: ML 76,586. 14. *Interl.* super Is. 9,17: 4,25v. 15. L.10 ad litt. H: ML 82,379. 16. *Etymol.* l.10 ad litt. H: ML 82,379. 17. L.2 c.2: ML 34,1271. 18. C.13: ML 76,587.

---

b. La explicación etimológica isidoriana aquí citada no es exacta. *Hypo* no significa *falso.* Hipócrita, de acuerdo con su matriz etimológica griega, equivale a intérprete, actor o comediante. De ahí el que, en sentido moral peyorativo, hipócrita haya venido a ser sinónimo de fingidor o farsante. La hipocresía, pues, es una forma de *fingimiento.* De todos modos, esta cita etimológica desafortunada tiene aquí valor sólo dialéctico y no afecta a la validez de la respuesta formal dada en el cuerpo del artículo.

c. Sobre el uso, significado y finalidad del hábito monástico, véase la *Summa Theol.* 2-2 q.187 a.6. Por la época de Santo Tomás, algunos acusaron de hipócritas a las órdenes mendicantes (dominicos y franciscanos) de reciente fundación (cf. SANTO TOMÁS, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* c.8).

ARTÍCULO 3

¿La hipocresía se opone a la virtud de la verdad?

In Sent. 4 d.16 q.4 a.1 q.ª2

Objeciones por las que parece que la hipocresía no se opone a la virtud de la verdad.

1. Porque en la simulación o hipocresía hay signo y cosa significada. Pero ni el uno ni la otra parecen oponerse a alguna virtud especial: pues el hipócrita simula cualquier virtud, y se vale para ello de cualquier obra virtuosa, por ejemplo, del ayuno, la oración y la limosna, como leemos en Mt 6,2-5.16. Luego la hipocresía no se opone especialmente a la virtud de la verdad.

2. Más aún: toda simulación procede, al parecer, de cierto dolo, por lo que se opone también a la sencillez. Pero el engaño se opone a la prudencia, como antes se dijo (q.55 a.4; a.3). Luego la hipocresía, que es simulación, no se opone a la verdad, sino más bien a la prudencia o a la sencillez.

3. Todavía más: los actos morales se especifican por el fin. Pero el fin de la hipocresía es la adquisición de lucro o vanagloria, por lo que sobre aquel texto de Job 27,8: *Cuál es la esperanza del hipócrita al practicar avaramente la rapiña,* etc., dice la *Glosa*[19]: *El hipócrita —al que en latín llamamos simulador— es un raptor avaro, que se apropia de las alabanzas debidas al comportamiento ajeno, cuando, a pesar de su conducta inicua, desea que se lo venere como santo.* Ahora bien: puesto que la avaricia y vanagloria no se oponen directamente a la verdad, parece que tampoco se le oponen la simulación o hipocresía.

En cambio está el que toda simulación, como antes se dijo (a.1), es una mentira. Pero la mentira es lo opuesto a la verdad. Luego también lo es la simulación o hipocresía.

Solución. *Hay que decir:* Como escribe el Filósofo, en X *Metaphys.*[20], contrariedad es la oposición en la forma, refiriéndose a la forma por la cual se especifican las cosas. Por consiguiente, se ha de afirmar que la simulación o hipocresía puede oponerse a una virtud de dos modos: primero, directamente; segundo, indirectamente. La oposición o contrariedad directa se ha de medir atendiendo a la especie en sí del acto, la que éste recibe de su objeto propio. De ahí el que, por ser la hipocresía cierta especie de simulación mediante la cual se finge tener una dignidad que no se tiene, conforme a lo que acabamos de decir (a.2), de ello se sigue su oposición directa a la verdad, por la que uno se manifiesta de obra y de palabra tal cual es, como se nos dice en IV *Ethic.*[21]. En cambio, la oposición o contrariedad indirecta se la puede evaluar atendiendo a cualquier elemento accidental (por ejemplo, al fin remoto), a alguna de las causas instrumentales del acto o a otras cosas por el estilo[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el hipócrita, simulando tener una virtud, se la propone como un fin no por lo que se refiere a su posesión real, como si de veras quisiera tenerla, sino por pura apariencia, como quien lo que desea es aparentar que la tiene. Nada hay por este motivo opuesto a dicha virtud, sino que a lo que se opone es a la verdad, en cuanto que, en lo relativo a tal virtud, se pretende engañar a los hombres. No se practican en este caso las obras de tal virtud como objetivo, sino instrumentalmente, como signos de la misma. Según esto, pues, el hipócrita no se opone directamente a la virtud simulada.

2. *A la segunda hay que decir:* Conforme a lo expuesto (q.55 a.3), a la prudencia se opone directamente la astucia, lo propio de la cual es su diligencia en encontrar caminos aparentes, no reales, para conseguir aquello que se propone. Ahora bien: la astucia se lleva a cabo propiamente por el dolo en las palabras y por el fraude en los hechos. Y lo que es la astucia con respecto a la prudencia, lo son el dolo y el fraude respecto de la simplicidad. El dolo o el fraude, por su parte, se ordenan principalmente a engañar, y a veces, secundariamente, a causar daño. Y según esto, tal como antes dijimos (q.109 a.2 ad 2), la virtud de la simplicidad y la de la verdad son en realidad lo mismo y difieren únicamente con distinción de razón.

19. *Ordin.* 3,51F; S. GREGORIO, *Moral.* l.18 c.6: ML 76,44. 20. L.9 c.4 n.1 (BK 1055a5); c.8 n.2 (BK 1058a8): S. TH., l.10 lect.5.6.10. 21. ARISTÓTELES, c.7 n.4 (BK 1127a24): S. TH., lect.15.

---

d. El autor está hablando de la hipocresía como corrupción de la veracidad. Hay formas de hipocresía directas y solapadas o indirectas.

pues se la llama en un caso verdad por la concordancia de los signos con lo significado, y en otro simplicidad porque no se propone objetivos diversos, a saber: pretender interiormente una cosa y manifestar externamente otra distinta.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el lucro y la gloria son fines remotos del simulador, como lo son también del mentiroso. Por tanto, la simulación no se especifica por tales fines, sino por su fin próximo, que no es otro que el manifestarse uno distinto de como es. De ahí proviene el que a veces alguien finge de sí grandes cosas, no por ningún otro motivo, sino por el mero placer de simular, como dice el Filósofo en IV *Ethic.* [22], y como se dijo también antes, al tratar del mentiroso (q.110 a.2).

ARTÍCULO 4

¿La hipocresía es siempre pecado mortal?

In Sent. 4 d.16 q.4 a.1 q.ª3

Objeciones por las que parece que la hipocresía es siempre pecado mortal.

1. Dice San Jerónimo, en la *Glosa* [23] sobre Is 16,14, que *puestos a comparar entre dos males, es más leve pecar abiertamente que simular que se es santo.* Y sobre aquel texto de Job 1,21: *Como el Señor tuvo a bien,* etc., dice la *Glosa* [24] que *la equidad simulada no es equidad, sino doble pecado.* Y sobre aquello de Lam 4,6: *La maldad de mi pueblo ha sobrepasado el pecado de Sodoma,* dice la *Glosa* [25]: *Llóranse los pecados del alma que incurre en hipocresía, cuya malicia es mayor que la del pecado de los sodomitas.* Pero los pecados de los sodomitas fueron pecados mortales. Luego también la hipocresía es siempre pecado mortal.

2. Más aún: San Gregorio dice en XXXI *Moral.* [26] que los hipócritas pecan por malicia. Pero esto es un pecado gravísimo, del grupo de los pecados contra el Espíritu Santo. Luego el hipócrita peca siempre mortalmente.

3. Todavía más: nadie merece la ira de Dios y que se lo excluya de su visión a no ser por el pecado mortal. Pero los hay que por su hipocresía merecen la ira de Dios, según aquello de Job 36,13: *Los simuladores y maliciosos provocan la ira de Dios.* Y al hipócrita se lo excluye también de la visión de Dios, según aquellas palabras de Job 13,16: *No hará acto de presencia ante él ningún hipócrita.* Por tanto, la hipocresía es siempre pecado mortal.

En cambio está el que la hipocresía consiste en mentir con las obras, por ser cierta clase de simulación. Pero no toda mentira de palabra es pecado mortal. Luego tampoco toda hipocresía.

Por otra parte, la intención del hipócrita es el que parezca que es bueno. Pero esto no se opone a la caridad. Luego la hipocresía no es de suyo pecado mortal.

Además, la hipocresía nace de la vanagloria, según dice San Gregorio en XXXI *Moral.* [27]. Pero la vanagloria no siempre es pecado mortal. Luego tampoco la hipocresía [e].

Solución. *Hay que decir:* Se dan en la hipocresía dos elementos: falta de santidad y simulación de que se tiene. Ahora bien: si hipócrita se llama al que intenta lo uno y lo otro, a saber: no preocuparse de tener la santidad, sino tan sólo de aparecer como santo, que es el sentido que suele tener esta palabra en la *Sagrada Escritura,* entonces, sin duda alguna, es pecado mortal: porque nadie es privado totalmente de la santidad a no ser por el pecado mortal.

Si, en cambio, se llama hipócrita a quien intenta simular la santidad que perdió por el pecado mortal, en este caso, a pesar de estar en pecado mortal, de donde proviene el que se vea privado de la santidad, con eso y con todo no siempre su simulación es pecado mortal, sino que es venial a veces. Se discernirá si lo es o no por el fin. Si éste se opone a la caridad de Dios o del prójimo, será pecado mortal: por ejemplo, cuando se simula la santidad para sembrar falsas doc-

22. C.7 n.10 (BK 1127b9): S. TH., lect.15. 23. *Ordin.* 4,37B; S. JERÓNIMO, *In Isaiam* 16,14 1.6: ML 24,248. 24. *Ordin.* super Coloss. 3,23: 6,108A; *Glossa* LOMBARDI, super Coloss. 3,23: ML 192,285; S. AGUSTÍN, *Enarr. in Psal.* ps.63,4: ML 36,765. 25. *Ordin.* 4,196 G. 26. C.13: ML 76,587. 27. C.45: ML 76,621.

e. El uso de tres argumentos en el «sed contra» es frecuente en las *Quaestiones disputatae.* En la *Suma* sólo acaece ocasionalmente. En este caso se trata de argumentos dialécticamente alternativos a la primera serie de objeciones propiamente dichas de acuerdo con la metodología escolástica de la época.

trinas, para conseguir, aun siendo indigno, una dignidad eclesiástica o cualesquiera otros bienes temporales que uno se propone como fin. Pero si el fin intentado no es contrario a la caridad, será entonces pecado venial. Tal es, por ejemplo, el caso en que uno se complace en su misma ficción, y acerca de un hombre así dice el Filósofo, en IV *Ethic.* [28], que *tiene, según parece, más de mentiroso que de malo:* pues una misma razón vale para la mentira y la simulación.

Acontece, sin embargo, que en ciertos casos la perfección de santidad que alguien simula no es necesaria para su salvación [f]. Tal simulación ni es siempre pecado mortal ni va acompañada de pecado mortal siempre.

Respuesta a las objeciones: Aparece clara por lo que acabamos de decir [g].

28. C.7 n.10 (BK 1127b11): S. TH., lect.15.

f. Alusión a la santidad que implica mayor grado de caridad, cual es la derivada de la práctica correcta de los consejos evangélicos (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.108 a.4; 2-2 q.27 a.5 y q.184 a.1-4).

g. La respuesta a estas objeciones puede verse en *Sent.* 4 d.16 q.4 a.1 q.ª3 ad 4. La gravedad de la hipocresía se establece por su grado de oposición a la caridad de Dios y al bien de nuestros semejantes. Las palabras de Job, citadas en el argumento tercero, deben entenderse del hipócrita que cuanto de bueno hace es por ostentación o porque no examina sus culpas ante Dios, sino que las lamenta sólo ante sí mismo.

CUESTIÓN 112

La jactancia

Vamos a tratar ahora de la jactancia (cf. q.110, introd.) y de la ironía[a] (q.113), que son partes de la mentira, según el Filósofo en IV *Ethic.*'.

Sobre la jactancia se plantean dos problemas:

1. ¿A qué virtud se opone?—2. ¿Es pecado mortal?

ARTÍCULO 1

¿La jactancia se opone a la virtud de la verdad?

In Ethic. 4 lect.15

Objeciones por las que parece que la jactancia no se opone a la virtud de la verdad.

1. A la verdad se opone la mentira. Pero puede darse a veces jactancia sin mentira, por ejemplo, cuando uno hace ostentación de su poder. Así leemos en Est 1,3-4 que *Asuero dio un gran festín para mostrar la espléndida riqueza de su reino y la grandeza y jactancia de su poder.* Luego la jactancia no se opone a la virtud de la verdad.

2. Más aún: San Gregorio, en XXIII *Moral.*[2], cita la jactancia como una de las cuatro clases de soberbia: el presumir de lo que no se posee. A este respecto se lee en Jer 48,29-30: *Hemos oído de la soberbia de Moab: es soberbio sobremanera. Yo conozco su jactancia —oráculo del Señor—, su orgullo, su arrogancia, la altivez de su corazón, sus vanas bravatas y sus fútiles obras.* Y en XXXI *Moral.*[3], el mismo San Gregorio dice que la jactancia procede de la vanagloria. Pero a soberbia y la vanagloria se oponen a la virtud de la humildad. Por consiguiente, a jactancia no se opone a la verdad, sino a la humildad.

3. Todavía más: la jactancia parece tener su causa en las riquezas. En este sentido leemos en Sab 5,8: *¿Qué nos aprovechó la soberbia? ¿Qué ventaja nos trajeron las riquezas y la jactancia?* Pero el nadar en las riquezas parece que pertenece al pecado de avaricia, que se opone a la justicia o a la liberalidad. Luego la jactancia no se opone a la verdad[b].

En cambio está el que el Filósofo, en II[4] y IV[5] *Ethic.*, contrapone la jactancia a la verdad.

Solución. *Hay que decir:* Propiamente, la jactancia significa que el hombre se ensalce a sí mismo con sus palabras; así, a los objetos que se quieren «lanzar» lejos, primero se los eleva hacia arriba. En realidad, uno se ensalza cuando habla de sí mismo por encima de lo que es. Y esto sucede de dos maneras: Una, cuando se habla de uno mismo no exagerando su valor personal, sino sobreestimando la opinión que se tiene de él. El Apóstol, tratando de huir de esta forma de jactancia, dice en 2 Cor 12,6: *Me abstengo de gloriarme, para que nadie juzgue de mí por encima de lo que en mí ve y oye de mí.* Otra, cuando uno se excede al hablar de sí por encima de lo que realmente vale. Ahora bien: como debemos juzgar los hechos como son en sí más que según la opinión ajena, de ahí que la jactancia se da con más propiedad cuando uno se alaba desmedidamente en lo que es, más que cuando se sobrepasa en la opinión que se tiene de sí, aunque a una y otra forma les viene bien el nombre de jactancia. Por eso la jactancia propiamente dicha se opone a la verdad por exceso.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción se refiere a

1. C.7 n.2 (BK 1127a20): S. TH., lect.15. 2. C.6: ML 76,258. 3. C.45: ML 76,621. 4. C.7 n.12 (BK 1108a21): S. TH., lect.9. 5. C.7 n.2.4 (BK 1127a21; a23): S. TH., lect.15.

a. La jactancia y la ironía son subespecies de la mentira como vicio global contra la veracidad. Ambas versan acerca de la condición real de la persona que exagera las cualidades que posee o finge indebidamentela realidad de las mismas. Lo cual suele hacerse de palabra y mediante signos externos.

b. El autor se remite aquí directamente a Aristóteles, pero tiene en cuenta la terminología equivalente en la *Sagrada Escritura* y en los Santos Padres.

la jactancia por la que uno se excede en la opinión que se tiene de sí.

2. *A la segunda hay que decir:* Podemos considerar el pecado de jactancia de dos modos. Uno, según la especie del acto. Entonces se opone a la verdad, como queda dicho *(in cor.;* q.110 a.2). Otro, según su causa, de la cual proviene la mayoría de las veces, aunque no siempre. Y así la jactancia procede de la soberbia como su causa interna motivadora e impulsora; en efecto, el que se enaltece en su interior con arrogancia de cualidades que no posee fácilmente se gloría externamente de cualidades que no se ajustan a la realidad, si bien a veces lo que impulsa a uno a jactarse no es la arrogancia, sino una cierta vanidad, y en ello se deleita por costumbre. Por lo cual la arrogancia, por la que uno se ensalza por encima de lo que es y tiene, es una especie de soberbia, pero no se identifica con la jactancia, aunque sí es la causa más frecuente de ella: y por esto San Gregorio coloca la jactancia entre las clases de soberbia. Sin embargo, el jactancioso tiende casi siempre a conseguir la gloria a través de su jactancia. Por eso, según San Gregorio, nace de la vanagloria por razón del fin.

3. *A la tercera hay que decir:* La opulencia es también causa de la jactancia de dos maneras. Una, ocasionalmente, en cuanto uno se enorgullece de las riquezas. Por esta razón, en Prov 8,18 a *las riquezas* se las califica expresamente de *orgullosas.* Otra, como fin, porque, según leemos en IV *Ethic.* [6], unos se jactan no sólo por la gloria, sino también por lucro, como los que fingen ser *médicos, maestros y adivinos* para sacar de ello alguna ganancia.

ARTÍCULO 2

¿La jactancia es pecado mortal?

Objeciones por las que parece que la jactancia es pecado mortal.

1. Leemos en Prov 28,25: *El hombre jactancioso y codicioso suscita litigios.* Pero suscitar litigios es pecado mortal, como aparece en el mismo libro de Prov 6,16.19: *Dios detesta a los que siembran discordias.* Luego la jactancia es pecado mortal.

2. Más aún: todo lo prohibido en la ley de Dios es pecado mortal. Ahora bien: a propósito del texto de Eclo 6,2: *No te engrías en tus pensamientos,* comenta la *Glosa* [7]: *Prohíbe la jactancia y la soberbia.* Por tanto, la jactancia es pecado mortal.

3. Todavía más: la jactancia es una clase de mentira. Y no oficiosa ni jocosa como consta por el fin de la mentira. Ya que, como dice el Filósofo en IV *Ethic.* [8] *el jactancioso finge tener mayores cualidades de las que tiene;* a veces *sin motivo alguno;* otras veces *por motivos de gloria o de honor,* y otras por razón del *dinero: y* así está claro que no se trata de mentira jocosa ni oficiosa De donde se desprende por lógica que siempre es mentira perniciosa, y, por lo mismo, parece que siempre es pecado mortal.

En cambio está lo que dice San Gregorio en XXXI *Moral.* [9]: que la jactancia nace de la vanagloria. Pero la vanagloria no siempre es pecado mortal, sino con frecuencia venial. Y sólo los muy perfectos lo evitan. Pues dice el mismo San Gregorio [10] que *es propio de los muy perfectos buscar en sus obras la gloria de Dios sin complacerse en la alabanza privada que de ellas pueda derivarse.* Por consiguiente, la jactancia no siempre es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos dicho anteriormente (q.24 a.12; q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5), pecado mortal es el que se opone a la caridad. Ahora bien: podemos considerar la jactancia de dos modos. Uno, en sí misma, en cuanto mentira. Entonces unas veces es mortal y otras venial. Mortal, cuando uno jactanciosamente dice de sí mismo algo que va contra la gloria de Dios: como leemos en Ez 28,2, hablando del rey de Tiro: *Se ensoberbeció tu corazón y dijiste: Soy un dios.* O también contra el amor del prójimo, según leemos en Lc 18,11 del fariseo que decía: *No soy como los demás hombres, rapaces, injustos, adúlteros, ni como ese publicano.* Otras veces, no obstante, no pasa de pecado venial, cuando la jactancia no va contra Dios ni contra el prójimo.

Otro modo de considerar la jactancia es en su causa, que es la soberbia o el deseo de lucro o vanagloria. Y en el caso que proceda de soberbia o de vanagloria que sea pecado mortal, también lo será la jactancia.

6. ARISTÓTELES, c.7 n.13 (BK 1127b17): S. TH., lect.15. 7. *Interl.* 3,393r. 8. C.7 n.10 (BK 1127b9): S. TH., lect.15. 9. C.45: ML 76,621. 10. *Moral.* l.8 c.48: ML 75,853.

En caso contrario, será venial[c]. Pero cuando uno se jacta por deseo de lucro, entonces parece que implica engaño y perjuicio del prójimo, y, por consiguiente, esa jactancia es más bien pecado mortal. Así dice el Filósofo en IV *Ethic.*[11]: *es peor quien se jacta por deseo de lucro que quien lo hace por deseo de gloria o de alabanza.* Con todo, no siempre es pecado mortal, porque puede tratarse de un lucro sin perjuicio del prójimo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El que se jacta para provocar litigios peca mortalmente. Pero sucede a veces que la jactancia es causa de discordias, no propia, sino ocasionalmente. En este último caso, la jactancia no es pecado mortal.

2. *A la segunda hay que decir:* La *Glosa* citada se refiere a la jactancia que procede de la soberbia prohibida, que es pecado mortal.

3. *A la tercera hay que decir:* La jactancia no siempre implica una mentira perniciosa, sino sólo cuando va contra el amor de Dios o del prójimo, ya en sí misma, ya en su causa. El hecho de que uno se jacte para propia complacencia es algo vano, según el Filósofo[12]. Entonces se reduce a la mentira jocosa: a no ser que se la anteponga al amor de Dios y por ella se desprecien los mandamientos divinos; entonces sí que iría contra el amor de Dios, en quien únicamente debe descansar nuestro corazón como en su fin último. Y la jactancia que va tras la gloria o el dinero se reduce a la mentira oficiosa, con tal que sea sin perjuicio del prójimo; de lo contrario, pertenecería a la mentira perniciosa.

11. C.7 n.11 (BK 1127b12): S. TH., lect.15.

12. *Eth.* l.4 c.7 n.10 (BK 1127b11): S. TH., lect.15.

---

c. Esto resulta obvio tratándose de personas que carecen de equilibrio psicológico suficiente, con repercusiones negativas en su libertad. Pero también puede darse el caso de que tal situación sea consecuencia de una conducta anterior plenamente responsable.

CUESTIÓN 113

La ironía[a]

Vamos a tratar a continuación de la ironía (cf. q.112, introd.). Sobre ella planteamos dos interrogantes:

1. ¿Es pecado la ironía?—2. ¿Qué relación tiene con la jactancia?

ARTÍCULO 1

¿Es pecado la ironía, por la que uno finge ser menos de lo que es en realidad?

In Ethic. 4 lect.15

Objeciones por las que parece que no es pecado la ironía, por la que uno finge ser menos de lo que es en realidad.

1. Ningún pecado procede de la ayuda divina. Pero ésta puede causar que uno se rebaje en sus cualidades, según las palabras de Prov 30,1-2: *Oráculo del hombre que habló con Dios y que, ayudado por Dios, que moraba en él, dijo: Soy el más necio de los hombres.* Y en el libro del profeta Amós (7,14) leemos: *Respondió Amós: No soy profeta.* Luego la ironía, por la que uno se desestima al hablar de sí, no es pecado.

2. Más aún: San Gregorio dice en su carta *Ad Augustinum Anglorum episcopum*[1]*: Es propio de las almas buenas reconocer sus culpas allí donde no hubo culpa alguna.* Pero todo pecado se opone a la bondad del alma. Luego la ironía no es pecado.

3. Todavía más: huir de la soberbia no es pecado. Pero algunos, *para huir de la soberbia, se rebajan a sí mismos,* como dice el Filósofo en IV *Ethic.*[2]. Luego la ironía no es pecado.

En cambio está lo que dice San Agustín en su libro *De verbis apost.*[3]: *Cuando mientes por humildad, si no lo eras antes de mentir, tu mentira te convierte en pecador.*

Solución. *Hay que decir:* El que uno se rebaje a sí mismo puede suceder de dos modos. Primero, respetando la verdad: por ejemplo, cuando se callan cualidades importantes que hay en uno y se descubren y manifiestan pequeños defectos cuya existencia se admite. El silenciar o rebajar las propias cualidades no implica ironía ni es en sí pecado, a no ser por la corrupción de alguna otra circunstancia[b].

Segundo, cuando se falsea la verdad: por ejemplo, cuando se afirma la existencia de un defecto que no se posee, o cuando se niega una cualidad sabiendo que se tiene. Entonces sí aparece la ironía, y siempre es pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay una doble sabiduría y una doble necedad. En efecto, hay una sabiduría según Dios, que es necedad ante el mundo, según aquello de 1 Cor 3,18: *Si alguno entre vosotros cree que es sabio según este siglo, hágase necio para llegar a ser sabio.* Pero también hay una sabiduría mundana que, como allí mismo se dice (v. 19), *es necedad ante Dios.* Así, pues, el que es ayudado por Dios confiesa ser el

1. *Registrum* l.11 indict.4 ep.64 *Ad Augustin.* ad interrog.10: ML 77,1195; cf. GRACIANO, *Decretum,* p. dist.5 can.4 *Ad eius vero concubitum:* RF 1,9. 2. C.7 n.14 (BK 1127b22): S. TH., lect.15. 3. *Serm. ad Popul.* serm.181 c.4: ML 38,981.

---

a. La ironía no ha de entenderse aquí en sentido figurado, como cuando se dice lo contrario de lo que se quiere dar a entender. Debe entenderse en sentido estricto de defecto contra la veracidad y, por tanto, como una especie de mentira. Por ejemplo, cuando alguien dice de sí algo bajo o vil, lo cual no tiene lugar en la realidad. O también cuando negamos algo plausible de lo que realmente nos sentimos dotados. La ironía así entendida encubre una falsa modestia equiparable a alguna forma de soberbia camuflada con capa de humildad (cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* II c.7,1108a22 y IV 3,1124b30).

b. Véase la *Summa Theol.* 1-2 q.18 a.10, donde el autor explica la posibilidad de que alguna determinada circunstancia moral pueda ser fuente específica de bien o de mal en los actos humanos. Sin menoscabo de lo que dice después en la q.72 a.9.

más necio según la estimación del mundo: porque efectivamente desprecia lo que persigue la sabiduría de este mundo. Por esta razón se añade en Prov 30,2: *Y no tengo la sabiduría de los hombres.* Y más adelante (v.3): *Y conocí la sabiduría de los santos.* O también se puede decir que *la sabiduría de los hombres* es la que se adquiere por la razón humana, y, en cambio, *sabiduría de los santos,* la que se tiene por inspiración divina.

Por su parte, Amós negó ser profeta de nacimiento: porque no era de la raza de los profetas. Por eso añade allí mismo: *Ni hijo de profeta* (Am 7,14).

2. *A la segunda hay que decir:* A la bondad del alma corresponde que el hombre tienda a la perfección de la justicia. Y por eso computa como culpa no sólo el apartarse de la justicia común —lo cual es verdadera culpa—, sino también el apartarse de la perfección de la justicia, lo cual no siempre lo es. En cambio, no llama culpa a lo que no reconoce como tal: esto sí daría lugar a la mentira que implica la ironía.

3. *A la tercera hay que decir:* No se debe cometer un pecado para evitar otro. Y por eso no se debe mentir de ningún modo para evitar la soberbia. En tal sentido dice San Agustín en el comentario *Super Io.* [4]: *No debemos evitar la soberbia hasta el punto de abandonar la verdad.* Y también San Gregorio dice [5]: *Son imprudentes los que tratando de ser humildes se exponen a la mentira.*

ARTÍCULO 2

¿La ironía es un pecado menor que la jactancia?

In Ethic. 4 lect.15

Objeciones por las que parece que la ironía no es un pecado menor que la jactancia.

1. Las dos son pecado en cuanto se apartan de la verdad, que consiste en una cierta igualdad. Ahora bien: de esta igualdad no se aparta más quien se excede que quien no llega. Por tanto, la ironía no es un pecado menor que la jactancia.

2. Más aún: según el Filósofo [6], la ironía es a veces jactancia, pero la jactancia no es ironía. Luego la ironía es un pecado más grave que la jactancia.

3. Todavía más: leemos en Prov 26,25: *Cuando su voz se hace afable, no confíes en él, pues siete abominaciones hay en su corazón.* Pero bajar la voz afablemente es propio de la ironía. Luego en ella hay múltiple maldad.

En cambio está lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.* [7]: *los irónicos y los que se rebajan a sí mismos son más agradables en su conducta.*

Solución. *Hay que decir:* Como queda probado (q.110 a.2.4), una mentira es más grave que otra, a veces por la materia sobre la que versa, como la mentira en la enseñanza religiosa es la más grave; y a veces por el motivo del pecado, y así la mentira perniciosa es más grave que la oficiosa o la jocosa. Ahora bien: la ironía y la jactancia mienten sobre la misma materia, ya sea de palabra o por cualquier signo exterior; es decir, no dicen la verdad sobre uno mismo. Por eso, desde este punto de vista, tienen la misma gravedad. Pero en la mayoría de los casos la jactancia procede de un motivo más innoble, como es el deseo del lucro o del honor; mientras que la ironía intenta evitar ser molesto a los demás por la exaltación de uno mismo. En este sentido dice el Filósofo [8] que la jactancia es un pecado más grave que la ironía. Sin embargo, sucede a veces que uno finge ser menos de lo que es por otro motivo: por ejemplo, para engañar y sacar provecho del engaño. Entonces la ironía es más grave que la jactancia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción arguye en cuanto a la gravedad de la mentira en sí o de la materia, que es común a la jactancia y a la ironía. Bajo este aspecto ya hemos dicho que ambas son igualmente graves.

2. *A la segunda hay que decir:* Hay una doble excelencia: en lo temporal y en lo espiritual. A veces sucede que uno, mediante signos externos o de palabra, pretende ser miserable en lo exterior, por ejemplo, llevando un vestido raído o cosas por el estilo, con lo cual intenta hacer ostentación de alguna excelencia espiritual: así dice el Señor (Mt 6,16) de algunos que *demudan su rostro para que los hombres vean que ayunan.* Por lo cual éstos incurren al mismo tiempo en el vicio de ironía y de

4. Tract.43 super 8,54: ML 35,1712. 5. *Moral.* l.26 c.5: ML 76,351. 6. *Ethic.* l.4 c.7 n.15 (BK 1127b22): S. TH., lect.15. 7. C.7 n.14 (BK 1127b22): S. TH., lect.15. 8. *Ethic.* l.4 c.7 n.6.17 (BK 1127a31; b32): S. TH., lect.15.

jactancia (aunque por distinta razón), y por lo mismo pecan más gravemente. De ahí lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.* [9]: que *es propio de los jactanciosos la sobreabundancia y la indigencia.* Por esta razón se lee de San Agustín [10] que no le gustaban los vestidos excesivamente lujosos ni excesivamente pobres, porque en ambos casos los hombres suelen buscar su propia gloria[c].

3. *A la tercera hay que decir:* Que, según se lee en Eclo 19,23, *hay quien va encorvado y enlutado, pero en su interior está lleno de engaño.* En este sentido habla Salomón del que baja la voz por una falsa humildad.

9. C.7 n.15 (BK 1127b29): S. TH., lect.15.

10. S. POSIDIO, *Vita S. Augustini* c.22: ML 32,51.

c. Como norma general, toda exageración debe ser evitada. Pero en concreto hay personas que, por genuinos sentimientos de humildad, dan a veces una impresión de sus cualidades más pobre de lo que realmente son. No obstante, hay que reconocer también que, bajo capa de falsa humildad, pueden ocultarse mucho orgullo y detestables pretensiones de gloria y de poder.

CUESTIÓN 114

La amistad o afabilidad [a]

Ahora vamos a tratar de la amistad, que aquí llamamos afabilidad (cf. q.81, introd.), y de los vicios opuestos (q.115), que son la adulación y el litigio.

Al hablar de la amistad o afabilidad, planteamos dos problemas:

1. ¿Es virtud especial?—2. ¿Es parte de la justicia?

ARTÍCULO 1

¿La amistad es virtud especial?

In Ethic. 4 lect.14

Objeciones por las que parece que la amistad no es virtud especial.

1. Dice el Filósofo en VIII *Ethic.* [1] que *la amistad perfecta es la fundamentada sobre la virtud.* Pero toda virtud es causa de la amistad, porque *el bien es amable para todos,* según dice Dionisio en IV *De Div. Nom.* [2]. Luego la amistad no es virtud especial, sino que acompaña a toda virtud.

2. Más aún: el Filósofo, en IV *Ethic.* [3], habla de tal amigo que *recibe las cosas del modo conveniente sin tener en cuenta la amistad o la enemistad.* Pero el dar señales de amistad a quienes no se ama parece propio de la simulación, que es contraria a la virtud. Luego tal amistad no es virtud.

3. Todavía más: *La virtud consiste en el justo medio, según una sabia determinación,* como leemos en II *Ethic.* [4]. Pero se nos dice en Eclo 7,5: *El corazón de los sabios está donde hay tristeza, y el de los necios donde el placer.* De ahí que es propio del virtuoso evitar por todos los medios el placer, como aparece en II *Ethic.* [5]. Esta amistad, en cambio, *busca de suyo el agradar y teme entristecer,* conforme enseña el Filósofo en IV *Ethic.* [6]. Por tanto, una amistad así no es virtud.

En cambio está el que los mandamientos de la ley se dan sobre los actos de las virtudes. Y leemos en Eclo 4,7: *Muéstrate afable con la asamblea de los pobres.* Por consiguiente, la afabilidad, que aquí llamamos amistad, es virtud especial.

Solución. *Hay que decir:* Que, según se ha explicado (q.109 a.2), como la virtud se ordena al bien, donde hay una razón especial de bien debe asimismo haber una virtud especial. Pero el bien consiste en el orden, como dijimos antes (q.109 a.2). Y es necesario que exista un orden conveniente entre el hombre y sus semejantes en la vida ordinaria, tanto en sus palabras como en sus obras; es decir, que uno se comporte con los otros del modo debido. Es preciso, pues, una virtud que observe este orden convenientemente. Y a esta virtud la llamamos amistad o afabilidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el Filósofo, en su libro *Ethicorum,* habla de una doble amistad. Una, que consiste principalmente en el afecto con que amamos a otra persona [7]. Tal amistad puede acompañar a toda virtud. Lo referente a esta amistad ya se ha dicho antes (q.23 a.1; a.3 ad 1; q.25-33) al hablar de la caridad. Otra [8], que consiste exclusivamente en palabras o hechos externos, la cual, en verdad, no es amistad perfecta, sino cierta semejanza de ella. Esta forma de

1. C.3 n.6 (BK 1156b7): S. TH., lect.3. 2. § 10: ML 3,708: S. TH., lect.9. 3. C.6 n.5 (BK 1126b23): S. TH., lect.14. 4. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (BK 1106b36): S. TH., lect.7. 5. ARISTÓTELES, c.9 n.6 (BK 1109b7): S. TH., lect.11. 6. C.6 n.5 (BK 1127a2): S. TH., lect.14. 7. L.8 (BK 1155a3): S. TH., lect.3. 8. Cf. l.4 c.6 n.3 (BK 1126b17): S. TH., lect.14.

---

a. El autor comienza diciendo en el prólogo que va a hablar de la *amistad,* que es llamada *afabilidad.* No se trata, pues, de la amistad como afecto interno y hacia otra persona, inherente a cualquier virtud moral auténtica. Trátase, más bien, de lo que suele llamarse en la vida social *cortesía, afabilidad* o *amabilidad,* y que expresamos tanto de palabra como de obra. No es la amistad perfecta, sino la virtud de la *decencia* en el trato con nuestros semejantes. El autor se inspira fundamentalmente en Aristóteles y compone un pequeño y precioso tratado sobre la cortesía y buena educación. Como formas de conducta impropias de la afabilidad estudia la *adulación* (q.115) y el *litigio* o pendencia verbal (q.116).

amistad es la que guarda las normas de decoro en el trato cotidiano de los hombres.

2. *A la segunda hay que decir:* Que entre todos los hombres reina naturalmente una cierta amistad general; en este sentido leemos en Eclo 13,19 que *todo animal ama a su semejante.* Y que este amor se manifiesta en signos externos de palabra o de obra que uno exhibe incluso a extraños y desconocidos. Por eso no hay en ella simulación alguna, porque no se ofrecen muestras de perfecta amistad. En efecto, no nos comportamos con la misma familiaridad con los desconocidos que con aquellos a quienes estamos unidos por lazos de especial amistad.

3. *A la tercera hay que decir:* El corazón de los sabios está donde existe la tristeza, pero no porque intente entristecer al prójimo, pues dice el Apóstol en Rom 14,15: *Si por tu comida tu hermano se entristece, ya no andas en caridad,* sino para consolar a los tristes, conforme a las palabras del Eclo 7,38: *No te alejes del que llora, llora con quien llora.* En cambio, el corazón de los necios gusta de la alegría, no porque pretendan alegrar, sino para aprovecharse de la alegría ajena.

Es, por tanto, propio del sabio el hacer la vida agradable a los que conviven con él; pero no con una alegría lasciva, que debe evitar la virtud, sino honesta, conforme al dicho del salmo 132,1: *Ved qué bueno y deleitable convivir juntos los hermanos.* No obstante, habrá casos en que, para evitar un mal, no tendrá inconveniente el afable en contristar a aquellos con quienes convive, según afirma el Filósofo en IV *Ethic.*[9]. Es por lo que dice el Apóstol en 2 Cor 7,8: *Si con la epístola os entristecí, no me pesa;* y añade a continuación (v.9): *Ahora me alegro, no porque os entristecisteis, sino porque os entristecisteis para penitencia.* Así, pues, no debemos mostrar un rostro jovial para quedar bien con los que son proclives al pecado, no sea que parezca que condescendemos con sus vicios y de alguna forma les demos excusa para seguir pecando. Por esto mismo leemos en Eclo 7,26: *¿Tienes hijas? Vela por su honra y no les muestres un rostro demasiado jovial.*

ARTÍCULO 2

¿Esta amistad es parte de la justicia?

Objeciones por las que parece que esta clase de amistad no es parte de la justicia[b].

1. Compete a la justicia el dar a cada uno lo que le es debido. Pero esto no es lo propio de esta virtud, sino únicamente convivir afablemente con los demás. Luego esta virtud no es parte de la justicia.

2. Más aún: según el Filósofo en IV *Ethic.*[10], tal virtud se ocupa *de las delectaciones o tristezas que se dan en la convivencia.* Ahora bien: el regular las máximas delectaciones pertenece a la templanza, como antes se ha dicho (1-2 q.60 a.5; q.161 a.3). Luego esta virtud es parte de la templanza más que de la justicia.

3. Todavía más: como quedó demostrado (q.61 a.2; 1 q.65 a.2 ad 3), dar lo mismo a los que no son iguales va contra la justicia. Pero, según el Filósofo en IV *Ethic.*[11], esta virtud *trata por igual a los desconocidos y a los conocidos, a los familiares y a los extraños.* Luego esta virtud no es parte de la justicia, sino que más bien se opone a ella.

En cambio está el que Macrobio[12] cita la amistad como parte de la justicia.

Solución. *Hay que decir:* Que esta virtud es parte de la justicia en cuanto se adjunta a ella como a su virtud principal. En efecto, coincide con la justicia en que una y otra dicen relación de alteridad, pero se aparta de ella porque no existe en la amistad una plena razón de deuda, como sucede cuando uno está obligado a otro, bien sea por una deuda legal, cuyo pago exige la ley, bien por un deber que dimana de algún beneficio recibido; esta virtud dice relación sólo a un deber de honestidad que obliga más al que la posee que al otro, porque el afable debe tratar al otro del modo conveniente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que, como antes quedó explicado (q.109 a.3 ad 1), puesto que el hombre es por naturaleza un animal social, se le exige por una cierta honestidad decir la verdad a los demás, sin la cual no sería duradera la sociedad humana. Y que así como el hombre no podría vivir en socie-

9. C.6n.7(BK 1126b33):S. TH., lect.14. 10. C.6 n.7 (BK 1126b30): S. TH., lect.14 . 11. C.6 n.3 (BK 1126b25): S. TH., lect.14. 12. *In Somn. Scipion.* l.1 c.8: DD 33.

b. Para mejor comprensión de este artículo véase la *Summa Theol.* 2-2 q.61 y 80, donde el autor habla de las partes de la justicia en general y de las potenciales o anexas en particular respectivamente.

dad sin la verdad, tampoco sin la delectación, porque, según el Filósofo en VIII *Ethic.* [13], *nadie puede convivir todo un día con una persona triste o desagradable.* Por tanto, el hombre está obligado por un cierto deber natural de honestidad a convivir afablemente con los demás, a no ser que por alguna causa sea necesario en ocasiones entristecer a alguno para su bien[c].

2. *A la segunda hay que decir:* Es propio de la templanza el refrenar las delectaciones sensibles. Pero la virtud de que estamos hablando se ocupa de las delectaciones de la convivencia, las cuales proceden de la razón en cuanto que uno se comporta decorosamente con los que le rodean. Y estas delectaciones no necesitan ser refrenadas como peligrosas.

3. *A la tercera hay que decir:* Que no hemos de entender estas palabras del Filósofo como si debiéramos hablar y tratar del mismo modo a conocidos y desconocidos, porque él mismo añade[14] a continuación: *no conviene ser afable o desagradable lo mismo con los familiares que con los desconocidos.* Quiere decir que, con las debidas salvedades, debemos comportarnos con todos de la forma más conveniente[d].

13. C.5 n.2 (BK 1157b15): S. TH., lect.5.

14. *Ethic.* l.4 c.6 n.5 (BK 1126b27): S. TH., lect.14.

c. La cordialidad y el buen trato llevan consigo una buena dosis de sano humor, sin caer en la bufonería, y de seriedad sin amargar la vida de los demás.

d. Véase la *Summa Theol.* 2-2 q.143 a.1 y q.168 a.1 ad 3.

CUESTIÓN 115

La adulación [a]

A continuación vamos a tratar de los vicios opuestos a la citada virtud (cf. q.114, introd.). En primer lugar, sobre la adulación; en segundo, sobre el litigio (q.116).

Sobre la adulación planteamos dos problemas:

1. ¿La adulación es pecado?—2. ¿Es pecado mortal?

ARTÍCULO 1

¿La adulación es pecado?

In Ethic. 4 lect.14

Objeciones por las que parece que la adulación no es pecado.

1. La adulación consiste en palabras elogiosas dichas a uno con intención de agradarle. Pero alabar a otro no es malo, según aquello de Prov 31,28: *Alzáronse sus hijos y la aclamaron bienaventurada: su marido la alabó.* Asimismo querer agradar a otro no es malo, según expresión de 1 Cor 10,33: *Deseo agradar a todos en todo.* Por tanto, la adulación no es pecado.

2. Más aún: el mal es lo contrario del bien, y lo mismo el vituperio de la alabanza. Pero vituperar el mal no es pecado. Por tanto, tampoco alabar el bien, que parece propio de la adulación.

3. Todavía más: a la adulación se opone la detracción. De ahí que San Gregorio diga [1] que el remedio contra la adulación es la detracción, pues dice: *Hay que reconocer que, para que no nos engriamos con elogios desmedidos, a veces nuestros superiores permiten que seamos zaheridos con detracciones; de forma que las palabras detractoras humillen a quien exaltan las palabras elogiosas.* Pero la detracción es un mal, como se ha probado (q.73 a.2). Por tanto, la adulación es un bien.

En cambio está lo que sobre el texto de Ez 13,18: *¡Ay de los que ponen almohadillas bajo toda articulación de las manos!,* comenta la *Glosa* [2]; *es decir, la suave adulación.* Por tanto, la adulación es pecado.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto (q.114 a.1 ad 3), la amistad de que hemos hablado, aunque intente primordialmente agradar a aquellos con quienes convive, sin embargo, no tiene reparo en entristecer, cuando sea necesario, para conseguir un bien o evitar un mal. Por consiguiente, si uno quiere dialogar con otro con el propósito de agradarle en todo, sobrepasa la medida en el agradar, y por eso peca por exceso. Y si lo hace por la sola intención de agradar, se le llama *plácido,* según el Filósofo [3]; y si lo hace para obtener algún beneficio, recibe el nombre de *lisonjero* o *adulador.* No obstante, el nombre de adulador suele reservarse por lo general para todos los que quieren, por encima del modo debido a la virtud, agradar a otros de palabra o de obra en la vida cotidiana.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alabar a otro puede ser bueno o malo, según se cumplan o se dejen de lado las debidas circunstancias. Efectivamente, si uno quiere agradar a otro mediante elogios con la idea de servirle de consuelo para que no se deje abatir en las tribulaciones, o también para que intente progresar en el bien, si se guardan las otras circunstancias debidas, entonces está cumpliendo dicha virtud de la amistad. En cambio, es propio de la adulación el querer alabar a uno en cosas en que no es posible

1. *Moral.* l.22 c.9: ML 76,223. 2. *Interl.* 4,228v. 3. *Ethic.* l.4 c.6 n.9 (BK 1127a7): S. TH., lect.14.

---

a. La adulación es un vicio contrario a la cortesía o afabilidad, bastante mal visto en la vida social, aunque no por ello menos frecuente. Consiste en la ponderación de las buenas cualidades de otro con el único propósito de halagarle para obtener algún beneficio. La pendencia verbal o litigio es de suyo más grave que la adulación, pero en la práctica los hombres suelen avergonzarse más de la adulación (cf. *Summa Theol.* 2-2 q.116 a.2 ad 3).

la alabanza: bien porque sean malas, como leemos en el salmo 9,24: *Se alaba al pecador en los deseos perversos de su corazón,* bien porque no se sabe si son ciertas, conforme nos dice Eclo 27,8: *Antes de oírlo no alabes a nadie,* y en otro lugar (11,2): *No alabes al hombre por su hermosura,* bien porque es de temer que el elogio humano incite a la vanagloria. Por eso se nos dice en Eclo 11,30: *No alabes a nadie antes de su muerte.*

Del mismo modo es también laudable el querer agradar a los hombres para aumentar su caridad y para que puedan avanzar espiritualmente. Pero el que uno desee agradar a los hombres por vanagloria o por interés personal, o el que se alaben incluso los vicios, sería pecaminoso, según aquello del salmo 52,6: *Dios destruyó por completo a los que agradan a los hombres.* En este sentido dice el Apóstol en Gál 1,10: *Si agradase a los hombres, no sería siervo de Cristo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Vituperar el mal, lo mismo que alabar el bien, si no se dan las debidas circunstancias, es un vicio.

3. *A la tercera hay que decir:* Nada impide el que dos vicios se opongan entre sí. Por tanto, así como la detracción es un mal, también lo es la adulación. Esta se opone a aquélla en su objeto, no en el fin: porque el adulador busca el agradar a quien adula, pero el detractor no busca entristecerle, cuando habla mal a escondidas, sino que busca la infamia[b].

ARTÍCULO 2

¿La adulación es pecado mortal?

De malo q.7 a.1 ad 11

Objeciones por las que parece que la adulación es pecado mortal.

1. Según San Agustín, en *Enchirid.*[4], *es malo lo que hace daño.* Pero la adulación daña como la que más, conforme al salmo 9,23-25: *Porque se gloría el malvado en los deseos de su corazón y se ensalza el pecador, Dios se enfureció contra el pecador.* Y San Jerónimo dice[5] que *nada hay que corrompa tan fácilmente los corazones de los hombres como la adulación.* Y a propósito del salmo 69,4: *Vuelvan la espalda avergonzados,* dice la *Glosa*[6]: *Daña más la lengua del adulador que la espada del perseguidor.* Por tanto, la adulación es un pecado gravísimo.

2. Más aún: quien daña a otro de palabra no se perjudica menos a sí mismo que a los demás; de ahí que se lea en el salmo 36,15: *Su espada penetró en su corazón.* Pero el que adula a otro le induce a pecar mortalmente; por eso, explicando las palabras del salmo 140,5: *El óleo del pecador no impregnará mi cabeza,* dice la *Glosa*[7]: *La alabanza falsa del adulador relaja las mentes del rigor de la verdad para caer en el pecado.* Por tanto, mucho más peca contra sí mortalmente el adulador.

3. Todavía más: está escrito en los *Decretos*[8] dist. XLVI: *El clérigo sorprendido en adulaciones o traiciones, sea degradado de su oficio.* Pero tal pena no se inflige a no ser por un pecado mortal. Luego la adulación es pecado mortal.

En cambio está el que San Agustín, en *Serm. de Purgat.*[9], enumera entre los «pecadillos»: *si uno quiere adular a cualquier superior por placer o por necesidad.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes quedó demostrado (q.24 a.12; q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5), pecado mortal es el que se opone a la caridad. Pero la adulación se opone a la caridad a veces sí y a veces no. Se opone, en efecto, a la caridad de tres modos. En primer lugar, por razón de su objeto: por ejemplo, cuando se alaba el pecado de uno. Esto sí que va contra el amor a Dios, al hablar contra su justicia, y contra el amor al prójimo, a quien se aplaude en su pecado. Por consiguiente, es pecado mortal, conforme a las palabras de Is 5,20: *¡Ay de los que al mal llaman bien!* En segundo lugar, por razón de la intención: por ejemplo, si se adula a uno con la idea de perjudicarle con engaño corporal o espiritual. También esto es pecado mortal. A este propósito leemos en Prov 27,6: *Mejores son las heridas de quien ama que los besos engañosos del que odia.* En tercer lugar, por la ocasión: por ejemplo, cuando la alabanza del adulador sirve a otro de ocasión de pecado, aunque no se intente expresamente. Y en este caso hay que tener

4. C.12: ML 40,237. 5. Ep.148 *Ad Celantiam Matronam:* ML 22,1212. 6. *Ordin.* 3,183F; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,644; S. AGUSTÍN, *Enarr. in Psal.* ps.69,4: ML 36,869. 7. *Interl.* 3,296r: *Glossa ordin.* 3,296B; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1237. 8. GRACIANO, *Decretum,* p.1 dist.46 can.3 *Clericus qui:* RF 1,168. 9. *Serm. suppos.* serm.104: ML 39,1947.

b. Sobre el concepto de *detracción,* véase la *Summa Theol.* 2-2 q.73 a.1.

en cuenta si la ocasión fue dada o recibida, y qué clase de daño se sigue: lo cual puede confirmarse con lo que hemos dicho antes sobre el escándalo (q.43 a.3-4).

En cambio, si se adula por el mero deseo de agradar, o también por evitar un mal o conseguir algo necesario, no va contra la caridad. Por tanto, no es pecado mortal, sino venial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los argumentos aducidos se refieren al adulador que alaba el pecado. Tal adulación se dice con verdad que daña más que la espada del perseguidor, porque daña en bienes más elevados, como son los espirituales. Pero no daña tan eficazmente: porque la espada del perseguidor mata efectivamente, como causa suficiente de la muerte; en cambio, nadie puede ser para otro causa suficiente de pecado, como consta por lo dicho anteriormente (q.43 a.1 ad 3; 1-2 q.73 a.8 ad 3; q.75 a.3; q.80 a.1).

2. *A la segunda hay que decir:* Esta argumentación se refiere al que adula con intención de dañar. Es cierto que él se daña a sí mismo más que a los demás, porque se daña como causa suficiente de su propio pecado y sólo ocasional del pecado ajeno.

3. *A la tercera hay que decir:* La autoridad invocada trata del que adula traidoramente a otro con la intención de engañarlo.

CUESTIÓN 116

El litigio [a]

A continuación vamos a tratar del litigio (cf. q.115, introd.).
Sobre este tema planteamos dos problemas:
1. ¿Se opone a la virtud de la amistad?—2. Su relación con la adulación.

ARTÍCULO 1

¿El litigio se opone a la virtud de la amistad o afabilidad?

In Ethic. 4 lect.14

Objeciones por las que parece que el litigio no se opone a la virtud de la amistad o afabilidad.

1. El litigio, al parecer, es parte de la discordia, lo mismo que la riña. Pero la discordia se opone a la caridad, como hemos visto (q.37 a.1). Por tanto, también el litigio.

2. Más aún: en Prov 26,21 se dice: *El hombre iracundo enciende litigios.* Pero la iracundia se opone a la mansedumbre. Luego también el litigio.

3. Todavía más: leemos en Sant 4,1: *¿De dónde surgen entre vosotros las guerras y litigios? ¿No es de vuestras concupiscencias, que luchan en vuestros miembros?* Pero dejarse llevar por las concupiscencias se opone, según parece, a la templanza. Luego parece que el litigio no se opone a la amistad, sino a la templanza.

En cambio está el que el Filósofo, en IV *Ethic.* [1], opone el litigio a la amistad.

Solución. *Hay que decir:* Propiamente el litigio se da en palabras que contradicen a las de otra persona [b]. Y en esta contradicción pueden considerarse dos aspectos: pues hay veces en que se lleva la contraria por cuestiones personales, y no se quiere estar de acuerdo con las palabras de otro porque falta el amor, que es el que une los corazones. Y esto parece propio de la discordia, que contraría a la caridad; pero otras veces la contradicción surge por razón de la persona, a la que no se tiene reparo en contristar, y así se origina el litigio, que se opone a la predicha amistad o afabilidad, que consiste en convivir agradablemente con los demás. Es por lo que dice el Filósofo, en IV *Ethic.* [2], que *a los que llevan sistemáticamente la contraria en todo y les trae sin cuidado el que puedan contristar a otros, se les llama díscolos y litigiosos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La riña tiene más que ver con la contradicción de la discordia; en cambio, el litigio se refiere a llevar la contraria con intención de contristar.

2. *A la segunda hay que decir:* La oposición directa de los vicios a las virtudes no se mide por las causas, porque un vicio puede tener varias, sino por la especie del acto. Y aunque en muchas ocasiones el litigio provenga de la ira, puede, sin embargo, surgir de muchas otras causas. Por tanto, no está bien decir que se opone directamente a la mansedumbre.

3. *A la tercera hay que decir:* En el texto citado habla Santiago de la concupiscencia en cuanto mal genérico, que es de donde provienen todos los vicios, según comenta la *Glosa* [3] el pasaje de Rom 7,7: *La ley buena es la que, al prohibir la concupiscencia, prohíbe todo mal.*

ARTÍCULO 2

¿El litigio es pecado menos grave que la adulación?

Objeciones por las que parece que el litigio es un pecado menor que el vicio opuesto, o sea, la lisonja o adulación.

1. C.6 n.2 (BK 1126b16): S. TH., lect.14. 2. C.6 n.2 (BK 1126b14): S. TH., lect.14. 3. *Ordin.* 6,16E; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1416.

---

a. Litigio no ha de entenderse aquí en el sentido de cuestión judicial o legalmente criminal. Trátase del debate o contienda entre dos o más personas, alguna de las cuales se muestra intransigente sin preocuparse de si, con su actitud, causa daño o disgusto a los demás.

b. Tanto si el litigio es público o privado. De este último es del que trata aquí el autor expresamente.

1. Cuanto más daña un pecado, tanto peor parece ser. Pero la adulación daña más que el litigio, pues se dice en Is 3,12: *Pueblo mío, los que te alaban te engañan y tuercen el camino de tus pasos.* Por tanto, la adulación es pecado más grave que el litigio.

2. Más aún: parece que en la adulación existe cierto engaño, porque el adulador dice una cosa con la boca y piensa otra en su interior. En cambio, el litigioso carece de engaño, porque contradice abiertamente. Pero el que peca con engaño es peor, como dice el Filósofo en VII *Ethic.* [4]. Por tanto, la adulación es un pecado más grave que el litigio.

3. Todavía más: la vergüenza es temor de algo torpe, como consta por el Filósofo en IV *Ethic.* [5]. Pero al hombre le da más vergüenza ser adulador que litigioso. Por tanto, el litigio es un pecado menos grave que la adulación.

En cambio está el que un pecado parece ser tanto más grave cuanto más desdice del estado espiritual. Pero el litigio, al parecer, desdice más del estado espiritual, pues leemos en 1 Tim 3,2-3 que *es necesario que el obispo no sea litigioso;* y en 2 Tim 2,24: *Al siervo de Dios no le conviene ser litigioso.* Por tanto, el litigio parece ser un pecado más grave.

Solución. *Hay que decir:* De ambos pecados se puede hablar desde dos puntos de vista. Uno, considerando la especie de cada uno. Según esto, un vicio es tanto mayor cuanto más se opone a la virtud contraria. Pero la virtud de la amistad tiende más principalmente a agradar que a contristar. Por eso el litigioso, que se excede en contristar, peca más gravemente que el lisonjero o adulador, que se excede en agradar. Otro modo de considerar estos pecados es atendiendo a ciertos motivos externos [c]. Y bajo este punto de vista, unas veces la adulación es más grave: por ejemplo, cuando se intenta por engaño un honor o ganancia indebidos. Otras veces, en cambio, es más grave el litigio: por ejemplo, cuando se pretende impugnar la verdad o poner en ridículo al contrario.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como el adulador puede dañar mediante el engaño solapado, así el litigioso con la impugnación abierta. Pero es más grave, en igualdad de circunstancias, dañar a uno abiertamente y por violencia que disimuladamente: de ahí que la rapiña sea un pecado más grave que el hurto, como dijimos antes (q.66 a.9).

2. *A la segunda hay que decir:* No siempre en los actos humanos lo más grave es lo más torpe. El decoro del hombre le viene por parte de la razón; por eso son más torpes los pecados carnales, en los cuales la carne domina a la razón; aunque son más graves los espirituales, porque entrañan un mayor desprecio. Igualmente, los pecados hechos por engaño son más torpes, en cuanto parecen proceder de cierta debilidad y falsedad de la razón, por más que los pecados manifiestos provengan con frecuencia de un desprecio mayor. Por tanto, la adulación, por el engaño que implica, parece más torpe; pero el litigio, que procede de un desprecio mayor, parece más grave.

3. *A la tercera hay que decir:* Como hemos visto (1-2 q.41 a.4 ad 2.3; q.42 a.3 ad 4), la vergüenza dice relación a la torpeza del pecado. Por tanto, no siempre uno se avergüenza más de un pecado más grave, sino de uno más torpe. Es la razón por la que el hombre siente más vergüenza de la adulación que del litigio, aunque éste sea más grave.

4. C.6 n.3 (BK 1149b13): S. TH., lect.6. 5. C.9 n.1.4 (BK 1128b11; b22): S. TH., lect.17.

c. Entre esos motivos exteriores hay que destacar *el fin* subjetivo del pecador (cf. *Summa Theol.* 2-2q.111 a.4 y 1-2 q.18 a.6-9).

CUESTIÓN 117

La liberalidad [a]

Corresponde tratar ahora de la liberalidad (q.81, introd.) y de sus vicios opuestos (q.118), que son la avaricia y la prodigalidad.

Sobre la liberalidad se plantean seis problemas:

1. ¿La liberalidad es virtud?—2. ¿Cuál es su materia?—3. ¿Cuál es su acto?—4. ¿Es más propio de ella el dar que el recibir?—5. La liberalidad, ¿es parte de la justicia?—6. Su relación con las demás virtudes.

ARTÍCULO 1

¿La liberalidad es virtud? [b]

Objeciones por las que parece que la liberalidad no es virtud.

1. Ninguna virtud va contra la inclinación natural. Pero es una inclinación natural el preocuparse de uno mismo antes que de los demás, que es lo contrario de lo que hace el liberal, porque, como dice el Filósofo en IV *Ethic.* [1], *es propio del liberal no preocuparse de sí hasta el punto de reservarse la menor parte.* Por tanto, la liberalidad no es virtud.

2. Más aún: el hombre sustenta su vida por medio de las riquezas, y éstas contribuyen instrumentalmente a la felicidad, como se nos dice en I *Ethic.* [2]. Ahora bien: estando toda virtud ordenada a la felicidad, parece que el liberal no es virtuoso, porque el Filósofo, en IV *Ethic.* [3], dice de él que *ni le gusta recibir ni amontonar el dinero, sino repartirlo.*

3. Todavía más: las virtudes tienen conexión unas con otras. Pero la liberalidad no parece conectada con las otras virtudes, pues hay muchos virtuosos que no pueden ser liberales porque no tienen nada que dar, y muchos que dan y gastan con liberalidad y, sin embargo, son unos viciosos. Por tanto, la liberalidad no es virtud.

En cambio está lo que dice San Ambrosio, en I *De Offic.* [4]: *en el Evangelio encontramos muchas enseñanzas de verdadera liberalidad.* Pero en el Evangelio no se enseña sino lo que pertenece a la virtud. Luego la liberalidad es virtud.

Solución. *Hay que decir:* Como escribe San Agustín en su libro *De Lib. Arb.* [5], *es propio de la virtud usar bien de lo que podemos usar mal.* Pero podemos usar bien y mal no sólo de lo que está dentro de nosotros, como las potencias y pasiones del alma, sino también de lo que es exterior a nosotros: por ejemplo, las cosas de este mundo que se nos dan para el sustento de la vida. Por consiguiente, siendo propio de la liberalidad el usar bien de estos bienes, se sigue que la liberalidad es virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como enseñan San Ambrosio [6] y San Basilio [7], Dios da a algunos sobreabundancia de riquezas *para que adquieran el mérito de una buena distribución.* Pero uno solo tiene suficiente con poco. Por eso el liberal hace bien en gastar para el prójimo

1. C.1 n.18 (BK 1120b5): S. TH., lect.2. 2. ARISTÓTELES, c.8 n.16 (BK 1099b1): S. TH., lect.13. 3. C.1 n.20 (BK 1120b15): S. TH., lect.2. 4. C.30: ML 16,70. 5. L.2 c.19: ML 32,1268. 6. *Sermones,* serm.81 domin.8 post Pentec.: ML 17,613-614. 7. *In Lc.* 12,18, hom.6: MG 31,263.275; cf. MG 31,1746.1752. 8. C.30: ML 16,72.

---

a. La liberalidad es la virtud moral por la que se modera el amor a las riquezas y se regula razonablemente la distribución de las mismas. *Liberalidad* significa el término medio prudencial entre la *avaricia* y la *prodigalidad.* Estas tres cuestiones constituyen un pequeño tratado didáctico antes de concluir el tratado general sobre la justicia con el delicado tema de la *epiqueya* (q.120), el don de la piedad (q.121) y los preceptos de la justicia (q.122). La importancia de la liberalidad se aprecia sobre todo por su contraste con la avaricia (q.118).

b. El carácter moralmente virtuoso de la liberalidad ha sido destacado por los autores cristianos inspirados en el pensamiento griego y romano, en el que la liberalidad era equiparada a la *generosidad social,* e incluso a la largueza interesada o egoísta. Santo Tomás se inspira aquí directamente en Aristóteles, pero introduciendo las matizaciones de San Ambrosio, San Agustín, San Basilio y hasta de Séneca.

más que para sí. A pesar de ello, el hombre debe mirar más para sí y proveerse más que para los demás si se trata de bienes espirituales. No obstante lo dicho, incluso en los bienes temporales no está obligado el liberal a preocuparse tanto de los otros que descuide por completo sus necesidades y las de su familia. De ahí el que diga San Ambrosio (I *De Offic.* [8]): *La liberalidad digna de elogio es la que no se desentiende de los familiares si le consta que se hallan en necesidad.*

2. *A la segunda hay que decir:* No es propio del liberal repartir las riquezas de suerte que él se quede sin nada para su sustento, ni para la práctica de obras virtuosas que conducen a la felicidad[c]. Por eso dice el Filósofo, en IV *Ethic.* [9], que *el liberal cuida sus propios bienes queriendo con ello abastecer a otros.* Y San Ambrosio añade en el libro *De Offic.* [10] que *el Señor no quiere que se repartan de una vez los bienes, sino que se administren. A no ser que se quiera imitar a Eliseo, que mató sus bueyes para alimentar a los pobres con lo que recaudó, para verse libre de toda preocupación doméstica,* lo cual pertenece al estado de perfección de la vida espiritual, del que hablaremos después (q.184). No obstante, hay que admitir que el hecho de dar con liberalidad los propios bienes, en cuanto acto virtuoso, se ordena a la bienaventuranza.

3. *A la tercera hay que decir:* Como enseña el Filósofo en IV *Ethic.* [11], *aquellos que dilapidan mucho en libertinajes no son liberales, sino pródigos.* Lo mismo quien lo gasta para otros pecados. Es por lo que San Ambrosio dice en I *De Offic.* [12]: *Si ayudas al que intenta robar los bienes ajenos, esa liberalidad no es digna de aprobación. Ni tampoco es perfecta tu liberalidad si con tus dádivas buscas más la misericordia.* Por tanto, los que carecen de otras virtudes, por más que gasten en obras malas, no son liberales.

Tampoco hay inconveniente en que algunos que hacen grandes dispendios en fines buenos no tengan el hábito de la liberalidad, lo mismo que hay otros que hacen actos de otras virtudes sin tener el hábito de tal virtud, aunque no con la misma perfección del virtuoso, según se ha dicho (q.32 a.1 ad 1).

Igualmente nada impide que algunos virtuosos, aunque pobres, sean liberales. Por eso dice el Filósofo en IV *Ethic.* [13]: *La liberalidad se mide según la fortuna, es decir, según las posibilidades: pues no consiste en la cantidad de lo dado, sino en el hábito del donante.* Y San Ambrosio dice en I *De Offic.* [14] que *el afecto es el que hace rica o pobre la donación, y el que pone el valor a las cosas.*

ARTÍCULO 2

¿La liberalidad tiene por objeto las riquezas?

Supra q.31 a.1 ad 2; q.58 a.9 ad 2; *infra* q.118 a.3 ad 2; q.134 a.4 ad 1; *In Ethic.* 4 lect.1; *De malo* q. 13 a.1

Objeciones por las que parece que la liberalidad no tiene por objeto las riquezas.

1. Toda virtud moral tiene por objeto o las operaciones o las pasiones. Pero las operaciones son el objeto propio de la justicia, como se nos dice en V *Ethic.* [15]. Por tanto, la liberalidad, al ser virtud moral, parece que tiene por objeto las pasiones y no las riquezas.

2. Más aún: es propio del liberal el uso de cualquier clase de riquezas. Pero las riquezas naturales son más verdaderas que las artificiales, que consisten en el dinero, como nos consta por lo que dice el Filósofo en I *Polit.* [16]. Por tanto, la liberalidad no se ocupa principalmente de las riquezas.

3. Todavía más: las virtudes distintas tienen objetos distintos, porque los hábitos se distinguen por los objetos. Pero las cosas exteriores son objeto de la justicia distributiva y conmutativa. Luego no son objeto de la liberalidad.

En cambio está lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.* [17]: que la liberalidad *parece ser el justo medio en el uso de las riquezas.*

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo en IV *Ethic.* [18], es propio del liberal ser «espléndido». Por eso también a la liberalidad se la llama «largueza», porque lo que es largo no está retenido, sino extendido. Y esto mismo parece indicar la palabra «libe-

9. C.1 n.17 (BK 1120b2): S. TH., lect.2. 10. C.30: ML 16,72. 11. C.1 n.35 (BK 1121b8): S. TH., lect.4. 12. C.30: ML 16,71. 13. C.1 n.19 (BK 1120b7): S. TH., lect.2. 14. C.30: ML 16,72. 15. C.1 n.1 (BK 1129a3): S. TH., lect.1. 16. ARISTÓTELES, c.3 n.9.16 (BK 1256b30; 1257b8): S. TH., lect.6.7. 17. C.1 n.1 (BK 1119b22): S. TH., lect.1. 18. C.1 n.20 (BK 1120b15): S. TH., lect.2.

---

c. Aquí se suscita el delicado problema de la política del ahorro compatible con la liberalidad, evitando tanto la prodigalidad como la avaricia.

ralidad», puesto que cuando uno se desprende de las cosas parece como si las liberara de su custodia y dominio y demuestra que su afecto no está apegado a ellas. Pero las cosas de que uno se desprende para darlas a otro son los bienes poseídos, que se significan con el nombre de riquezas. Por tanto, el objeto propio de la liberalidad son las riquezas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como hemos visto (a.1 ad 3), la liberalidad no se mide por la cantidad de lo que se da, sino por el afecto del donante. Pero el afecto del donante se halla dispuesto a dar según las pasiones de amor y concupiscencia y, por consiguiente, de las de gozo y tristeza. Por tanto, la materia inmediata de la liberalidad son las pasiones interiores, pero el objeto de esas pasiones son las riquezas.

2. *A la segunda hay que decir* Según San Agustín, en el libro *De Doctrina Christ.* [19], *todo lo que poseen los hombres en la tierra y de lo que son dueños se llama dinero: porque los antiguos tenían sus riquezas en ganados.* Y el Filósofo dice en IV *Ethic.* [20] que *llamamos riquezas a todo aquello cuyo valor puede expresarse en monedas.*

3. *A la tercera hay que decir:* La justicia establece igualdad en las cosas exteriores; pero no le compete a ella propiamente el moderar las pasiones interiores. De ahí el que las riquezas sean materia de la liberalidad y de la justicia, pero de modo distinto [d].

ARTÍCULO 3

¿El acto de la liberalidad es el uso del dinero?

In Ethic. 4 lect.1

Objeciones por las que parece que el uso del dinero no es el acto de la liberalidad.

1. Las virtudes distintas tienen actos distintos. Pero usar el dinero conviene a otras virtudes, como a la justicia y a la magnificencia. Por tanto, no es acto propio de la liberalidad.

2. Más aún: al liberal no sólo le compete dar dinero, sino también recibirlo y guardarlo. Pero el recibir y guardar no parece que tenga que ver con el uso del dinero. Por tanto, no es correcto decir que el acto propio de la liberalidad es el uso del dinero.

3. Todavía más: el uso del dinero no sólo consiste en dar, sino también en administrarlo. Pero administrar el dinero tiene relación con el beneficio propio de quien lo administra, y entonces no parece ser acto del liberal, pues dice Séneca en V *De Benefic.* [21]: *El que se regala a sí mismo no es liberal.* Por tanto, no pertenece a la liberalidad cualquier uso del dinero.

En cambio está lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.* [22]: *El que tiene la virtud de cada cosa, usa rectamente de cada una de ellas. Por tanto, usará bien del dinero el que posea la virtud relativa a él.* Pero tal es el liberal. Luego el buen uso del dinero es el acto de la liberalidad.

Solución. *Hay que decir:* Los actos se especifican por el objeto, según se ha dicho (1-2 q.18 a.2). Pero el objeto o materia de la liberalidad es el dinero y todo lo que puede traducirse en dinero, como acabamos de ver. Y, puesto que toda virtud dice una relación de conformidad con su objeto, síguese que, por ser la liberalidad una virtud, su acto debe ser proporcionado al dinero. Pero el dinero cae bajo la categoría de bienes útiles, porque todos los bienes exteriores se ordenan al uso del hombre. Por tanto, el acto propio de la liberalidad es el uso del dinero o de las riquezas [e].

19. C.6: ML 40,672. 20. C.1 n.2 (BK 1119b26): S. TH., lect.2. 21. C.9: DD 212. 22. C.1 n.6 (BK 1120a5): S. TH., lect.1.

---

d. «Conviene tener presente —escribe el autor en otro lugar— que las posesiones y el dinero son objeto de la justicia y de la liberalidad, pero de manera diversa. A la justicia corresponde establecer el justo medio de la equidad, que tiene lugar en las cosas mismas que se poseen, exigiendo que cada cual posea aquello que le corresponde. La liberalidad, en cambio, tiene por objeto establecer el justo medio en los afectos a las cosas, en el sentido de que uno no esté demasiado apegado al dinero estando dispuesto a invertirlo con gusto y sin pena cuando y donde sea necesario» (SANTO TOMÁS, *De Malo* q.13 a.1).

e. Queda así definido el concepto de liberalidad como virtud moderadora del uso del dinero, haciendo al hombre pronto para invertirlo y distribuirlo de la manera más útil y razonable para sí mismo y para los demás. Tratándose de grandes sumas, la virtud propia requerida es la *magnificencia* (cf. *Summa Theol.* 2-2 q.134). La liberalidad tiene por objeto los donativos ordinarios y la administración de cantidades modestas. La magnificencia añade a la liberalidad el carácter cuantitativo más elevado de los bienes en cuestión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A la liberalidad corresponde usar bien de las riquezas en cuanto tales: porque ellas son la materia propia de la liberalidad. Pero a la justicia compete usar de las riquezas bajo otra razón, la del débito, en cuanto las cosas exteriores son debidas a otro. También pertenece a la magnificencia usar de las riquezas según una razón especial, en cuanto se utilizan para realizar una obra grande. Por eso la magnificencia se relaciona con la liberalidad en cierto modo por redundancia, como diremos más adelante (q.128 a.1 ad 1).

2. *A la segunda hay que decir:* Es propio del virtuoso no sólo usar adecuadamente su materia o instrumento, sino también preparar oportunidades para su buen uso; lo mismo que a la fortaleza del soldado le compete no sólo el blandir la espada contra los enemigos, sino también tenerla afilada y envainada, así también corresponde a la liberalidad no sólo usar del dinero, sino también asegurarlo y conservarlo para su uso idóneo [f].

3. *A la tercera hay que decir:* Como hemos visto (a.2 ad 1), la materia próxima de la liberalidad son las pasiones interiores que afectan al hombre en relación con el dinero. Por eso a la liberalidad corresponde sobre todo el que el hombre no se aparte de usar siempre debidamente el dinero por el afecto desordenado hacia él. Pero hay dos usos del dinero: uno para sí mismo, que parece referirse a los gastos o dispendios propios, y otro el empleado en donaciones a los demás. Según esto, es misión del liberal que el amor desordenado al dinero no impida los gastos necesarios ni las donaciones convenientes. De ahí que, según el Filósofo, en IV *Ethic.* [23], la liberalidad se refiere a las donaciones y a los gastos propios. Las palabras de Séneca deben entenderse de la liberalidad relativa a las donaciones. Porque no se llama liberal a quien se regala a sí mismo.

ARTÍCULO 4

¿Lo más propio del liberal consiste en dar? [g]

In Ethic. 4 lect.1

Objeciones por las que parece que lo más propio del liberal no consiste en dar.

1. La liberalidad es dirigida por la prudencia, como cualquier otra virtud moral. Pero conservar las riquezas parece tarea especial de la prudencia, por lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.* [24]: *los que no ganaron su dinero, sino que lo recibieron de otros, lo gastan más alegremente porque no han experimentado lo que es necesidad.* Por tanto, parece que el dar no es lo más propio de la liberalidad.

2. Más aún: a nadie le causa tristeza lo que se propone hacer con toda la ilusión, ni se arrepiente de ello. Pero el liberal a veces se entristece por haber dado y no da a todos, como leernos en IV *Ethic.* [25]. Por tanto, el dar no es el acto más propio del liberal.

3. Todavía más: para conseguir lo que se persigue con ahínco el hombre utiliza todos los medios a su alcance. Pero el liberal «no es pedigüeño», como dice el Filósofo en IV *Ethic.* [26], pero si lo fuera y anduviera mendigando tendría más posibilidad de hacer donaciones. Por tanto, parece que no es el dar lo que más intenta el liberal.

4. Y también: el hombre está obligado a mirar por sí más que por los demás. Pero cuando gasta dinero en beneficio propio se provee para sí, y cuando lo regala, para los demás. Por tanto, es más propio del liberal gastar el dinero para su beneficio que el darlo.

En cambio está lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.* [27]: *es propio del liberal sobreabundar en la donación.*

Solución. *Hay que decir:* Es misión propia del liberal usar del dinero. Pero el uso del dinero está en su administración: porque la adquisición del dinero se asemeja más a la

23. C.1 n.7 (BK 1120a8): S. TH., lect.1. 24. C.1 n.20 (BK 1120b11): S. TH., lect.2. 25. ARISTÓTELES, c.1 n.17.25 (BK 1121a1; 1120b3): S. TH., lect.2. 26. C.1 n.16 (BK 1120a33): S. TH., lect.2. 27. C.1 n.18 (BK 1120b4): S. TH., lect.2.

f. La liberalidad hace compatible el uso actual generoso del dinero con el ahorro de cara al futuro y las inversiones productivas.

g. Este artículo está muy inspirado en las fuentes que en el mismo se citan. Para los griegos y los romanos, en efecto, la liberalidad equivalía frecuentemente a la donación gratuita.

producción que al uso; y el ahorro del dinero, en cuanto ordenado a la posibilidad de usarlo, se asemeja al hábito. Pero el lanzamiento de un objeto, cuanto mayor sea la distancia, necesita una fuerza mayor, como vemos en los objetos que se arrojan. Por eso procede de una virtud mayor el distribuir el dinero dándoselo a los otros que gastarlo para uno mismo. Ahora bien: propio de la virtud es tender a lo más perfecto, pues *la virtud es una cierta perfección,* como leemos en VII *Physic.* [28]. Y, por tanto, al liberal se le alaba sobre todo por el acto de dar [h].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que corresponde a la prudencia ahorrar el dinero para que no se sustraiga ni se gaste inútilmente. Pero el gastarlo inútilmente requiere mayor prudencia que el ahorrarlo inútilmente, porque para el uso, que se asemeja al movimiento, deben tenerse en cuenta más requisitos que para su conservación, que tiene que ver más con el reposo. Y en cuanto a que los que han recibido el dinero de otros, son más prontos a gastarlo, porque no han experimentado la indigencia; si sólo fuesen espléndidos por esta inexperiencia, no poseerían la virtud de la liberalidad. Pero a veces tal inexperiencia se limita simplemente a quitar el impedimento para la liberalidad, con lo cual resulta que obran con más prontitud y generosidad. En efecto, el temor a la pobreza, en los que la han experimentado, se convierte con frecuencia en obstáculo para gastar con liberalidad el dinero que se ha ganado. Y lo mismo pasa con el amor con que se ama al dinero como fruto del propio trabajo, según dice el Filósofo en IV *Ethic.* [29].

2. *A la segunda hay que decir:* Como acabamos de ver (sol. a.3), compete a la liberalidad usar del dinero como conviene. Y, por consiguiente, darlo como conviene, que es uno de los modos de usarlo. Por otra parte, toda virtud se entristece por lo que se opone a su acto, y evita lo que impide su realización. Ahora bien: al acto de dar convenientemente se oponen dos cosas, a saber: no dar lo que se debe dar cuando conviene, y dar cuando no conviene. Por tanto, de ambos se entristece el liberal; pero más de lo primero, por ser más contrario a su propio acto. Y por eso no da a todos, pues si así lo hiciera se vería impedido su acto, ya que no tendría nada que dar a otros a quienes debiera dar.

3. *A la tercera hay que decir:* La misma diferencia existe entre el dar y el recibir que entre el obrar y el padecer. Pero la acción y la pasión no tienen el mismo principio. Por eso, puesto que la liberalidad es principio de la donación, no le corresponde al liberal el ser pronto a recibir, y mucho menos a pedir. Así y todo, como conviene a su liberalidad, reserva algo para darlo, por ejemplo, los frutos de sus propios bienes, que él se procura solícitamente para usar de ellos con largueza.

4. *A la cuarta hay que decir:* El gastar dinero en beneficio propio es inclinación natural. Pero el darlo a los demás es propio de la virtud.

ARTÍCULO 5

¿La liberalidad es parte de la justicia?

Supra q.58 a.12 ad 1; q.80; *infra* q.157 a.1; *De malo* q.13 a.1

Objeciones por las que parece que la liberalidad no es parte de la justicia.

1. La justicia dice relación al débito. Pero cuanto más se debe una cosa con tanta menos liberalidad se da. Por tanto, la liberalidad no es parte de la justicia, sino más bien se opone a ella.

2. Más aún: la justicia tiene por objeto las operaciones, según vimos antes (q.58 a.8.9; 1-2 q.60 a.2.3). Pero la liberalidad versa principalmente sobre el amor y concupiscencia de las riquezas, que son pasiones. Por tanto, parece que la liberalidad es parte de la templanza más que de la justicia.

3. Todavía más: es especialmente propio de la liberalidad dar de modo conveniente (a.4). Pero esto responde a la beneficencia y a la misericordia, que son partes de la caridad, según se ha probado (q.28 intr.; q.30 a.3 arg.3; q.31 a.1) anteriormente. Por tanto, la liberalidad es parte de la caridad más que de la justicia.

28. C.3 n.4.5 (BK 246a13; 247a2): S. TH., lect.6.

29. C.1 n.20 (BK 1120b13): S. TH., lect.2.

h. Pero sin incurrir en la *prodigalidad* o despilfarro y practicando razonables inversiones.

En cambio está lo que dice San Ambrosio en I *De Offic.*[30]: *La justicia se refiere a la sociedad humana. En efecto, la idea de sociedad importa dos partes: la justicia y la beneficencia, que se llaman también liberalidad y benignidad.* Por tanto, la liberalidad es parte de la justicia.

Solución. *Hay que decir:* La liberalidad no es una especie de la justicia; porque la justicia da al otro lo que es suyo, y la liberalidad lo que es propio. Conviene, sin embargo, con la justicia en dos aspectos: primero, en su razón principal de alteridad, lo mismo que la justicia; segundo, porque las dos versan sobre cosas exteriores, aunque bajo distinta modalidad, según hemos dicho (a.2 ad 3; q.80 a.4)[i]. Por ello, algunos ponen la liberalidad como parte de la justicia, como virtud aneja a la principal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La liberalidad, aunque no diga relación al débito legal, que es a lo que mira la justicia, sin embargo sí tiene que ver con un cierto débito moral que se funda en el decoro de la misma virtud, no en la obligación al otro. Por tanto, tiene lo mínimo en la razón de débito.

2. *A la segunda hay que decir:* La templanza tiene por objeto las concupiscencias de los placeres corporales. Pero la concupiscencia del dinero, y su placer, no es corporal, sino más bien espiritual. Por esto mismo la liberalidad no pertenece propiamente a la templanza.

3. *A la tercera hay que decir:* La donación que hace el benéfico y el misericordioso procede de algún que otro sentimiento de afecto a la persona a quien se da. Y por eso tal donación es propia de la caridad o amistad. Pero la donación de la liberalidad proviene de un cierto afecto por parte del donante al dinero, que ni lo ambiciona ni ama. Por eso lo da no sólo a los amigos, sino también, si es conveniente, a los desconocidos. Por tanto, no forma parte de la caridad, sino más bien de la justicia, que tiene por objeto las cosas exteriores[j].

ARTÍCULO 6

¿La liberalidad es la mayor de las virtudes?

Objeciones por las que parece que la liberalidad es la mayor de las virtudes.

1. Toda virtud es en el hombre una cierta semejanza de la bondad divina. Pero la liberalidad es lo que hace al hombre más semejante a Dios, *que da a todos copiosamente sin ningún interés,* como leemos en Sant 1,5. Por tanto, la liberalidad es la mayor de las virtudes.

2. Más aún: dice San Agustín en VI *De Trin.*[31] que *en las cosas que no son grandes cuantitativamente lo mayor equivale a lo mejor.* Pero la razón de bondad parece pertenecer sobre todo a la liberalidad, porque el bien tiende a difundirse, como queda claro por lo que nos dice Dionisio (IV *De Div. Nom.*[32]). Es por lo que dice San Ambrosio, en I *De Offic.*[33], que *la justicia tiene por cometido la severidad, y la liberalidad la bondad.* Por tanto, la liberalidad es la mayor de las virtudes.

3. Todavía más: a los hombres se los honra y ama por la virtud. Pero dice Boecio, en el libro *De consolat.*[34]: *La liberalidad es la que los hace más preclaros.* Y añade el Filósofo en IV *Ethic.*[35] que, *entre los virtuosos, los más amados son los liberales.* Por tanto, la liberalidad es la mayor de las virtudes.

En cambio está lo que dice San Ambrosio, en I *De Offic.*[36]: *La justicia es más excelente que la liberalidad, pero ésta es más grata.* Y también enseña el Filósofo en I *Rhetoric.*[37] que *los fuertes y los justos son los más dignos de honra, y después los liberales.*

30. C.28: ML 16,66. 31. C.8: ML 42,929. 32. §20: MG 3,720: S. TH., lect.3. 33. C.28: ML 16,67. 34. L.2 prosa 5: ML 63,690. 35. C.1 n.11 (BK 1120a21): S. TH., lect.1. 36. L.1 c.28: ML 16,67. 37. C.9 n.6 (BK 1366b5).

i. Entre los autores aquí aludidos, además de Aristóteles, tal vez se refiere también al Pseudo-Andrónico de Rodas (cf. *Summa Theol.* 2-2 q.80 a.1 arg.4).

j. El autor no pretende decir que la liberalidad sea más universal que la caridad. Dice que es una formalidad diversa, que puede darse de suyo abstrayendo del amor hacia las personas que son objeto de la generosidad. La generosidad, en efecto, no mira directamente a las ventajas ajenas, sino a la perfección moral del donante. La caridad, en cambio, se extiende a todos los hombres, cuyo bien busca como imperativo fundamental desde una motivación superior, cuya fuente es el amor mismo de Dios. El autor alude también a la misericordia, cuyo objeto es más restringido, ya que se ordena a aliviar la indigencia de los necesitados.

Solución. *Hay que decir:* Toda virtud tiende a un bien. Por eso, cuanto mayor sea el bien al que tiende, tanto mejor será la virtud. Pero la liberalidad tiende al bien de dos formas: una, directamente y por sí misma; otra, indirectamente. Directamente y de suyo tiende a ordenar los propios afectos relacionados con la posesión y uso del dinero. En este sentido, están por encima de la liberalidad la templanza, que modera las concupiscencias y placeres del propio cuerpo, y la fortaleza y justicia, que se ordenan en cierto modo al bien común, una en tiempo de paz y la otra en tiempo de guerra; y a todas ellas las superan las virtudes que ordenan al bien divino. Y es que el bien divino es superior a cualquier bien humano; y en los bienes humanos, el público prevalece sobre el privado, y el bien del cuerpo sobre el bien de las cosas exteriores. Otra forma de ordenarse la liberalidad al bien es indirectamente o como una consecuencia. Bajo esta consideración, la liberalidad se ordena a todos los bienes antedichos: porque del hecho de que el hombre no esté apegado al dinero se sigue que fácilmente lo usará para sus necesidades, para utilidad del prójimo y para el culto de Dios. Y, según esto, tiene una cierta excelencia por ser útil para muchas obras buenas. No obstante, como todo se debe juzgar por lo que le compete de suyo y directamente más que por lo que se deriva como una consecuencia, de ahí que se debe decir que la liberalidad no es la mayor de las virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La donación de Dios proviene de su amor a los hombres a quienes da y no de su interés por lo que da. Por tanto, más que de la liberalidad, parece ser más propia de la caridad, que sí es la mayor de las virtudes[k].

2. *A la segunda hay que decir:* Toda virtud participa de la razón de bien en la producción de su propio acto. Pero hay actos de algunas virtudes que son mejores que el dinero, que da el liberal.

3. *A la tercera hay que decir:* Los liberales son los más amados, pero no con una amistad de lo honesto, como si fuesen mejores, sino con una amistad de lo útil, porque son más útiles en los bienes exteriores, que son los que de ordinario desean más los hombres. Esta es también la razón por la que se hacen preclaros.

---

k. La liberalidad es una virtud que afecta de modo específico al corazón y a la voluntad en relación con el dinero y las riquezas. Por tal razón no es atribuible a Dios, si no es por analogía en el contexto de la caridad, que está por encima de cualquier ventaja o interés. No es correcto decir que Dios es liberal. Dios es amor o caridad infinita. La liberalidad estricta no trasciende el ámbito de la voluntad y de la sensibilidad humana (cf. *Summa Theol.* 1 q.21 a.1 ad 1; *Sent.* 1 d.18 a.3; d.45 a.2).

CUESTIÓN 118

La avaricia[a]

Ahora vamos a estudiar los vicios opuestos a la liberalidad (cf. q.117, introd.). En primer lugar, la avaricia; en segundo, la prodigalidad (q.119).

Sobre la avaricia proponemos ocho problemas:

1. ¿La avaricia es pecado?—2. ¿Es pecado especial?—3. ¿A qué virtud se opone?—4. ¿Es pecado mortal?—5. ¿Es el más grave de los pecados?—6. ¿Es pecado carnal o espiritual?—7. ¿Es pecado capital?—8. ¿Cuáles son sus hijas?

ARTÍCULO 1

¿La avaricia es pecado?

In Heb. 13 lect.1; *In Ethic.* 4 lect.5; *De duob. praec.* c. de IX praec.

Objeciones por las que parece que la avaricia no es pecado.

1. La avaricia es algo así como «avidez de metal»[1], porque consiste en el ansia del dinero, en el que están representados todos los bienes exteriores. Pero el apetecer los bienes exteriores no es pecado, pues se desean naturalmente, ya que por su naturaleza están sometidos al hombre o porque mediante ellos se sustenta su vida; de ahí que se los llame «sustancia» del hombre. Por tanto, la avaricia no es pecado.

2. Más aún: todo pecado es contra Dios, o contra el prójimo, o contra uno mismo, como hemos explicado (1-2 q.72 a.4). Pero la avaricia no es propiamente un pecado contra Dios, pues no se opone ni a la religión ni a las virtudes teologales, por las que el hombre se ordena a Dios. Tampoco es pecado contra uno mismo, lo cual pertenece, hablando con propiedad, a la gula y a la lujuria, de la que dice el Apóstol en 1 Cor 6,18 que *quien fornica peca contra su propio cuerpo.* Igualmente tampoco parece ser un pecado contra el prójimo, porque a nadie se hace injusticia reteniendo lo que es propio. Por tanto, la avaricia no es pecado.

3. Todavía más: lo que sucede naturalmente no es pecado. Pero la avaricia acompaña naturalmente a la vejez y a cualquier deficiencia, como dice el Filósofo en IV *Ethic.*[2]. Por tanto, la avaricia no es pecado.

En cambio está lo que leemos en Heb, últ, 5: *Sea vuestra vida exenta de avaricia, contentándoos con lo que tengáis.*

Solución. *Hay que decir:* El bien consiste siempre en la medida justa; de ahí que el mal surge necesariamente por exceso o por defecto de tal medida. Pero en todo lo que dice orden a un fin, el bien radica en una cierta medida, pues los medios deben estar adaptados al fin, como la medicina con respecto a la salud, según consta por el Filósofo en I *Polit.*[3]. Ahora bien: los bienes exteriores son medios útiles para el fin, como hemos visto (q.117 a.3; 1-2 q.2 a.1). Por tanto, se requiere que el bien del hombre en estos bienes exteriores guarde una cierta medida, es decir, que el hombre busque las riquezas exteriores manteniendo cierta proporción, en cuanto son necesarios para la vida según su condición. Y, por consiguiente, el pecado se da en el exceso de esta medida, cuando se quieren adquirir y retener las riquezas sobrepasando la debida moderación. Esto es lo propio de la avaricia, que se define[4] como *el deseo desme-*

1. Cf. S. ISIDORO, *Etymol.* l.10 ad litt. A: ML 82,369. 2. C.1 n.27 (BK 1121b13): S. TH., lect.5. 3. C.3 n.17 (BK 1257b25): S. TH., lect.8. 4. HUGO DE S. VÍCTOR, *De sacram.* l.2 p.13 c.1: ML 176,526; cf. CICERÓN, *Tuscul.* l.4 c.11: DD 4,30.

a. El tema de la avaricia ha sido tratado ya por el autor bajo la razón de pecado capital (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.84 a.3; *Sent.* 2 d.42 q.2 a.3 qc1). En *De Malo* q.13 acentúa la oposición de la avaricia a la justicia. Aquí, en cambio, se fija más en su oposición a la liberalidad.

dido de poseer[b]. Por tanto, es claro que la avaricia es pecado[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El deseo de las cosas exteriores es natural al hombre como los medios para conseguir un fin. Por eso, mientras se mantenga dentro de los límites impuestos por el fin, este deseo no será pecaminoso. Pero la avaricia traspasa esta regla y, por tanto, es pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* La avaricia puede implicar inmoderación en los bienes exteriores de dos modos. Uno, inmediato, referido a la adquisición y retención de los mismos, y se da cuando uno los adquiere y retiene más de lo debido. En este aspecto, la avaricia es pecado directamente contra el prójimo, porque uno no puede nadar en la abundancia de riquezas exteriores sin que otro pase necesidad, pues los bienes temporales no pueden ser poseídos a la vez por muchos. En un segundo modo, la avaricia puede importar inmoderación en el afecto interior que se tiene a las riquezas; por ejemplo, si se las ama o desea gozar de ellas desmedidamente. Entonces la avaricia es pecado contra uno mismo, por lo que implica de desorden, no del cuerpo, como en los pecados carnales, sino de los afectos. Como consecuencia lógica, es pecado contra Dios, como todos los pecados mortales, en cuanto se desprecia el bien eterno por un bien temporal.

3. *A la tercera hay que decir:* Las inclinaciones naturales han de ser regidas por la razón, que tiene la supremacía en la naturaleza humana. Por tanto, aunque los ancianos, por el defecto de su naturaleza, busquen con más ansiedad la ayuda de los bienes externos —como todo necesitado busca suplir su indigencia—, no están por eso libres de pecado si exceden la justa medida de la razón acerca de las riquezas.

ARTÍCULO 2

¿La avaricia es un pecado especial?[d]

In Sent. 2 d.43 q.2 a.3 ad 1; *De malo* q.13 a.1

Objeciones por las que parece que la avaricia no es un pecado especial.

1. Dice San Agustín en III *De Lib. Arb.* [5]: *La avaricia, que en griego se llama «filargiria», no ha de entenderse únicamente como el deseo de la plata o del dinero, sino de cualquier cosa que se desea inmoderadamente.* Pero en todo pecado se da el deseo inmoderado de algo: porque el pecado consiste en adherirse a un bien caduco despreciando el bien imperecedero, según hemos visto (1-2 q.71 a.6 arg.3). Por tanto, la avaricia es pecado general.

2. Más aún: según San Isidoro, en su libro *Etymol.* [6], el avaro es como el «ávido de metal», es decir, del dinero; por eso en griego se llama «filargiria», o sea, «amor de la plata». Pero en el vocablo «plata», que es sinónimo de dinero, se significan los bienes exteriores, cuyo valor se mide en dinero, conforme a lo dicho (q.117 a.2 ad 2). Por tanto, la avaricia consiste en el deseo de cualquier bien exterior. En consecuencia, parece ser pecado general.

3. Todavía más: comentando el texto de Rom 7,7: *Pues no conocía la concupiscencia,* etcétera, dice la *Glosa*[7]: *La ley buena es la que, al prohibir la concupiscencia, prohíbe todo mal.* Pero parece que la ley prohíbe especialmente la concupiscencia de la avaricia, al decir Ex 20,17: *No codiciarás los bienes ajenos.* Por tanto, la concupiscencia de la avaricia es todo pecado. Y así la avaricia es un pecado general.

5. C.17: ML 32,1294. 6. L.10 ad litt. A: ML 82,369. 7. *Ordin.* 6,16E; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1416.

---

b. Sobre el trasfondo histórico de esta definición de la avaricia véase HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* lib.II p.XIII c.1: ML 176,526; S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* XIV 15,2: ML 41,423-424; CICERÓN, *Tuscul.* IV 11.

c. El autor justifica en otro lugar su condena de la avaricia como codicia del dinero por la insaciabilidad de ese deseo; porque hace perder la paz del corazón con las inquietudes; hace desaparecer la utilidad misma de las riquezas por cuanto que el avaro ni se sirve de ellas para sí ni para los demás, buscando sólo su acumulación; porque la avaricia lleva a cometer injusticias; el ansia de dinero mata la caridad hacia el prójimo porque da lugar a toda suerte de iniquidades, siendo la raíz de muchos males (cf. SANTO TOMÁS, *De Decalogi praeceptis* p.IX).

d. El autor responde aquí a una cuestión que solía tratarse de forma poco clara. No era infrecuente por aquella época confundir la avaricia con cualquier deseo desordenado. Santo Tomás se pronuncia abiertamente afirmando que la avaricia posee entidad moral específica propia como vicio.

En cambio está el que en Rom 1,29 se cita a la avaricia entre otros pecados especiales, cuando dice: *Llenos de toda iniquidad, maldad, fornicación, avaricia,* etc.

Solución. *Hay que decir:* Los pecados se especifican por sus objetos, como hemos visto (1-2 q.72 a.1). Pero el objeto del pecado es aquel bien al que tiende el apetito desordenado. Por tanto, donde haya una razón especial de bien apetecido desordenadamente, allí tendrá que darse una razón especial de pecado. Pero una cosa es la razón de bien útil y otra distinta la del bien deleitable. Las riquezas tienen de suyo razón de bien útil, pues se desean porque sirven para utilidad del hombre. Por tanto, la avaricia es un pecado especial, porque es el amor desordenado de tener riquezas, que designamos con el nombre de «dinero», del cual proviene la palabra «avaricia» (arg.2).

Pero como el verbo «tener», en una primera acepción, parece que se refería a las riquezas de las que somos totalmente dueños, y después pasó a significar muchas otras cosas —así se dice que el hombre tiene salud, mujer, vestido, etc., según se explica en *Praedicamentis*[8]—, como consecuencia lógica también el nombre de avaricia se amplió a todo apetito inmoderado de tener cualquier cosa; es lo que enseña San Gregorio en una *Homilía*[9]: *la avaricia no se refiere sólo al dinero, sino también a la ciencia y a la excelencia, siempre que se ambicionen desmedidamente.* Y en este sentido no sería pecado especial. Este es el modo como habla San Agustín de la avaricia en el texto[10] citado[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Queda solucionada con lo que acabamos de exponer[f].

2. *A la segunda hay que decir:* Todas las cosas exteriores que se utilizan en la vida humana quedan comprendidas bajo el nombre de «dinero», en cuanto que tienen razón de bien útil. Pero hay algunos bienes exteriores que pueden conseguirse mediante dinero, como son los placeres, honores y demás, los cuales son apetecibles por otra razón. Por tanto, el deseo de ellos no se llama propiamente avaricia como pecado especial.

3. *A la tercera hay que decir:* La glosa citada habla de la concupiscencia desordenada de cualquier cosa. En efecto, se puede entender que por la prohibición de la codicia de los bienes poseídos quede también prohibida la concupiscencia de cualquier otra cosa que se consigue por esos bienes.

ARTÍCULO 3

¿La avaricia se opone a la liberalidad?

In Ethic. 4. lect.1.3.5; *De malo* q.13 a.1

Objeciones por las que parece que la avaricia no se opone a la liberalidad.

1. Sobre aquel texto de Mt 5,6: *Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia,* comenta el Crisóstomo[11] que existe una doble justicia: una «general» y otra «especial», a la que se opone la avaricia. Y lo mismo enseña el Filósofo en V *Ethic.*[12]. Por tanto, la avaricia no se opone a la liberalidad.

2. Más aún: el pecado de avaricia consiste en traspasar la medida en los bienes poseídos. Pero esta medida la establece la justicia. Por tanto, la avaricia se opone directamente a la justicia y no a la liberalidad.

3. Todavía más: la liberalidad es una virtud intermedia entre dos vicios contrarios, como nos consta por el Filósofo en el II[13]. y IV *Ethic.*[14]. Pero la avaricia no tiene ningún pecado contrario, como enseña el Filósofo en V *Ethic.*[15]. Por tanto, la avaricia no se opone a la liberalidad.

En cambio está el que, como se dice en Ecl 5,9: *El avaro no se ve harto de dinero, y el que ama las riquezas no sacará de ellas provecho alguno.* Pero el no saciarse con el dinero y amarlo desordenadamente es contrario a la liberalidad, que mantiene el justo medio en

8. ARISTÓTELES, c.12 n.1 (BK 15b17). 9. *In Evang.* l.1 hom.16: ML 76,1136. 10. *De lib. arb.* l.3 c.17: ML 32,1294. 11. Hom.15: ML 57,227. 12. C.1 n.15 (BK 1129b27); c.2 n.1 (BK 1130a14): S. TH., lect.1-3. 13. C.7 n.4 (BK 1107b8): S. TH., lect.8. 14. C.1 n.1.3 (BK 1119b22; b27): S. TH., lect.1. 15. C.1 n.9 (BK 1129b1): S. TH., lect.1.

---

e. Nótese la elegancia intelectual con la que el autor disiente de la opinión contraria manteniendo la suya propia.

f. La objeción sería válida si el término avaricia se tomase en sentido derivado o ampliado. El autor lo toma aquí en sentido propio, teniendo en cuenta la realidad moral que se trata de definir, independientemente del uso etimológico que se haya dado al término en cuestión.

el deseo de las riquezas. Por tanto, la avaricia se opone a la liberalidad.

Solución. *Hay que decir:* La avaricia supone cierta inmoderación con relación a las riquezas en un doble sentido. Primero, inmediatamente respecto a su misma adquisición y conservación, o sea, cuando se adquiere el dinero injustamente sustrayendo o reteniendo lo ajeno. Entonces se opone a la justicia. En este sentido se entiende la avaricia en Ez 22,27, cuando se dice: *Sus príncipes son como lobos que despedazan la presa derramando sangre para dar pábulo a su avaricia.*

En un segundo sentido implica inmoderación de los afectos interiores a las riquezas: por ejemplo, cuando se las ama o desea o se goza en ellas excesivamente, aunque no se quiera sustraer lo ajeno. En este aspecto, la avaricia se opone a la liberalidad, que modera tales afectos, como hemos visto (q.117 a.2 ad 1; a.3.6). Así debe entenderse la avaricia de que se habla en 2 Cor 9,5: *Preparen de antemano la prometida bendición, y con esta preparación resulte una obra de liberalidad y no de avaricia,* es decir, explica la *Glosa*[16], *que no les pese haber dado, y que den en abundancia.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Crisóstomo y el Filósofo hablan de la avaricia según el primer modo de entenderla. Pero a la avaricia, en su segunda acepción, la llama[17] «iliberalidad»[g].

2. *A la segunda hay que decir:* La justicia establece una medida en la adquisición y conservación de las riquezas desde el punto de vista del débito legal; es decir, no tomar y retener lo ajeno. Pero la liberalidad establece la medida racional en primer lugar en los afectos interiores, y, como consecuencia, en la adquisición y conservación y en el uso exterior de las riquezas en cuanto proceden del afecto interior, pero sin considerar el débito legal, sino el moral, que se mide según la regla de la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* La avaricia, en cuanto opuesta a la justicia, no tiene vicio contrario, porque la avaricia consiste en tener más de lo debido en justicia, y su contrario, el tener menos, no tiene razón de culpa, sino de pena. Pero la avaricia, en cuanto opuesta a la liberalidad, tiene un vicio opuesto, que es la prodigalidad.

ARTÍCULO 4

¿La avaricia es siempre pecado mortal?

De malo q.13 a.2; *De duob. praec. c.* de IX praec.

Objeciones por las que parece que la avaricia es siempre pecado mortal.

1. Nadie merece la muerte si no es por el pecado mortal. Pero por la avaricia los hombres merecen la muerte, porque, después de decir el Apóstol en Rom 1,29: *Llenos de toda injusticia, maldad, fornicación, avaricia,* etc., añade (v.32): *Quienes hacen tales cosas son dignos de muerte.* Por tanto, la avaricia es pecado mortal.

2. Más aún: lo mínimo en la avaricia es retener desordenadamente los bienes propios. Pero también esto parece ser pecado mortal, pues dice San Basilio[18]: *El pan que tú guardas pertenece al hambriento, el traje que tú conservas pertenece al desnudo, el dinero que tú amontonas pertenece al pobre. Por tanto, injurias a todos aquellos a quienes deberías darlo.* Pero injuriar a otro es pecado mortal, porque va contra el amor al prójimo. Por tanto, con mayor razón toda otra forma de avaricia es pecado mortal.

3. Todavía más: nadie queda obcecado con ceguera espiritual sino por el pecado mortal, que priva al alma de la luz de la gracia. Pero, según el Crisóstomo[19], la tiniebla del alma es la codicia del dinero. Por tanto, la avaricia, que es la codicia del dinero, es pecado mortal.

En cambio está lo que a propósito del texto de 1 Cor 3,12: *Si uno edifica sobre este fundamento,* etc., comenta la *Glosa*[20] que *edifica madera, heno o paja el que se preocupa de las cosas de este mundo, de cómo agradarlo,* lo cual es propio del pecado de avaricia. Pero el que edifica madera, heno o paja no peca

16. *Interl.* 6,72r; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,62. 17. *Ethic.* l.2 c.7 n.4 (BK 1107b13): S. TH., lect.8. 18. Hom.6 *In Lc.* 13,18: MG 31,278. 19. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* 6,23 hom.15: MG 56,721. 20. *Glossa ordin.* 6,37F; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1557; S. AGUSTÍN, *De fide et oper.* c.16: ML 40,216.

g. Los expertos opinan que la traducción de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles que aquí utiliza el autor era deficiente. La falta de liberalidad es considerada en el ámbito de la avaricia. La iliberalidad o falta de liberalidad no sería más que un matiz de la avaricia.

mortal, sino venialmente [h], pues de él dice a continuación (v.15) que *se salvará, pero como quien pasa sobre ascuas.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto antes (a.3), la avaricia puede entenderse de dos modos: Uno, en cuanto se opone a la justicia. Entonces es pecado mortal por su naturaleza: puesta esta avaricia, respondería a tomar o retener injustamente los bienes ajenos, lo cual es propio de la rapiña o del hurto, que son pecados mortales según lo antedicho (q.66 a.6). Sin embargo, en este género de avaricia puede que se dé pecado venial por la imperfección del acto, como hemos explicado al hablar del hurto (q.66 a.6 ad 3).

Otro modo de entender la avaricia es en cuanto opuesta a la liberalidad. En este caso implica amor desordenado de las riquezas. En consecuencia, si el amor a las riquezas es tan intenso que uno no tiene reparo por tal amor en obrar contra la caridad de Dios y del prójimo, entonces la avaricia es pecado mortal. Pero si el desorden de ese amor no llega a tanto, es decir, si el hombre, aunque ame superfluamente las riquezas, no antepone este amor al amor de Dios, de forma que por las riquezas obre contra Dios y el prójimo, entonces la avaricia es pecado venial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La avaricia se cita entre los pecados mortales en el sentido en que es pecado grave.

2. *A la segunda hay que decir:* San Basilio se está refiriendo al caso en que uno esté obligado por débito legal a dar sus bienes a los pobres, ya por la situación de necesidad, ya por la superfluidad de los bienes [i].

3. *A la tercera hay que decir:* La codicia de las riquezas entenebrece el alma propiamente cuando excluye la luz de la caridad y antepone el amor de las riquezas al amor de Dios.

ARTÍCULO 5

¿La avaricia es el mayor de los pecados?

Objeciones por las que parece que la avaricia es el mayor de los pecados.

1. Se dice en Eclo 10,9: *Nada hay más abominable que el avaro,* y a continuación (v.10) se añade: *Nada más inicuo como amar el dinero, porque el avaro es capaz de vender hasta su alma.* Y Tulio dice en I *De Offic.* [21]: *Nada hay tan mezquino y bajo como amar el dinero.* Pero esto es lo propio de la avaricia. Por tanto, es el más grave de los pecados.

2. Más aún: un pecado es tanto más grave cuanto más se opone a la caridad. Pero la avaricia es lo más opuesto a la caridad, pues dice San Agustín en el libro *Octoginta trium Quaest.* [22] que *el veneno contra la caridad es la avaricia.* Por tanto, es el más grave de los pecados.

3. Todavía más: a la máxima gravedad del pecado pertenece el que sea incurable; de ahí que el pecado contra el Espíritu Santo, que es gravísimo, se dice que es irremisible. Pero la avaricia es pecado incurable, como dice el Filósofo en IV *Ethic.* [23]: *la vejez y la impotencia hacen a uno más avaro.* Luego la avaricia es el más grave de los pecados.

4. Por último: dice el Apóstol en Ef 5,5 que la avaricia es *el culto a los ídolos.* Pero la idolatría está comprendida entre los pecados más graves. Luego también la avaricia.

En cambio está el que el adulterio es un pecado más grave que el hurto, como tenemos en Prov 6,30ss. Pero el hurto es parte de la avaricia. Por tanto, la avaricia no es el más grave de los pecados.

Solución. *Hay que decir:* Todo pecado, por ser un mal, implica una cierta corrupción o privación de un bien, y por ser voluntario, supone el deseo de un bien. Por consiguiente, el orden de los pecados puede considerarse de dos modos. Uno, por parte del bien que se desprecia o corrompe por el pecado, el cual será tanto más grave cuanto mayor sea el bien despreciado o corrompido. En esta consideración, el pecado contra Dios es el más grave; después está el pecado contra la persona humana; en tercer lugar, el pecado contra las cosas exteriores destinadas al servicio del hombre, entre los cuales se encuentra la avaricia. Otro modo de establecer la gravedad de los

21. C.20: DD 4,440. 22. Q.36: ML 40,25. 23. C.1 n.37 (BK 1121b13): S. TH., lect.5.

h. Véase 1-2 q.89 a.2.
i. La frase de San Basilio es más literaria e hiperbólica que científica. Santo Tomás la reduce el campo de la realidad indicando dos condiciones: la necesidad urgente del prójimo y la abundancia de bienes por parte del poseedor.

pecados es por parte del bien al que se somete desordenadamente la voluntad: entonces cuanto menor sea ese bien tanto más vergonzoso es el pecado; porque es menos noble supeditarse a un bien inferior que a otro superior. Pero el bien de las cosas exteriores es el último entre los bienes humanos: pues es menor que el bien corporal, que a su vez es menor que el del alma, por encima del cual está el bien divino. En este sentido, el pecado de avaricia, por el que la voluntad se somete incluso a las cosas exteriores, contiene en cierto modo una mayor fealdad.

Sin embargo, como la corrupción o privación del bien es lo formal en el pecado, y lo material es la conversión al bien conmutable[j], hay que juzgar la gravedad de los pecados por parte del bien que se corrompe más que por parte del bien del cual se hace esclava la voluntad. Por tanto, hay que decir que la avaricia no es en sí, sin más, el mayor de los pecados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los argumentos de autoridad que se citan se refieren a la avaricia por parte del bien al que se somete la voluntad. De ahí que el mismo Eclesiástico (10,10) nos da la razón: porque el avaro *es capaz de vender su alma,* es decir, su vida, porque la expone a peligros por el dinero. Por eso añade: *Porque en su vida tiró, o sea, despreció los más íntimos sentimientos* por ganar dinero. Tulio abunda también en esto al decir[24] que *es propio de un corazón mezquino* el estar supeditado al dinero.

2. *A la segunda hay que decir:* San Agustín entiende allí la codicia de cualquier bien temporal en sentido amplio, no con el significado propio y específico de avaricia. Efectivamente, la concupiscencia de cualquier bien temporal es veneno para la caridad, en cuanto que el hombre desprecia el bien divino para adherirse a un bien temporal.

3. *A la tercera hay que decir:* El pecado contra el Espíritu Santo y el pecado de avaricia son incurables, pero de forma distinta. El primero lo es porque se desprecia, bien la misericordia o la justicia divinas, bien cualquier otra virtud sanativa del pecado del hombre. Por tanto, tal insanabilidad indica mayor gravedad en el pecado[k]. Pero la avaricia es incurable por parte del defecto humano, al que inclina siempre la naturaleza humana: porque cuanto más deficiente es uno, tanto más necesita de la ayuda de las cosas exteriores, y por eso más fácilmente incurre en la avaricia. Pero esta insanabilidad no es índice de que el pecado sea más grave, sino si acaso, en cierto modo, más peligroso.

4. *A la cuarta hay que decir:* La avaricia se compara a la idolatría por cierta semejanza que tiene con ella: porque el idólatra se hace siervo de una criatura exterior, lo mismo que el avaro. Pero no igualmente, ya que el idólatra se somete a una criatura exterior para darle culto reservado a Dios; en cambio, el avaro se esclaviza de la criatura deseándola inmoderadamente para uso suyo, no para adorarla. Por tanto, no es lógico que la avaricia tenga tanta gravedad como la idolatría.

ARTÍCULO 6

¿La avaricia es un pecado espiritual? [l]

1-2 q.72 a.2 ad 4; *In Sent.* 4 d.15 q.1 a.4 q.ª3 ad 2; *In Mt.* 23; *In Eph.* 5 lect.2

Objeciones por las que parece que la avaricia no es pecado espiritual.

1. Los pecados espirituales parecen tener por objeto los bienes espirituales. Pero la materia de la avaricia son los bienes corporales o las riquezas exteriores. Por tanto, la avaricia no es pecado espiritual.

2. Más aún: el pecado espiritual se contrapone al carnal. Pero la avaricia es, al parecer, un pecado carnal, pues acompaña

24. *De off.* l.1 c.20: DD 4,440.

j. Véase 1-2 q.73 a.2.

k. Véase 2-2 q.14 a.1-4 y q.105 a.2 ad 2.

l. Esta cuestión era bastante discutida en la época de Santo Tomás, el cual dice en otro lugar que las cosas en las que se deleita el avaro son algo corporal. De ahí que la avaricia sea contada también entre los pecados carnales. Pero la *satisfacción* subjetiva del avaro pertenece más bien al área del espíritu, lo que explica el que San Gregorio hable de la avaricia como pecado espiritual (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.72 a.2 ad 4). El autor sostiene aquí la misma idea precisando que, en absoluto, la avaricia puede ser considerada como pecado espiritual. El sentimiento de dominio y posesión de la riqueza es profundamente psicológico y espiritual.

a la deficiencia de la carne, como se ve en los ancianos, que caen en la avaricia por fallo de su naturaleza carnal. Por tanto, la avaricia no es pecado espiritual.

3. Todavía más: por el pecado carnal se desordena el cuerpo del hombre, según palabras del Apóstol en 1 Cor 6,18: *El que fornica peca contra su propio cuerpo.* Pero la avaricia también daña al cuerpo; de ahí que el Crisóstomo[25], comentando el pasaje de Mc 5, compare al avaro con el endemoniado, cuyo cuerpo era atormentado. Por tanto, la avaricia no es, según parece, pecado espiritual.

En cambio está el que San Gregorio, en XXX *Moral.*[26], enumera la avaricia entre los pecados espirituales.

Solución. *Hay que decir:* Los pecados consisten principalmente en el afecto. Pero todos los afectos del alma, o pasiones, desembocan en los placeres o en las tristezas, según nos consta por el Filósofo en II *Ethic.*[27]. Ahora bien: entre los placeres, unos son carnales y otros espirituales. Placeres carnales se llaman a los que se completan en la sensación de la carne, como los de la mesa y los venéreos; los espirituales se consuman en la sola prehensión de la mente. Así, pues, se llaman pecados carnales los que se consuman en los placeres carnales, y pecados espirituales los que se terminan en los placeres espirituales, sin delectación carnal. A estos últimos pertenece la avaricia: pues el avaro se deleita al considerarse dueño de muchas riquezas. Y, por lo mismo, la avaricia es pecado espiritual.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La avaricia, que tiene por objeto lo corporal, no busca un placer corporal, sino sólo espiritual; es decir, el placer de poseer riquezas. Y, por tanto, no es pecado carnal[m]. Sin embargo, por razón del objeto está en un término medio entre los pecados puramente espirituales, que buscan un placer espiritual en objetos espirituales —como la soberbia, en el sentimiento de superioridad—, y los pecados puramente carnales, que buscan el placer puramente corporal en un objeto corporal.

2. *A la segunda hay que decir:* El movimiento se especifica por su término final y no por su punto de partida. Por eso se llama pecado carnal al que tiende a un placer carnal, no porque provenga de algún defecto de la carne.

3. *A la tercera hay que decir:* El Crisóstomo compara al avaro con el endemoniado no porque se vea atormentado en su carne como el poseso, sino por contraposición porque el endemoniado, de quien se habla en Mc 5,15, se despojaba de sus vestiduras en cambio, el avaro se carga con riquezas superfluas.

ARTÍCULO 7

¿La avaricia es pecado capital?

In Sent. 3 d.42 q.2 a.3; *De malo* q.8 a.1; q.13 a.3

Objeciones por las que parece que la avaricia no es pecado capital.

1. La avaricia se opone a la liberalidad como a medio y a la prodigalidad como a extremo. Pero ni la liberalidad es virtud principal ni la prodigalidad pecado capital. Por tanto, tampoco la avaricia debe incluirse entre los pecados capitales.

2. Aún más: como se ha dicho (1-2 q.84 a.34), se llaman pecados capitales a los que tienen fines principales, a los que se subordinan los fines de otros pecados. Pero esto no ocurre con la avaricia, porque las riquezas no tienen razón de fin, sino de medio, según se dice en I *Ethic.*[28]. Por tanto, la avaricia no es pecado capital.

3. Todavía más: San Gregorio dice en *Moral.*[29] que *la avaricia proviene unas veces del orgullo y otras del temor. En efecto, unos, que creen que les va a faltar lo necesario, caen en la avaricia, y otros, deseosos de acrecentar su poder, sienten encenderse en ellos la codicia de los bienes ajenos.* Por tanto, la avaricia se deriva de otros vicios más que ser ella pecado capital de otros.

En cambio está el que San Gregorio (XXXI *Moral.*[30]) cita la avaricia entre los pecados capitales.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto (1-2 q.84 a.3.4), pecado capital se

25. *In Mc.* hom.28: MG 57,355. 26. C.45: ML 76,621. 27. C.3 n.3 (BK 1104b14): S. TH., lect.3. 28. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 1096a5): S. TH., lect.5. 29. C.25: ML 75,1096. 30. C.45: ML 76,621.

m. Entiéndase aquí la *delectación corporal* como algo intermedio entre la espiritual propiamente dicha y la carnal, que es propia de cualquier ser animado en general.

llama a aquel del cual se originan otros por la razón de fin [n]; porque siendo su fin más apetecible, el hombre se presta a emplear toda clase de medios, buenos o malos, con tal de conseguirlo [ñ]. Pero el fin más apetecible es la bienaventuranza o felicidad, que es el fin último de la vida humana, según se ha expuesto anteriormente (1-2 q.1 a.8 sed contra). Por consiguiente, cuanto un objeto participa más de las condiciones de la felicidad, tanto más apetecible es. Y una de las condiciones de la felicidad es que sea suficiente en sí; de lo contrario no aquietaría el apetito como fin último. Pero las riquezas de suyo prometen esta suficiencia en grado máximo, como dice Boecio en II *De Consol.* [31]. La razón es porque, según el Filósofo, en V *Ethic.* [32], *nos servimos del dinero como de una garantía para conseguirlo todo.* También en Ecl 10,19 se nos dice que *el dinero sirve para todo.* Por tanto, la avaricia, que consiste en el apetito del dinero, es pecado capital [o].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud se perfecciona según el dictamen de la razón y el vicio según la inclinación del apetito sensitivo. Pero la razón y el apetito sensitivo no tienen principalmente la misma especificación. Por eso no es necesario que un vicio principal se oponga a una virtud principal. De ahí que, aunque la liberalidad no sea virtud principal, porque no tiene por objeto un bien principal de la razón, la avaricia sí es pecado capital, porque tiene por objeto el dinero, que tiene cierta principalidad entre los bienes sensibles, por la razón ya dicha (sol.). La prodigalidad, por su parte, no se ordena a un fin principalmente apetecible, sino que más bien parece proceder de una cierta falta de razón. Es por lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.* [33] que del pródigo se dice que es vanidoso más que malo.

2. *A la segunda hay que decir:* El dinero está subordinado a otra cosa como a su fin; pero en cuanto es un medio útil para conseguir todos los bienes sensibles, los contiene virtualmente a todos. Y, por lo mismo, tiene cierta semejanza de felicidad, según lo dicho (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Nada impide que un pecado capital proceda en ocasiones de otros vicios, como se dijo en su lugar (q.36 a.4 ad 1), siempre que él sea la cabeza y fuente de otros.

ARTÍCULO 8

¿Es correcta la enumeración que se hace de las hijas de la avaricia?

Supra q.55 a.8; *De malo* q.13 a.3

Objeciones por las que parece que no son hijas de la avaricia las que se enumeran, a saber: *la traición, el fraude, la mentira, el perjurio, la inquietud, la violencia* y *la dureza de corazón.*

1. La avaricia se opone a la liberalidad, según lo dicho (a.1). Pero la traición, el fraude, y la mentira se oponen a la prudencia; el perjurio, a la religión; la inquietud, a la esperanza o a la caridad, que descansa en el bien amado; la violencia, a la justicia; la dureza de corazón, a la misericordia. Por tanto, tales pecados no pertenecen a la avaricia.

2. Más aún: la traición, el fraude, el dolo y la mentira parece que persiguen lo mismo: engañar al prójimo. Luego no deben incluirse entre las hijas de la avaricia.

3. Todavía más: San Isidoro [34] enumera nueve hijas, que son: *la mentira, el fraude, el hurto, el perjurio, el apetito de ganancias sucias, los falsos testimonios, la violencia, la crueldad* y *la rapacidad.* Luego la primera relación no es correcta.

4. Y también: el Filósofo, en V *Ethic.* [35], cita muchos géneros de vicios pertenecientes a la avaricia, a la que designa con el nombre de «iliberalidad», a saber: *los parcos, los obstinados, los tacaños, los que se dedican a obras serviles, los rufianes, los usureros, los jugadores, los que violan las*

31. Prosa 3: ML 63,732. 32. C.5 n.14 (BK 1133b10): S. TH., lect.9. 33. C.1 n.31 (BK 1121a25): S. TH., lect.4. 34. *Quaest. in Vet. Test., In Deut.* c.16 super 7,1: ML 83,366. 35. C.1 n.39.40.43 (BK 1121b22; b32; 1122a7): S. TH., lect.5.

n. En razón de la prioridad del fin que el pecado capital persigue respecto de los fines a los que se orientan los otros vicios.

ñ. Ya desde el siglo IV existían catálogos de pecados capitales con fines didácticos y ascéticos. En la Edad Media se manejó mucho la lista confeccionada por San Gregorio Magno. Santo Tomás respetó la tradición en este punto, incluyendo en su síntesis moral los llamados «pecados capitales», pero sin el énfasis e importancia que, por razones parenéticas, les dispensaban los predicadores populares de la época y los autores ascéticos.

o. Sobre la falsa visión de la vida que tiene el avaro véase 1-2 q.2 a.1.

tumbas y los ladrones. Por tanto, es incompleta la enumeración antedicha.

5. Por último: los tiranos infieren máxima violencia a los súbditos. Pero el Filósofo dice a continuación del texto citado [36] que *a los tiranos que saquean las ciudades y despojan los templos no los llamamos iliberales,* o sea, avaros. Por tanto, la violencia no debe ponerse entre las hijas de la avaricia.

En cambio está el que San Gregorio (XXXI *Moral.* [37]) asigna como hijas de la avaricia las citadas en la primera enumeración (obj.1).

Solución. *Hay que decir:* Se llaman hijas de la avaricia aquellos vicios que se derivan de ella, y en especial en cuanto intentan el mismo fin. Pero como la avaricia es el amor excesivo de poseer riquezas, peca por dos capítulos: Primero, reteniendo las riquezas. Y así, de la avaricia surge la dureza de corazón, que no se ablanda con la misericordia ni ayuda con sus riquezas a los pobres. Segundo, la avaricia peca por exceso en la adquisición de las riquezas. Y en este aspecto puede considerarse la avaricia de dos modos: Uno, según el afecto interior. Y así la avaricia causa la inquietud, en cuanto engendra la excesiva solicitud y preocupaciones vanas, pues *el avaro no se ve harto del dinero,* como leemos en Ecl 5,9. Otro modo de considerar la avaricia es atendiendo al efecto exterior. Y así el avaro, en la adquisición de las riquezas, se sirve unas veces de la violencia y otras del engaño. Si este engaño lo hace con palabras, tenemos la mentira si se usan palabras sin más, y si lo apoya con un juramento, tenemos el perjurio. Y si el engaño lo realiza con obras, tenemos el fraude si se trata de cosas y la traición si de las personas, como aparece claro en el caso de Judas, que traicionó a Cristo por avaricia (Mt 26,15) [p].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir* No es necesario que las hijas de un pecado capital pertenezcan al mismo género de éste, puesto que un pecado puede valerse para sus fines de otros pecados de distinto género. Por tanto, una cosa son las hijas y otra las especies de un pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Estos tres pecados son distintos, como acabamos de ver (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Esos nueve se reducen a los siete reseñados. Porque la mentira y el falso testimonio son un mismo pecado, pues el falso testimonio es una especie de mentira, lo mismo que el hurto lo es del fraude, y está comprendido en éste. El apetito de ganancias sucias pertenece a la inquietud; la rapacidad, a la violencia, de la que es especie. Y la crueldad es lo mismo que dureza de corazón.

4. *A la cuarta hay que decir* Los pecados enumerados por Aristóteles [38] son especies, más que hijas, de la iliberalidad o de la avaricia. En efecto, puede uno ser iliberal o avaro por defecto en el dar; y si da poco es *parco,* y si no da nada, *obstinado,* y si le cuesta mucho dar, *tacaño,* que en griego se dice *kimibilis* — «vendedor del comino», porque tiene en gran estima cosas insignificantes. A veces uno es iliberal o avaro por exceso en el modo de conseguir el dinero. Y esto por doble capítulo. Uno, porque lo gana por medios torpes: entregándose a trabajos viles mediante *obras serviles* o porque hace negocio de actos pecaminosos, como el de la *prostitución* y otros parecidos, o porque saca interés de lo que debe prestar gratis, como *los usureros,* o el que saca poco provecho de grandes trabajos. Otro, porque lo gana con medios injustos: o usando de la violencia con los vivos, como los *ladrones,* o despojando a los muertos; o enriqueciéndose a cuenta de los amigos, como *los jugadores.*

5. *A la quinta hay que decir:* La liberalidad tiene por objeto pequeñas cantidades de dinero, lo mismo que la iliberalidad. Por eso a los tiranos, que arrebatan violentamente grandes posesiones, no se los llama avaros, sino injustos [q].

36. *Ethic.* l.4 c.1 n.42 (BK 1122a5): S. TH., lect.5. 37. C.45: ML 76,621. 38. *Ethic.* l.4 c.1 n.39.40.43 (BK 1121b22; b32; 1122a7): S. TH., lect.5.

p. El autor ha intentado razonar el catálogo de San Gregorio, pero con un sentido bastante amplio, sin cerrar la lista a otros posibles vicios morales derivados de la avaricia. Véase a este respecto 2-2 q.75 a.4 y q.58 a.8. Los vicios pueden catalogarse según el orden de la intención o de la ejecución. En el primer caso, la soberbia ocupa el primer lugar. En el orden de la ejecución, en cambio, la primacía pertenece a la avaricia, ya que el dinero ofrece la posibilidad práctica de satisfacer todos los deseos pecaminosos (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.84 a.2).

q. Sobre la expoliación de los bienes y otras injusticias que suelen cometer los tiranos véase lo que el autor dice en *In Is.* c.9,I. También *De Regim. Princ.* c.3.

CUESTIÓN 119

La prodigalidad

A continuación vamos a tratar de la prodigalidad (cf. q.118, introd.), sobre la cual planteamos tres problemas:

1. ¿La prodigalidad se opone a la avaricia?—2. ¿La prodigalidad es pecado?—3. ¿Es pecado más grave que la avaricia?

ARTÍCULO 1

¿La prodigalidad se opone a la avaricia?

Supra q.118 a.3 ad 3; *In Ethic.* 4 lect.3

Objeciones por las que parece que la prodigalidad no se opone a la avaricia.

1. Los opuestos no pueden estar simultáneamente en un mismo sujeto. Pero algunos son a la vez pródigos y avaros. Por tanto, la prodigalidad no se opone a la avaricia.

2. Más aún: los opuestos se refieren al mismo objeto. Pero la avaricia, como opuesta a la liberalidad, tiene por objeto ciertas pasiones por las que el hombre se aficiona al dinero; la prodigalidad, en cambio, no parece tener por objeto las pasiones del alma, pues no se aficiona a las riquezas ni a cosa parecida. Por tanto, la prodigalidad no se opone a la avaricia.

3. Todavía más: el pecado se especifica principalmente por el fin, como se ha dicho anteriormente (1-2 q.72 a.3). Pero la prodigalidad parece ordenarse siempre a un fin ilícito, por el cual gasta sus bienes, y sobre todo por los placeres; de ahí que se diga del hijo pródigo, en Lc 15,3, que *disipó su herencia viviendo perdidamente.* Por tanto, parece que la prodigalidad se opone a la templanza e insensibilidad más que a la avaricia y a la liberalidad[a].

En cambio está el que el Filósofo, en II[1] y IV[2] *Ethic.*, contrapone la prodigalidad a la liberalidad y a la iliberalidad, que llamamos avaricia.

Solución. *Hay que decir:* En materia moral se considera la oposición de los vicios entre sí y de éstos a las virtudes por exceso y por defecto. Pero la avaricia y la prodigalidad difieren como el exceso y el defecto, aunque de diversa manera. Porque en el afecto interior a las riquezas el avaro peca por exceso amándolas más de lo debido; el pródigo, en cambio, peca por defecto, inquietándose por ellas menos de lo debido[b]. Pero en la acción exterior es propio de la prodigalidad el excederse en la donación de las riquezas y fallar en su conservación y adquisición, al contrario de la avaricia, a la cual compete fallar en la donación y sobreabundar en la adquisición y retención. Por tanto, es claro que la prodigalidad se opone a la avaricia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide que en un mismo sujeto se den vicios opuestos bajo diversos aspectos; entonces se le aplicará el vicio que más predomine. Pero así como en la liberalidad, que es el término medio, el acto principal es la donación, a la cual se ordenan la adquisición y la conservación, del mismo modo la avaricia y la prodigalidad también se miden según la donación. Por eso al que peca por exceso en la donación se le llama pródigo, y avaro al que peca por defecto. Con todo, sucede a veces que uno puede fallar en la donación y no se excede en la adquisición, como dice el Filósofo en IV *Ethic.*[3]. Igualmente también puede ocurrir que uno se exceda en la donación, y, por tanto, es pródigo, y junto

1. C.7 n.4 (BK 1107b10): S. TH., lect.8. 2. C.1 n.3 (BK 1119b27): S. TH., lect.1.3. 3. C.1 n.38 (BK 1121b20): S. TH., lect.5.

---

a. La *insensibilidad* es el vicio opuesto a la templanza por defecto. Implica desprecio o falta de interés por las satisfacciones sensibles exigidas por la naturaleza para el correcto desarrollo de la vida humana (cf. *Summa Theol.* 2-2 q.142 a.1).

b. Lo que demuestra falta de aprecio justo a las riquezas. En otro sentido, el pródigo peca por exceso en la distribución de las mismas.

con esto se exceda en la adquisición. Ya sea por una cierta necesidad, porque al sobreexcederse en la donación les van faltando los propios bienes, por lo que se ven obligados a adquirir otros indebidamente, lo cual es propio de la avaricia. O también por un afecto desordenado, porque al no dar por hacer un bien, como si se despreciase la virtud, tampoco les importa de dónde y cómo adquieran el dinero [4]. Así, pues, no son avaros y pródigos desde el mismo punto de vista.

2. *A la segunda hay que decir:* La prodigalidad se refiere a las pasiones sobre el dinero, no por exceso, sino por defecto.

3. *A la tercera hay que decir:* El pródigo no siempre se excede en la donación a causa de los placeres, objeto de la intemperancia, sino a veces también por su disposición a no preocuparse del dinero, o por otros motivos. Aunque hay que reconocer que lo más frecuente es que se deslice hacia la intemperancia, bien porque el que derrocha en otras cosas no tiene tampoco reparo en despilfarrar en placeres, a los que tanto inclina la concupiscencia de la carne, bien porque, al no encontrar deleite en el bien de la virtud, se busca en los placeres corporales. Por eso dice el Filósofo, en IV *Ethic.* [5], que *muchos pródigos se vuelven lujuriosos.*

ARTÍCULO 2

¿La prodigalidad es pecado?

In Ethic. 4 lect.3.4

Objeciones por las que parece que la prodigalidad no es pecado.

1. Dice el Apóstol en 1 Tim 6,10: *La raíz de todos los pecados es la concupiscencia o avaricia.* Pero no es raíz de la prodigalidad lo que se opone a ella. Por tanto, la prodigalidad no es pecado.

2. Más aún: el Apóstol recomienda a Timoteo (6,17-18): *A los ricos de este mundo encarécelos que sean liberales y dadivosos.* Pero esto lo hacen los pródigos en grado máximo. Luego la prodigalidad no es pecado.

3. Todavía más: es propio de la prodigalidad excederse en la donación y fallar en la solicitud por el dinero. Pero esto es la norma de los varones perfectos que cumplen lo que dice el Señor en Mt 6,34: *No os preocupéis por el mañana,* y en el mismo Mt. 19,21: *Vende todo lo que tienes y repártelo a los pobres.* Por tanto, la prodigalidad no es pecado.

En cambio está el que en Lc 15,11ss se reprocha el despilfarro del hijo pródigo.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de ver (a.1), la prodigalidad se opone a la avaricia por exceso y por defecto. Y ambos extremos vician el justo medio de la virtud. Pero algo es vicioso y pecado por destruir el bien de la virtud. De donde se desprende que la prodigalidad es pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos [6] interpretan esas palabras del Apóstol [c] como referidas no a la concupiscencia actual, sino a la habitual, que, como foco de concupiscencia [d], es el origen de todos los pecados. Otros [7], por el contrario, opinan que habla de la concupiscencia en sentido general referida a cualquier bien [e]. Y entonces es claro que también la prodigalidad nace de la concupiscencia: pues el pródigo desea conseguir por medios desordenados un bien temporal: que es o agradar a otros o, al menos, satisfacer su deseo de dar.

Pero, bien mirado, el Apóstol habla allí, literalmente, de la concupiscencia de las riquezas, pues acababa de decir: *Los que quieren enriquecerse,* etc. Y así se dice que la avaricia es la raíz de todos los males, no porque todos ellos nazcan siempre de ella, sino porque no hay mal que no provenga en algún momento de la avaricia. Por tanto,

4. C.1 n.35 (BK 1121b8): S. TH., lect.4. 5. C.1 n.35 (BK 1121b8): S. TH., lect.4. 6. GUILLERMO ALTISIOD., *Summa Aurea* p.2 tr.10 c.1 q.1; S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 2 d.42 dub.4: QR 2,979. 7. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* l.11 c.15: ML 34,436; HERVEO BURGIDOLENSE, *In I Tim.* 6,10: ML 181,1443; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,359; PEDRO CANTOR, *Verbum abbreviatum* c.20: ML 205,72; cf. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 2 d.42 a.8: BO 27,660.

---

c. Los autores aludidos son GUILLERMO DE AUXERRE *(Summa Aurea* II tract.19 c.1 q.1) y S. BUENAVENTURA *(In Sent.* 2 d.42 dub.4).

d. La metáfora del *fomex peccati* es de origen agustiniano y la usa también Pedro Lombardo en el II *Sent.* 36. Se utiliza para significar la concupiscencia aneja al pecado original (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.82 a.3 y q.91 a.6).

e. Esta segunda opinión parece inspirarse en San Agustín (cf. *De Gen. ad litt.* XI 15,19: PL 34,436-437). Serían del mismo parecer, entre otros autores medievales, Pedro Lombardo y Pedro el Cantor.

la prodigalidad se deriva a veces de la avaricia, como se ve claro en el caso del que derrocha a manos llenas para captarse el favor de alguno de quien espera recuperarlo con creces.

2. *A la segunda hay que decir:* El Apóstol amonesta a los ricos a que sean liberales y dadivosos dentro de los justos límites. Lo cual no hacen los pródigos, porque, como dice el Filósofo en IV *Ethic.*[8], *sus donaciones no son buenas, ni las hacen por un bien, ni por motivos justos; sino que a veces dan dinero a quienes sería mejor que fuesen pobres, como los cómicos y aduladores, y, en cambio, a los buenos no les dan nada.*

3. *A la tercera hay que decir:* El exceso de prodigalidad no se mide principalmente por la cantidad que se da, sino más bien porque se sobrepasan los justos límites. De ahí que a veces el liberal da más cantidad que el pródigo, si es necesario. Así, pues, hay que decir que los que, en su deseo de seguir a Cristo, reparten todos sus bienes y apartan su corazón de la preocupación de las cosas temporales, no son pródigos, sino liberales en grado perfecto[f].

ARTÍCULO 3

¿La prodigalidad es pecado más grave que la avaricia?

In Ethic. 4 lect.4; *De malo* q.13 a.2 ad 10

Objeciones por las que parece que la prodigalidad es pecado más grave que la avaricia.

1. Por la avaricia se perjudica al prójimo, a quien no se reparten los propios bienes. Pero por la prodigalidad uno se perjudica a sí mismo, pues dice el Filósofo, en IV *Ethic.*[9], que *la destrucción de las riquezas necesarias para la vida es una especie de destrucción de uno mismo.* Pero peca más gravemente quien se perjudica a sí mismo, conforme a las palabras del Eclo 14,5: *El que para sí es malo, ¿para quién será bueno?* Por tanto, la prodigalidad será pecado más grave que la avaricia.

2. Más aún: el desorden que se da con alguna circunstancia laudable es menos malo. Pero el desorden de la avaricia va acompañado alguna vez de una circunstancia laudable, como aparece claro en los que no quieren gastar sus bienes ni recibir los ajenos. Por el contrario, el desorden de la prodigalidad aparece con una circunstancia vituperable; de ahí que *atribuimos la prodigalidad a los libertinos,* según el Filósofo en IV *Ethic.*[10]. Por tanto, la prodigalidad es un pecado más grave que la avaricia.

3. Todavía más: la prudencia es la principal entre las virtudes morales, como hemos dicho antes (q.66 a.1 ad 1; 1-2 q.61 a.2 ad 1). Pero la prodigalidad se opone más a la prudencia que a la avaricia, pues leemos en Prov 21,20: *Codiciable y pingüe tesoro hay en la casa del justo, pero el imprudente lo disipa.* Y el Filósofo dice en IV *Ethic.*[11] que *es propio del necio dar en abundancia y no recibir.* Por tanto, la prodigalidad es un pecado más grave que la avaricia.

En cambio está lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.*[12]: el pródigo *parece mucho mejor que el avaro.*

Solución. *Hay que decir:* La prodigalidad, considerada en sí misma, es menor pecado que la avaricia por tres razones. Primera, porque la avaricia dista más de su virtud opuesta. En efecto, es más propio del liberal el dar, en lo que se excede el pródigo, que el adquirir o el retener, en lo que se excede el avaro.

Segunda, porque *el pródigo es útil a muchos,* es decir, a quienes da; *en cambio, el avaro a nadie es útil, ni a sí mismo,* como leemos en IV *Ethic.*[13].

Tercera, porque la prodigalidad se cura fácilmente, ya porque disminuye con la edad —la vejez es contraria a la prodigalidad—, ya porque, de tanto gastar inútilmente, llega con facilidad a la indigencia; y así, una vez pobre, no puede seguir desperdiciando sus bienes; ya también por su afinidad con la virtud de la liberalidad, a la que se llega fácilmente. Pero el avaro no se

8. C.1 n.35 (BK 1121b3): S. TH., lect.4. 9. C.1 n.5 (BK 1120a2): S. TH., lect.1. 10. C.1 n.3 (BK 1119b31): S. TH., lect.1. 11. C.1 n.31 (BK 1121a26): S. TH., lect.4. 12. C.1 n.32 (BK 1121a28): S. TH., lect.4. 13. ARISTÓTELES, c.1 n.32 (BK 1121a29): S. TH., lect.4.

f. El ser voluntariamente pobre no constituye una virtud especial, ni siquiera por el voto evangélico de pobreza. Lo virtuoso de dicho voto se manifiesta como liberalidad. La pobreza como tal es algo penoso, pero no virtuoso.

cura así de fácil, por la razón antes indicada (q.118 a.5 ad3) [g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La diferencia entre el pródigo y el avaro no está en que uno peque contra sí mismo y el otro contra el prójimo. Porque el pródigo peca contra sí mismo al ir gastando sus bienes, necesarios para su existencia, y peca también contra el prójimo derrochando los bienes con que debía atender a otros. Este defecto es evidente en los clérigos que son dispensadores de los bienes de la Iglesia, que son patrimonio de los pobres, a quienes defraudan gastándolos pródigamente [h]. De la misma forma también el avaro peca contra otros al no dar lo que debe, y peca contra sí mismo por no gastar lo necesario para sí; por eso en Ecl 6,2 se dice del avaro que *es un hombre a quien Dios concedió riquezas, pero no le dio la posibilidad de disfrutarlas.* No obstante, el pródigo le aventaja en esto: en que se perjudica a sí y a algunos, pero es útil para otros. En cambio, el avaro ni a sí ni a otros aprovecha porque no se atreve a usar de las riquezas ni siquiera para su propia utilidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se habla comúnmente de los vicios, los juzgamos según su propia naturaleza; así, en la prodigalidad consideramos la excesiva facilidad para gastar los bienes, y en la avaricia para retenerlos inútilmente. Pero el hecho de que uno gaste excesivamente por libertinaje está indicando a la vez otros pecados Por eso se dice en IV *Ethic.* [14] que *tales pródigos son peores.* Pero el que el iliberal o avaro se abstenga de recibir lo ajeno, aunque en sí parezca laudable, sin embargo, es censurable por el motivo con que lo hace porque no quiere recibir de unos para no verse obligado a darlo a otros.

3. *A la tercera hay que decir:* Todos los vicios se oponen a la prudencia, lo mismo que todas las virtudes se rigen por ella. Por tanto, un vicio que se oponga solamente a la prudencia se considera más leve.

14. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1119b32): S. TH., lect.1.

---

g. La prodigalidad no es de por sí un vicio o defecto demasiado preocupante, pero puede serlo por razón de las múltiples circunstancias de que puede estar acompañada.

h. Esta podría ser una de las circunstancias agravantes de la prodigalidad. Tesis que es sostenida por el autor con no menos firmeza en el *Quodl.*6, a.12.

CUESTIÓN 120

La epiqueya[a]

Ahora corresponde tratar de la epiqueya (cf. q.81, introd.), sobre la cual planteamos dos interrogantes:

1. ¿La epiqueya es virtud?—2. ¿Es parte de la justicia?

ARTÍCULO 1

¿La epiqueya es virtud?

In Sent. 3 d.37 a.4; *In Ethic.* 5 lect.16

Objeciones por las que parece que la epiqueya no es virtud.

1. Ninguna virtud anula a otra. Pero la epiqueya anula a otra virtud, porque quita lo que es justo y según la ley, y parece oponerse a la severidad. Luego la epiqueya no es virtud.

2. Más aún: dice San Agustín en su libro *De vera relig.* [1]: *En estas leyes temporales, aunque los hombres deliberen y discutan antes de promulgarlas, sin embargo, una vez que han sido sancionadas y ratificadas, no está permitido al juez someterlas a discusión, sino ajustarse a ellas.* Pero la epiqueya parece que somete a discusión la ley, cuando juzga que no se debe cumplir en un caso determinado. Por tanto, la epiqueya, más que virtud, es vicio.

3. Todavía más: parece propio de la epiqueya atender a la intención del legislador, como dice el Filósofo en V *Ethic.* [2]. Pero interpretar la mente del legislador sólo puede hacerlo el príncipe; así dice el emperador en el *Código* [b] *De legibus et constitut, princip.* [3]: *Es un derecho y deber que nos reservamos de interpretar los puntos en litigio entre la equidad y el derecho.* Por tanto, el acto de la epiqueya es ilícito. Luego la epiqueya no es virtud.

En cambio está el que el Filósofo, en V *Ethic.* [4], la coloca entre las virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Como vimos anteriormente (1-2 q.96 a.6), al tratar de las leyes, por ser los actos humanos, sobre los que recaen las leyes, singulares y contingentes, que pueden ofrecer ilimitadas formas, no fue posible establecer una ley que no fallase en un caso concreto. Los legisladores legislan según lo que sucede en la mayoría de los casos, pero observar punto por punto la ley en todos los casos va contra la equidad y contra el bien común, que es el que persigue la ley. Así, por ejemplo, la ley ordena que se devuelvan los depósitos, porque esto es normalmente lo justo; pero puede a veces ser nocivo: pensemos en un loco que depositó su espada y la reclama en su estado de demencia, o si uno exige lo que depositó para atacar a la patria. Por tanto, en estas y similares circunstancias sería pernicioso cumplir la ley a rajatabla; lo bueno es, dejando a un lado la letra de la ley, seguir lo que pide la justicia y el bien común. Y a esto se ordena la epiqueya, que entre nosotros se llama «equidad». Por tanto, es evidente que la epiqueya es virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La epiqueya no descuida la justicia sin más, sino lo justo establecido por una ley particular. Tampoco se opone a la severidad, que es inflexible cuando es necesario cumplir la ley; pero ser esclavo de la ley cuando no conviene, es vicioso. De ahí que se diga en el *Código De legibus et constitut, princip.* [5]: *Sin duda alguna falta a la ley*

1. C.31: ML 34,148. 2. C.10 n.5 (BK 1137b19): S. TH., lect.16. 3. *Codex,* l.1 tit.14 leg.1 *Inter aequitatem:* KR 2,67b. 4. C.10 n.8 (BK 1138a2): S. TH., lect.16. 5. *Codex,* l.1 tit.14 leg.5 *Non dubium est:* KR 2,68a.

---

a. En las ediciones antiguas suele leerse *Epiicia.* En los manuscritos aparece *Epiikia* y *Epieikeia.* Por otra parte, en el a.1 el autor toma el término *epieikeia* como sinónimo de *equidad.* Se justifica así el que algunas traducciones de la *Suma* enuncien esta cuestión con los dos términos al mismo tiempo: epiqueya o equidad. En el a.2 la epiqueya es considerada por el autor como una *superjusticia* o regla superior del comportamiento humano frente a las leyes positivas establecidas (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.96 a.6).

b. Se refiere el autor al famoso *Código* del emperador *Justiniano,* que gobernó del 528 al 564. Durante este largo mandato el *Código* tuvo dos redacciones. La segunda, que data del 534, es la que ha llegado hasta nosotros y conoció Santo Tomás.

quien, apoyándose en la letra, va contra el espíritu mismo de la ley[c].

2. *A la segunda hay que decir:* Se juzga sobre una ley cuando se dice que está mal redactada. Pero quien dice que la letra de la ley no debe ser aplicada en tal circunstancia, no juzga de la ley, sino de un caso bien concreto que se presenta[d].

3. *A la tercera hay que decir:* La interpretación se da en los casos dudosos, en los que no es lícito apartarse de la letra de la ley sin la determinación del príncipe. Pero en los casos evidentes no se precisa la interpretación de la ley, sino su cumplimiento.

ARTÍCULO 2

¿La epiqueya es parte de la justicia?

Supra q.80 ad 5; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.4 q.[a]5; *In Ethic.* 5 lect.16

Objeciones por las que parece que la epiqueya no es parte de la justicia.

1. Como se deduce de lo antedicho (q.58 a.7), hay una doble justicia: particular y legal. Pero la epiqueya no es parte de la justicia particular, porque se extiende a todas las virtudes, lo mismo que la justicia legal. Igualmente tampoco es parte de la justicia legal, porque actúa independientemente de lo escrito en la ley. Por tanto, parece que la epiqueya no es parte de la justicia.

2. Más aún: una virtud más principal no se asigna a otra menos principal como parte de ella; en efecto, a las virtudes cardinales, como más excelentes, se les asignan como partes otras virtudes secundarias. Pero la epiqueya parece ser virtud más noble que la justicia, como su nombre indica, pues deriva de «epi», que significa «sobre», y de «dikaion», que quiere decir «justo»[e]. Por tanto, la epiqueya no es parte de la justicia.

3. Todavía más: la epiqueya, al parecer, se identifica con la modestia. Pues cuando se dice en Flp 4,5: *Vuestra modestia sea manifiesta a todos los hombres,* en griego se usa la palabra «epiqueya». Pero, según Tulio[6], la modestia es parte de la templanza. Luego la epiqueya no es parte de la justicia.

En cambio está lo que dice el Filósofo en V *Ethic.*[7]: *La epiqueya es algo de la justicia.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos explicado antes (q.48), una virtud puede ser parte de otra de tres modos: subjetiva, integral y potencial. Parte subjetiva es aquella de la que se predica esencialmente el todo y está en lo menos. Y esto puede ser en dos aspectos, pues a veces se predica algo de muchos según una idéntica razón, como «animal» se dice del caballo y del buey; pero otras veces se predica según un orden de prioridad y posterioridad, como el «ser» se predica de la sustancia y del accidente. Así, pues, la epiqueya es parte subjetiva de la justicia entendida en sentido general, como una cierta especie de justicia, según dice el Filósofo en V *Ethic.*[8]. Y de esta justicia se dice que es parte con más propiedad que de la justicia legal, pues la justicia legal está sometida a la epiqueya. Por tanto, la epiqueya es como una norma superior de los actos humanos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hablando con propiedad, la epiqueya pertenece a la justicia legal, y en cierto modo está contenida en ella y en cierto modo la supera. Porque si se entiende por justicia legal la que se ajusta a la ley tanto a su letra como a la intención del legislador, que es lo principal, entonces la epiqueya es la parte principal de la justicia legal. Pero si se la toma sólo en cuanto se

6. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,166. 7. C.10 n.2 (BK 1137b8): S. TH., lect.16. 8. C.10 n.8 (BK 1138a3): S. TH., lect.16.

c. Esta cita es un testimonio de que en el derecho romano justinianeo la práctica de la epiqueya en la interpretación de las leyes era explícitamente aceptada.

d. La epiqueya ejerce una función directiva sobre la justicia legal (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.96 a.6). Pero sin incurrir en el capricho o la arbitrariedad. La epiqueya no excusa ni de la caridad ni de la prudencia. Su función específica consiste en liberar a la conciencia de la materialidad posiblemente injusta de la ley positiva (cf. *Summa Theol.* 2-2 q.44 a.1 ad 2 y q.51 a.4. Véase también *In. II Cor.* c.3 lect.3).

e. Esta explicación etimológica no es exacta. Epiqueya proviene de *epi-eikos,* que no significa superjusto, como da a entender el autor, sino *superconveniente* (cf. SANTO TOMÁS, *In Ethic.* l.V, lect.16 n.1078). En cualquier caso, dicha inexactitud etimológica no afecta al valor de la tesis sostenida por el autor.

ajusta a la letra de la ley, entonces la epiqueya no es parte de la justicia legal, sino de la justicia común, y se distingue de la legal porque la supera.

2. *A la segunda hay que decir:* Como opina el Filósofo en V *Ethic.* [9], la epiqueya es *mejor que cierta justicia,* es decir, mejor que la legal, que cumple la ley al pie de la letra. Pero, como ella misma es cierta forma de justicia, no es mejor que toda justicia.

3. *A la tercera hay que decir:* Es propio de la epiqueya regular algo, a saber: el cumplimiento de la letra de la ley. Pero la modestia que se pone como parte de la templanza modera la vida exterior del hombre, como puede ser el andar, el vestir o cosas por el estilo [f]. De todas formas, es posible que el nombre de epiqueya, entre los griegos, se extienda por semejanza a cualquier clase de moderación.

9. C.10 n.8 (BK 1138a3): S. TH., lect.16.

---

f. Cf. la *Summa Theol.* 2-2 q.160.168.169, donde el autor trata de la modestia en general y de sus expresiones sociales más importantes.

CUESTIÓN 121

El don de piedad [a]

Vamos a tratar a continuación del don correspondiente a la justicia, que es el don de piedad (cf. q.57, introd.).

Sobre esta materia planteamos dos interrogantes:

1. ¿Es un don del Espíritu Santo?—2. ¿Qué es lo que corresponde a este don por parte de las bienaventuranzas y los frutos?

ARTÍCULO 1

¿La piedad es un don?

In Sent. 3 d.34 q.3 a.2 q.ª1

Objeciones por las que parece que la piedad no es un don.

1. Los dones son diferentes de las virtudes, como hemos dicho (1-2 q.68 a.1). Pero la piedad es una virtud, según quedó demostrado (q.101 a.3). Luego la piedad no es un don.

2. Más aún: los dones son más excelentes que las virtudes, sobre todo más que las morales, conforme a lo dicho (1-2 q.68 a.8). Ahora bien: entre las partes de la justicia es mejor la religión que la piedad. Por tanto, a la hora de citar como don alguna parte de la justicia, parece que debe ser la religión y no la piedad.

3. Todavía más: los dones permanecen en la patria celestial, lo mismo que sus actos, como también dijimos (ibid., a.3). Pero el acto de piedad no puede permanecer en el cielo, según palabras de San Gregorio en su libro I *Moral.* [1]: *la piedad llena con sus obras de misericordia lo íntimo del corazón,* de lo cual se deduce que no se dará en el cielo, donde no habrá miseria. Luego la piedad no es un don.

En cambio está el que en Is 11,2 se cita entre los dones [b].

Solución. *Hay que decir:* Que, como quedó antes explicado (1-2 q.68; q.69 a.1), los dones del Espíritu Santo son ciertas disposiciones habituales del alma que la hacen ser dócil a la acción del Espíritu Santo. Ahora bien: entre otras mociones del Espíritu Santo, hay una que nos impulsa a tener un afecto filial para con Dios, según expresión de Rom 8,15: *Habéis recibido el Espíritu de adopción filial por el que clamamos: ¡Abba! ¡Padre!* Y, como lo propio de la piedad es *prestar sumisión y culto al Padre* [2], se sigue que la piedad, por la que rendimos sumisión y culto a Dios como Padre bajo la moción del Espíritu Santo, es un don del Espíritu Santo [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que por la virtud de la piedad rendimos honor y culto a nuestro padre carnal, mientras que por el don de piedad lo hacemos con nuestro Padre Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* El rendir culto a Dios como Creador, lo que hace la religión, es más excelente que prestar sumisión a nuestro padre carnal, que es propio

1. C.32: ML 75,547. 2. CICERÓN, *Rhet.* l.2 c.52.

---

a. Antes de leer esta cuestión y la siguiente véase el *prólogo general* de la 2-2 de la *Suma,* donde el autor planifica el estudio de las virtudes con sus *dones* y *preceptos* respectivos. Véase también la *Summa Theol.* 1-2 q.68 a.1-8 y q.69 a.1, donde expone su pensamiento sobre los dones y la conexión de éstos con las Bienaventuranzas.

b. Santo Tomás cita aquí el texto de la *Vulgata,* que depende de la versión griega de los *Setenta.* En el texto hebreo del célebre pasaje de Isaías el don de piedad no consta. La doctrina de Santo Tomás sobre los dones se suma a la gran tradición neotestamentaria, en la que se asignaba al Espíritu Santo la función capital de la santificación de la vida cristiana. Lo cual tiene lugar como perfeccionamiento de la naturaleza y no como sustitución o negación de la misma.

c. Esta correspondencia del don de piedad con la virtud de la justicia la explica el autor con mayor amplitud y rigor sistemático en *Sent.* 3 d.34 q.3 a.2 qª.1. Nótese el uso del término «instinto» *(instinctum).* No se trata de una forma *pre* o *infra*-racional de obrar, sino *supra*-racional o más perfecta, gracias a la inspiración dinámica del Espíritu Santo (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.68 a.1).

de la piedad. Ahora bien: el rendir culto a Dios como Padre es todavía más excelente que rendírselo como Creador y Señor. De ahí que la religión es más excelente que la virtud de la piedad; pero el don de piedad es superior a la religión.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como por la virtud de la piedad el hombre ofrece reverencia y culto no sólo al padre carnal, sino también a todos los que están unidos a él por lazos de sangre en cuanto asociados al padre, así también el don de piedad no sólo tributa honra y culto a Dios, sino también a todos los hombres, en cuanto pertenecen a Dios. Es la razón por la que a la piedad corresponde honrar a los santos y *no contradecir a la Escritura, se entienda o no se entienda,* como nos dice San Agustín en II *De Doctr. Christ.* [3]. Por ello, también la piedad hace obras de misericordia con los necesitados. Y aunque este acto no se dé en el cielo, sobre todo después del día del juicio, sin embargo, sí se dará su acto principal, que es reverenciar a Dios con afecto filial, conforme al libro de la Sab 5,5: *¡Cómo son contados entre los hijos de Dios!* También se dará la mutua honra entre los santos. Ahora, en cambio, hasta que llegue el día del juicio, los santos se compadecen también de los que viven en estado de miseria.

ARTÍCULO 2

La segunda bienaventuranza, que dice «Bienaventurados los mansos», ¿corresponde al don de piedad? [d]

Supra q.83 a.9 ad 3; 1-2 q.69 a.3 ad 3; *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.4.6; *In Mt.* 5

Objeciones por las que parece que la segunda bienaventuranza, a saber: *Bienaventurados los mansos* (Mt 5,3), no corresponde al don de piedad.

1. La piedad es un don que corresponde a la justicia, a la cual pertenece más bien la cuarta bienaventuranza, o, si se apura un poco, la quinta, es decir: *Bienaventurados los misericordiosos,* porque, según lo dicho (a.1 ad 3; q.101 a.1 ad 2; a.4 ad 3), las obras de misericordia pertenecen a la piedad. Luego la segunda bienaventuranza no corresponde al don de piedad.

2. Más aún: el don de piedad es dirigido por el de ciencia, al cual se adjunta en la enumeración de los dones que hace Isaías (11,2). Ahora bien: el que dirige y el que es dirigido tienden hacia lo mismo. Así, pues, perteneciendo al don de ciencia la tercera bienaventuranza, que es *Bienaventurados los que lloran* (cf. q.9 a.4), parece que al don de piedad no le corresponde la segunda bienaventuranza.

3. Todavía más: los frutos corresponden a las bienaventuranzas y a los dones, como queda dicho (1-2 q.70 a.2). Pero, entre los frutos, la bondad y la benignidad parecen convenir a la piedad más que la mansedumbre, que se relaciona con la dulzura. Luego la segunda bienaventuranza no corresponde al don de piedad.

En cambio está el que San Agustín dice en su libro *De Serm. Dom. in monte* [4]: que *la piedad es propia de los mansos* [e].

Solución. *Hay que decir:* Que al adaptar las bienaventuranzas a los dones se puede atender a una doble conveniencia. La primera, según la razón de orden, que fue al parecer la que siguió San Agustín. Es por lo que atribuye la primera bienaventuranza al don último, o sea, al don de temor; y la segunda bienaventuranza: *Bienaventurados los mansos,* al don de piedad, y así sucesivamente.

La segunda conveniencia, si atendemos a la propia naturaleza del don y de la bienaventuranza. Y según esto, se deberían adaptar las bienaventuranzas a los dones según los objetos. Así, a la piedad corresponderían la cuarta y la quinta más que la segunda. No obstante, la segunda bienaventuranza tiene una cierta coincidencia con la piedad, en cuanto que por la mansedumbre se quitan los obstáculos para los actos de piedad [f].

3. C.7: ML 34,39. 4. L.1 c.4: ML 34,1234.

d. Sobre la bienaventuranza y los frutos correspondientes véase con atención el arg.3 y ad 3 (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.70 a.2).

e. Toda esta teorización racional sobre dones, bienaventuranzas y frutos está de hecho inspirada en San Agustín. Santo Tomás, como los demás teólogos medievales, siguió la corriente. Hay que notar, sin embargo, que aquí en la *Suma* muestra menos interés por tales razonamientos que en su comentario juvenil al III *Sent.* d.34 y 35 de Pedro Lombardo.

f. El autor sólo pretende ofrecer algunas razones de conveniencia dejando en buen lugar la especulación de San Agustín y de otros autores de abolengo patrístico (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.69 a.3 y q.70 a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aparece clara con lo que acabamos de exponer.

2. *A la segunda hay que decir:* Según la razón propia de las bienaventuranzas y de los dones, es conveniente que la misma bienaventuranza corresponda al don de ciencia y al de piedad. Pero según la razón de orden, se les asignan varias bienaventuranzas, teniendo en cuenta alguna que otra conveniencia, como acabamos de decir (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Que en los frutos la bondad y benignidad se pueden atribuir directamente a la piedad; la mansedumbre, en cambio, sólo de forma indirecta, en cuanto quita los impedimentos para los actos de piedad, como también se ha dicho (sol.).

CUESTIÓN 122

Los preceptos de justicia [a]

Ahora trataremos de los preceptos de justicia (cf. q.75, introd.).

Sobre este tema proponemos seis problemas:

1. ¿Los preceptos del decálogo son preceptos de justicia?—2. Sobre el primer precepto del decálogo.—3. Sobre el segundo.—4. Sobre el tercero.—5. Sobre el cuarto.—6. Sobre los otros seis.

ARTÍCULO 1

¿Los preceptos del decálogo son preceptos de justicia?

Supra q.56 a.1 ad 1; *infra* q.140 a.1 ad 3; 1-2 q.100 a.3 ad 3

Objeciones por las que parece que los preceptos del decálogo no son preceptos de justicia.

1. *La intención del legislador es hacer a los ciudadanos virtuosos* en todas las virtudes, según leemos en II *Ethic.* [1]; por eso también se dice en V *Ethic.* [2] que *la ley preceptúa sobre todos los actos de todas las virtudes.* Pero los preceptos del decálogo son los primeros principios de toda la ley divina. Por tanto, los preceptos del decálogo no se refieren solamente a la justicia.

2. Más aún: a la justicia parecen pertenecer sobre todo los preceptos judiciales, que se contraponen a los morales, como queda dicho (1-2 q.99 a.4). Pero los preceptos del decálogo son preceptos morales, como consta por lo antedicho (1-2 q.100 a.3). Luego los preceptos del decálogo no son preceptos de justicia.

3. Todavía más: la ley promulga principalmente preceptos sobre los actos de la justicia relacionados con el bien común, como son los cargos públicos, etc. Pero de éstos no se hace mención en los preceptos del decálogo. Por tanto, parece que los preceptos del decálogo no pertenecen propiamente a la justicia.

4. Y también: los preceptos del decálogo se dividen en dos tablas, según el amor a Dios y al prójimo [3], y esto es objeto de la virtud de la caridad. Luego los preceptos del decálogo pertenecen a la caridad más que a la justicia.

En cambio está el que sólo la justicia parece ser la virtud por la que nos relacionamos con otra persona. Ahora bien: todos los preceptos del decálogo dicen relación al otro, como aparece examinando cada uno (Ex 20,3; Dt 5,6). Luego todos los preceptos del decálogo pertenecen a la justicia.

Solución. *Hay que decir:* Los preceptos del decálogo son los primeros principios de la ley, a los que la razón natural asiente inmediatamente como a principios evidentísimos [b]. Ahora bien: la razón de deuda, necesaria para el precepto, aparece clarísimamente en la justicia, que dice relación de alteridad. En efecto, en lo que respecta a uno mismo, parece a primera vista que el

1. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 1103b3): S. TH., lect.1. 2. ARISTÓTELES, c.1 n.14 (BK 1129b19): S. TH., lect.2. 3. Cf. S. AGUSTÍN, *Serm. ad popul.* serm.33 c.2: ML 38,208.

---

a. El autor cierra su gran tratado sobre la *ley,* el *derecho* y *Injusticia* volviendo sobre los preceptos del *Decálogo* (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.90-108; 2-2 q.57-122). El Decálogo mosaico es estudiado con gran detalle en la *Summa Theol.* 1-2 q.100 a.3-8, donde explica la naturaleza de los preceptos *morales* y la peculiaridad de su redacción (cf. *In Sent.* 3 d.37 q.1 a.1-5). Ahora se propone recapitular la cuestión de la justicia destacando su estrecha relación con dichos preceptos. El mensaje doctrinal tomasiano en este lugar es que todos los preceptos del Decálogo tienen que ver con la justicia por tratarse de una primera legislación hecha para todo el pueblo y en la que se expresan las primeras y más fundamentales obligaciones concernientes a todos los hombres. Lo cual no significa que el Decálogo agote todo el campo de los deberes, sobre todo en el ámbito de la justicia particular. El contenido de la moral es más amplio que el definido por el Decálogo.

b. Sobre los preceptos de la *ley natural,* véase la *Summa Theol.* 1-2 q.94 a.2. Sobre la relación entre los preceptos *morales* del Antiguo Testamento y los diez preceptos del Decálogo habla el autor en la *Summa Theol.* 1-2 q.100 a.3-8.

hombre es dueño de sí y libre de hacer lo que le plazca; pero tratándose de los demás, es manifiesto que el hombre está obligado a darles lo que les es debido. Por ello fue necesario que los preceptos del decálogo pertenecieran a la justicia. Así, los tres primeros versan sobre los actos de la religión, que es la parte más excelente de la justicia; el cuarto, sobre el acto de piedad, que es la segunda parte de la justicia; y los otros seis preceptúan sobre los actos de la llamada justicia común, que se da entre iguales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ley intenta hacer a todos los hombres virtuosos, pero dentro de un orden, es decir, proponiendo en primer lugar los preceptos sobre aquellas materias en las que es más evidente la razón de deuda[c], como queda dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Los preceptos judiciales son determinaciones de los preceptos morales en cuanto referidos al prójimo, lo mismo que los preceptos ceremoniales son determinaciones de los preceptos morales referidos a Dios[d]. De ahí que ni unos ni otros se contienen en el decálogo, aunque sí son determinaciones de los preceptos del decálogo. En este sentido pertenecen a la justicia.

3. *A la tercera hay que decir* Las materias referentes al bien común se deben establecer de modo diverso según la diversa condición de los hombres. Esa es la razón por la que no debieron ser incluidas entre los preceptos del decálogo, sino entre los judiciales.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los preceptos del decálogo tienen por fin la caridad, conforme a las palabras de 1 Tim 1,5: *El fin del precepto es la caridad.* Pero pertenecen a la justicia porque tratan de modo inmediato sobre los actos de justicia.

ARTÍCULO 2

¿El primer precepto del decálogo está debidamente promulgado?

1-2 q.100 a.6; *In Sent.* 3 d.37 a.2 q.ª2

Objeciones por las que parece que el primer precepto del decálogo no está debidamente promulgado.

1. El hombre está más obligado a Dios que al padre carnal, según se lee en Heb 12,9: *¿Cuánto más hemos de obedecer al Padre de los espíritus para alcanzar la vida?* Pero el precepto de piedad, por la que se honra al padre, se establece en forma afirmativa al decir: *Honra a tu padre y a tu madre* (Ex 20,12). Luego con mayor razón el primer precepto de la religión, por la que se honra a Dios, debió promulgarse afirmativamente, máxime siendo la afirmación anterior en naturaleza a la negación.

2. Más aún: el primer precepto del decálogo está referido a la religión, como hemos dicho (a.1). Pero la religión, por ser una sola virtud, tiene un solo acto. Ahora bien: en el primer precepto se prohíben tres actos: pues primero se dice (Ex 20,3): *No tendrás otros dioses más que a mí;* después se añade (v.4): *No te harás esculturas;* y en tercer lugar (v.5): *No te postrarás ante ellas y no las servirás.* Luego el primer precepto no está debidamente promulgado.

3. Todavía más: San Agustín dice, en *De Decem Chordis*[4], que por el primer precepto se prohíbe el pecado de superstición. Pero, además de la idolatría, hay otras muchas supersticiones pecaminosas, como queda dicho (q.92 a.2). Luego es insuficiente prohibir sólo la idolatría.

En cambio está la autoridad de la *Escritura.*

Solución. *Hay que decir:* Es propio de la ley hacer buenos a los hombres. Y por eso es conveniente que los preceptos de la ley se ordenen según el orden de generación, por el cual el hombre se va haciendo bueno. Y en el orden de generación hay que tener en cuenta dos aspectos: primero, que se forme en primer lugar la parte principal, como en la generación del animal lo primero que se forma es el corazón[e], y al edificar una casa, lo primero son los cimientos. Y en la bondad del alma la parte principal es la bondad de la voluntad, por la que el hombre usa bien de cualquier otra bondad. Ahora bien: la bondad de la voluntad se mide por su objeto, que es el fin. Por eso

4. *Serm. ad popul.* serm.9 c.9: ML 38,85.

---

c. Cf. *Summa Theol.* 1-2 q.100 a.2 y a.3 ad 3.

d. Sobre la distinción técnica entre preceptos *morales, ceremoniales* y *judiciales* en el Antiguo Testamento, véase la *Summa Theol.* 1-2 q.99 a.2-5. Como estudio específico, cf. mi trabajo *Los tratados sobre la Ley Antigua y Nueva en la «Summa Theologiae»:* Scripta Theologica, vol.XV (1983/2) 421-467.

e. A la luz de la biogenética moderna, el ejemplo aducido no es correcto, pero ello no afecta a la validez del razonamiento convencional que hace el autor.

fue necesario poner en primer lugar en el hombre, que por la ley iba a ser formado en la virtud, como una especie de fundamento de la religión, por la cual se ordena debidamente a Dios, que es el fin último de la voluntad humana.

Un segundo aspecto que ha de tenerse en cuenta en el orden de generación es que hay que eliminar primero los obstáculos e impedimentos: lo mismo que el labrador limpia antes el campo y después esparce la semilla, según leemos en Jer 4,3: *Roturaos un erial y no sembréis sobre espinos.* Por eso la primera instrucción que el hombre debía recibir en materia religiosa tenía que ser sobre el modo de evitar los obstáculos de la verdadera religión. Y el principal obstáculo de la religión es adorar a un dios falso, según expresión de Mt 6,24: *No podéis servir a Dios y a las riquezas.*

Por eso mismo, en el primer precepto de la ley se prohíbe el culto de los dioses falsos [f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* También acerca de la religión se da un precepto afirmativo[g], cuando se dice: *Acuérdate de santificar el sábado* (Ex 20,8). Pero antes debían promulgarse preceptos negativos para evitar los obstáculos contra la religión. Pues, si bien es cierto que la afirmación es en naturaleza anterior a la negación, sin embargo, en el orden de generación es anterior la negación, mediante la cual se eliminan los impedimentos, como acabamos de decir (sol.). Y esto ocurre especialmente cuando se trata de las cosas divinas, en que las negaciones se prefieren a las afirmaciones a causa de nuestra incapacidad, según explica Dionisio en el II *Cael. Hier.* [5].

2. *A la segunda hay que decir* Que algunos daban culto a dioses extraños de dos maneras. En efecto, unos rendían culto a algunas criaturas como si fuesen dioses sin necesidad de imágenes: es por lo que Varrón dice que los antiguos romanos adoraron [6] a los dioses durante mucho tiempo sin ayuda de imágenes. Y éste es el culto que se prohíbe en primer lugar al decir: *No tendrás dioses extraños.* Otros, en cambio, adoraban a los dioses falsos a través de imágenes. Por eso se prohíbe oportunamente tanto su fabricación, al decir: *No te harás esculturas,* como su culto: *No las servirás,* etc.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas las demás supersticiones proceden de un pacto, tácito o expreso, con los demonios. Por tanto, se entiende que todas quedan prohibidas cuando se dice: *No tendrás dioses extraños a mí.*

ARTÍCULO 3

¿El segundo precepto del decálogo está debidamente promulgado?

1-2 q.100 a.5 ad 3; *In Sent.* 3 d.37 a.2 q.ª2

Objeciones por las que parece que el segundo precepto del decálogo no está debidamente promulgado.

1. Este precepto: *No tomarás el nombre de tu Dios en vano* (Ex 20,7), lo explica así la *Glosa* [7]: *es decir, no pienses que una criatura es el Hijo de Dios,* con lo cual se prohíbe el error contra la fe. Y lo mismo el pasaje de Dt 5,11: *No tomarás el nombre de tu Dios en vano,* lo comenta [8] así: *es decir, atribuyendo el nombre de Dios a una madera o a una piedra,* con lo cual se prohíbe la falsa profesión de fe, que es un acto de infidelidad, lo mismo que el error. Pero la infidelidad precede a la superstición, como la fe a la religión. Por

5. §3:MG3,141. 6. Cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.4 c.31: ML 41,137. 7. *Interl.* 1,164r. 8. *Glossa interl.* 1,337r.

---

f. Estas consideraciones genéricas sobre el primer precepto del Decálogo se repiten análogamente al tratar del sexto. Es peculiaridad eminente del autor el buscar formas de explicar razonablemente el mensaje religioso de la *Sagrada Escritura,* cuya autoridad constituye el primer lugar teológico. Véase la exposición catequética que Santo Tomás hizo del Decálogo en su conferencia *Collationes de duobus praeceptis caritatis et Decem Legis praeceptis.* La versión en español puede verse en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Escritos de catequesis* (Madrid 1978) p.197-290. O también en SANTO TOMÁS, *De los dos preceptos de la caridad y diez mandamientos de la Ley* (Buenos Aires 1947).

g. Precepto *negativo* equivale a la prohibición de algún acto malo. *Precepto positivo* es la prescripción de un acto bueno o virtuoso. De los preceptos positivos suele decirse que *obligan siempre, pero no para siempre,* o sea, siempre, pero no en cada instante, sino a su debido tiempo y en las debidas condiciones. Los preceptos negativos, en cambio, obligan *siempre y para siempre,* es decir, en todo momento y circunstancia (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.71 a.5 ad 3 y q.100 a.10 ad 2; 2-2 q.33 a.2).

tanto, este precepto debió preceder al primero, que prohíbe la superstición.

2. Más aún: el nombre de Dios lo usamos para muchas cosas, por ejemplo, para alabarlo, para hacer milagros y, en general, en todo lo que hacemos o decimos, según el consejo de Col 3,17: *Todo cuanto hacéis de obra o de palabra, hacedlo todo en el nombre del Señor.* Por lo mismo, el precepto que prohíbe tomar el nombre de Dios en vano parece más universal que el que prohíbe la superstición y, por tanto, debió precederlo.

3. Todavía más: el precepto de Ex 20,7: *No tomarás el nombre de tu Dios en vano,* se explica[9] así: *es decir, jurando por nada.* Parece, por tanto, que se prohíbe el juramento vano, que carece de juicio[h]. Pero mucho más grave es el juramento falso, que carece de verdad, y el juramento injusto, que carece de justicia. Luego estos juramentos son los que se debieron prohibir con este precepto.

4. Y también: la blasfemia o cualquier pecado de injuria contra Dios es más grave que el perjurio. Luego la blasfemia y pecados similares son los que debió prohibir este precepto.

5. Por último: son muchos los nombres de Dios. Luego no se debe decir indeterminadamente: *No tomarás el nombre de tu Dios en vano.*

En cambio está la autoridad de la *Escritura.*

Solución. *Hay que decir:* Es conveniente excluir los obstáculos contra la verdadera religión en quien se forma para la virtud antes de fundamentarlo en la verdadera religión. Ahora bien: una cosa puede oponerse a la verdadera religión de dos modos. Uno, por exceso, es decir, cuando se ofrece indebidamente a otro lo que pertenece a la religión, lo cual es propio de la superstición. Otro, por defecto de reverencia, por ejemplo, el despreciar a Dios, y esto pertenece al pecado de irreligiosidad, según se ha dicho (q.97, introd.). La superstición, por su lado, obstaculiza la religión al impedir que se reconozca a Dios para darle culto. En efecto, quien tiene su corazón implicado en un culto indebido no puede simultáneamente tributar a Dios el culto debido, según palabras de Is 28,20: *La cama es estrecha; por tanto, alguien caerá,* o el Dios verdadero o el falso, del corazón del hombre, *y la manta demasiado estrecha no puede cubrir a los dos.* La irreligiosidad, a su vez, obstaculiza la religión porque impide adorar a Dios una vez que se le reconoce. Pero reconocer a Dios para adorarlo es anterior a adorarlo después que se le ha reconocido. Por consiguiente, el precepto que prohíbe la superstición se establece antes que el segundo precepto, que prohíbe el perjurio, el cual pertenece a la irreligiosidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esas explicaciones son místicas. La exposición literal[10] es la que se encuentra en Dt 5,6: *No tomarás el nombre de tu Dios en vano,* es *decir, jurando por una cosa que no existe.*

2. *A la segunda hay que decir:* Este precepto no prohíbe cualquier uso del nombre de Dios, sino propiamente el que se emplea para confirmar la palabra humana a modo de juramento, ya que este uso del nombre de Dios es muy frecuente entre los hombres. Puede también entenderse, como una consecuencia, que se prohíbe cualquier uso desordenado del nombre de Dios. En este sentido argumentan aquellas exposiciones de que hemos hablado (obj.1).

3. *A la tercera hay que decir: Jurar por nada* se dice de aquel que jura por algo que no existe, lo cual pertenece al juramento falso, cuyo nombre principal es el de perjurio, como antes se dijo (q.98 a.1 ad 3). En efecto, cuando uno jura en falso, entonces el juramento es vano en sí mismo, porque no tiene fundamento de verdad. Pero cuando uno jura sin juicio por ligereza, si jura algo verdadero, el juramento no es vano en sí mismo, sino por parte del que jura.

4. *A la cuarta hay que decir:* Así como al que se está instruyendo en una ciencia se le proponen en primer lugar unos principios generales, así también la ley, que instruye al hombre en la virtud, propuso en los preceptos del decálogo que son los primeros, mediante prohibiciones o prescripciones, aquello que suele suceder con más frecuencia en el curso de la vida humana. Por eso entre los preceptos del decálogo se prohíbe el perjurio, que es más corriente que la blas-

9. *Glossa interl.* 1,164r. 10. *Glossa interl.* 1,337r.

---

h. Sobre el término *juicio,* en sentido técnico de *sentencia judicial,* véase 2-2 q.60 a.1-6.

femia, en la cual el hombre raras veces incurre.

5. *A la quinta hay que decir:* A los nombres de Dios se les debe reverencia por razón del significado, que es uno, y no por razón de las palabras que lo expresan, que son muchas. Y por esta razón se dice en concreto: *No tomarás el nombre de tu Dios en vano,* ya que cuando se comete perjurio da lo mismo el nombre de Dios que se emplee.

ARTÍCULO 4

¿El tercer precepto del decálogo está debidamente promulgado? [i]

1-2 q.100 a.5 ad 2; *In Sent.* 3 d.37 a.5; *In Is.* 56; *In Col.* c.2 lect.4; *De duob. praec.* c. de III praec.

Objeciones por las que parece que el tercer precepto del decálogo, que es santificar el sábado (Ex 20,8), no está debidamente promulgado.

1. Este precepto, si se entiende en sentido espiritual, es genérico. Pues San Ambrosio [11], comentando el texto de Lc 13,14: *El jefe de la sinagoga se indignó porque Jesús había curado en sábado,* dice: *La ley no prohíbe curar a un hombre en sábado, sino hacer trabajos serviles, es decir, agravarse con pecados.* Y si se toma en sentido literal, se trata de un precepto ceremonial, pues se dice en Ex 31,13: *No dejéis de guardar mis sábados, porque el sábado es entre mí y vosotros una señal para vuestras generaciones.* Ahora bien: los preceptos del decálogo son espirituales y morales. Luego no es conveniente su enumeración entre los preceptos del decálogo.

2. Más aún: los preceptos ceremoniales de la ley se refieren a las cosas sagradas, a los sacrificios, a los sacramentos y a las observancias, según quedó explicado (1-2 q.101 a.4). Pero a las cosas sagradas pertenecían no sólo los días sagrados, sino también los lugares, los vasos sagrados, etc. Igualmente había también muchos días sagrados, además del sábado. Luego no es lógico que se omitan todos los otros preceptos ceremoniales y se haga sólo mención de la observancia del sábado.

3. Y también: quien transgrede un precepto del decálogo, peca. Pero en la ley antigua algunos transgresores de la observancia del sábado no pecaban: por ejemplo, los que circuncidaban a los niños a los ocho días y los sacerdotes que trabajaban en el templo los sábados. También Elías, que *caminó cuarenta días hasta llegar al monte de Dios, Horeb* (3 Re 19,8), tuvo necesariamente que caminar los sábados. Igualmente, los sacerdotes que llevaron el arca del Señor durante siete días, como leemos en Jos 6,14-15, debemos de entender por lógica que también la llevaron el sábado. Asimismo leemos en Lc 13,15: *¿Es que cualquiera de vosotros no suelta del pesebre su buey o su asno en sábado y lo lleva a abrevar?* Por tanto, no es correcta su enumeración entre los preceptos del decálogo.

4. Todavía más: los preceptos del decálogo se han de observar también en la nueva ley. Pero en ésta no se guarda tal precepto, ni el sábado ni el domingo, porque en este día se cocinan los alimentos y los hombres viajan y hacen otros trabajos parecidos. Luego no está bien promulgado el precepto de la observancia del sábado.

En cambio está la autoridad de la *Escritura.*

Solución. *Hay que decir:* Una vez quitados los impedimentos contra la verdadera religión por el primero y segundo precepto del decálogo, según hemos expuesto (a.2-3), es lógico que se promulgue el tercer precepto para consolidar a los hombres en la verdadera religión, y propio de la verdadera religión es dar culto a Dios. Y así como en la *Escritura* lo referente a la divinidad nos llega a través de ejemplos de cosas corporales, del mismo modo el culto exterior a Dios se manifiesta por signos sensibles. Y como para el culto interior, que consiste en la oración y la devoción, el hombre es impulsado por la moción interior del Espíritu Santo, el precepto de la ley sobre el culto exterior debió establecerse mediante un signo externo. Ahora bien: siendo los preceptos del decálogo como los primeros y universales principios de la ley, de ahí que en el tercer precepto del decálogo se mande el culto exterior a Dios bajo el signo de un beneficio común que pertenece a todos, cual es simbolizar la obra de la creación del

11. Cf. S. BEDA, *In Lc.* l.4 super 13,14: ML 92,505.

i. Este artículo es una síntesis orgánica de la exégesis patrística y medieval en torno a la interpretación del tercer precepto del Decálogo, en desacuerdo permanente con la exégesis judaica.

mundo, de la cual se dice que Dios descansó el día séptimo (Gén 2,2): en señal de este beneficio se manda *santificar* el día séptimo, es decir, consagrarlo a Dios. Por eso, en Ex 20,2, después de enunciar el precepto de la santificación del sábado, se señala la razón siguiente: porque *en seis días creó Dios el cielo y la tierra, y en el séptimo descansó.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El precepto de santificar el sábado, si se entiende literalmente, es en parte moral y en parte ceremonial [j]. Es moral en cuanto el hombre dedica un tiempo de su vida al culto de las cosas de Dios. En efecto, existe en el hombre una inclinación natural a destinar un tiempo a sus necesidades, como pueden ser el alimento corporal, el sueño y otras semejantes. Por lo mismo, también cae bajo precepto moral el dedicar un tiempo, según el dictamen de la razón natural, a las cosas divinas y al alimento espiritual que repara las fuerzas del alma en Dios. También es precepto ceremonial porque en él se determina un tiempo especial para significar la creación del mundo. Igualmente es precepto ceremonial por su significación alegórica, porque es figura del descanso de Cristo en el sepulcro, que sucedió el día séptimo. Y lo mismo por su significación moral, en cuanto implica el cese de todo acto pecaminoso y el descanso del alma en Dios. Así entendido, es en cierto modo un precepto universal. Asimismo es también ceremonial según su significado anagógico [k], en cuanto prefigura el descanso en la fruición de Dios que se dará en el cielo.

Por tanto, el precepto de santificar el sábado se cita entre los preceptos del decálogo en cuanto precepto moral, no ceremonial.

2. *A la segunda hay que decir:* Las otras ceremonias de la ley son signos de algunos efectos particulares de Dios. Pero la observancia del sábado es signo de un beneficio universal, como es la creación de todo el universo. Y, por tanto, debe incluirse entre los preceptos generales del decálogo con más razón que cualquier otro precepto ceremonial de la ley.

3. *A la tercera hay que decir:* En la observancia del sábado hay que considerar dos aspectos. Uno es el fin, que es el que el hombre se ocupe de las cosas divinas. Esto quiere decir la expresión: *Acuérdate de santificar el sábado,* porque se dice en la ley que es santificado lo que se destina al culto divino. Otro es el cese de los trabajos, que se expresa en las palabras del v.10: *En el séptimo día, el del Señor, tu Dios, no harás ningún trabajo.* Y está claro a qué trabajos se refiere, según leemos en Lev 23,25: *No haréis en él ningún trabajo servil.*

Trabajo servil viene de «servidumbre». Pero hay tres clases de servidumbre. Una, cuando el hombre sirve al pecado, conforme al dicho de San Juan (8,34): *El que comete pecado es siervo del pecado.* Si lo entendemos así, toda obra pecaminosa es servil. Otra clase de servidumbre es cuando un hombre sirve a otro hombre. Pero un hombre es siervo de otro no en cuanto al alma, sino en cuanto al cuerpo, como quedó anteriormente dicho (q.104 a.5; a.6 ad 1). En este sentido, los trabajos serviles se denominan corporales. La tercera clase es el servicio a Dios. En este caso podría llamarse trabajo servil a las obras de religión, porque miran al servicio de Dios. Entendido el trabajo servil en esta tercera acepción, no está prohibido en sábado, pues sería contrario al fin de la misma observancia del sábado. El hombre, en efecto, se abstiene el sábado de realizar otros trabajos para dedicarse a las obras que dicen relación con el servicio de Dios. Por lo cual leemos en Jn 7,23: *El hombre recibe la circuncisión en sábado para que no quede incumplida la ley de Moisés.* Y también en Mt 12,5: *Los sacerdotes en el templo violan el sábado,* entiéndase trabajando corporalmente, *sin hacerse culpables.* Lo mismo los sacerdotes que llevaban el arca en sábado tampoco transgredían el precepto de guardar el sábado. Igualmente el ejercicio de cualquier acto espiritual no va contra la observancia del sábado, por ejemplo, el enseñar de palabra o por escrito. De ahí que la *Glosa* [12], comentando el texto de Num. 28,9, dice: *Los artesanos y otros traba-*

12. *Ordin.* 1,315B; RABANO, *Enarr. in Num.* l.4 c.1 super 28,9: ML 108,781; ORÍGENES, *In Num.* hom.3: MG 12,673.

---

j. Cf. *supra* nota *d.* El autor se sirvió de esta catalogación de los preceptos veterotestamentarios para estructurar su inmenso tratado sobre la ley antigua (cf. *Summa Theol.* 1-2 q.98-105).

k. Sobre los diversos sentidos que puede tener un texto bíblico, véase 1 q.1 a.10.

jadores descansan el sábado. En cambio, el lector o el doctor de la ley divina no deja su trabajo y no viola por ello el sábado: igual que los sacerdotes en el templo violan el sábado sin hacerse culpables.

Pero los otros trabajos serviles, entendidos en la primera y segunda acepción, contrarían la observancia del sábado porque impiden la dedicación a las cosas divinas. Y como este impedimento proviene más de la obra pecaminosa que del trabajo permitido, aunque sea corporal, quebranta más el precepto el que peca en día festivo que quien hace una obra corporal lícita. De ahí las palabras de San Agustín en el libro *De Decem Chordis* [13]: *Sería mejor que el judío hiciese trabajos útiles en su campo que provocar tumultos. Y sus mujeres harían mejor hilando la lana en sábado que danzando impúdicamente todo el día en las fiestas.* Pero el que peca venialmente en sábado no atenta contra este precepto, porque el pecado venial no excluye la santidad.

También los trabajos corporales que no dicen relación al culto espiritual de Dios se llaman serviles en cuanto son trabajos propios de los siervos; pero no son serviles en cuanto son comunes a siervos y libres. Porque todo hombre, sea siervo o libre, está obligado a proveer lo necesario no sólo para sí, sino también para el prójimo; ante todo, en lo que se refiere a la salud corporal, como leemos en Prov 24,11: *Libra al que es llevado a la muerte;* y secundariamente, está también obligado a evitarle daños materiales, conforme a las palabras del Dt 22,1: *Si encuentras perdido el buey o la oveja de tu hermano, no te retires de ellos: llévaselos a tu hermano.* Por eso el trabajo corporal que se ordena a la conservación de la salud del propio cuerpo no viola el sábado, porque no va contra su observancia el que uno coma o haga cosas semejantes para conservar la salud del cuerpo. Es la razón por la que los Macabeos no violaron el sábado al luchar en defensa propia en día de sábado, como leemos en 1 Mac 2,41. Como tampoco Elías, cuando huyó de la presencia de Jezabel en sábado. También por esto mismo el Señor (Mt 12,1ss) disculpa a sus discípulos que cogían espigas en sábado por la necesidad en que se encontraban. De modo semejante tampoco quebranta la observancia del sábado el trabajo que se ordena a la salud corporal de otro. De ahí que el Señor preguntara (Jn 7,23): *¿Os indignáis contra mí porque he curado del todo a un hombre en sábado?* Ni igualmente quebranta el sábado el trabajo corporal que se ordena a evitar un daño material inminente. Es por lo que dice el Señor (Mt 12,11): *¿Quién de vosotros, si tiene una oveja que cae en un pozo en día de sábado, no la coge y la saca?*

4. *A la cuarta hay que decir:* La observancia del domingo en la nueva ley sucede a la observancia del sábado no en virtud del precepto de la ley, sino por determinación de la Iglesia y la costumbre del pueblo cristiano [l]. Y esta observancia no es figurativa, como lo fue la del sábado en la antigua ley. Por eso no es tan rigurosa la prohibición de trabajar en domingo como lo era en sábado; y así se permiten en domingo algunos trabajos que se prohibían en sábado, como cocinar alimentos y otros por el estilo. Y también algunos trabajos prohibidos se dispensan, por razón de necesidad, con más facilidad en la nueva que en la antigua ley, porque lo que es figura debe expresar la verdad sin salirse de ella lo más mínimo; en cambio, la realidad, que tiene razón de ser en sí misma, puede variar según las circunstancias de lugar y tiempo.

ARTÍCULO 5

¿El cuarto precepto está bien formulado? [m]

1-2 q.100 a.5 ad 4; *In Sent.* 3 d.37 a.2 q.ª2

Objeciones por las que parece que no está debidamente formulado el cuarto precepto de honrar padre y madre (Ex 20,12).

1. Este precepto corresponde a la piedad. Pero así como la piedad es parte de la justicia, también lo son la observancia, la gratitud y otras virtudes ya tratadas (q.101).

13. *Serm. ad popul.* serm.9 c.9: ML 38,77.

l. La Iglesia sustituyó el descanso sabático judío por el descanso dominical cristiano. Domingo significa *Día del Señor,* en el que se celebra el triunfo de Cristo sobre la muerte. Esta celebración surgió espontáneamente en el pueblo cristiano primitivo. Después fue confirmada por la Iglesia como un precepto legal, motivada por razones fundamentalmente pedagógicas, hasta nuestros días.

m. Se refiere a Ex 20,12, donde se nos dice: «Honra a tu padre y a tu madre, para que vivas largos años en la tierra que Yahveh, tu Dios, te da». En Dt 5,16 se nos dice sustancialmente lo mismo.

Luego parece que no debe darse un precepto especial de piedad si no se da de las otras virtudes.

2. Más aún: la piedad no sólo rinde culto a los padres, sino también a la patria y a otros *consanguíneos y amigos de la patria,* como dijimos antes (q.101 a.1). Luego parece insuficiente que en este precepto se mencione únicamente la honra del padre y de la madre.

3. Todavía más: a los padres se les debe no sólo honor y reverencia, sino también procurarles el sustento. Luego es insuficiente el solo mandato de honrar padre y madre.

4. Por último: sucede a veces que quienes honran a sus padres mueren de jóvenes; en cambio, otros que no los honran tienen larga vida. Por tanto, no es conveniente añadir a este precepto: *para que vivas muchos años sobre la tierra.*

En cambio está la autoridad de la *Escritura.*

Solución. *Hay que decir:* Los preceptos del decálogo se ordenan al amor de Dios y del prójimo. Pero, dentro del prójimo, la mayor obligación la tenemos con los padres. Por eso, inmediatamente después de los preceptos que nos ordenan a Dios se incluye el precepto que nos ordena a los padres, que son el principio particular de nuestro ser, como Dios es el principio universal. En este sentido hay una cierta afinidad entre este precepto y los de la primera tabla.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Conforme a lo dicho (q.101 a.1)[n], la piedad se ordena a dar a los padres lo que les debemos. Y esta obligación es común a todos. Por tanto, entre los preceptos del decálogo, que son comunes, se debe incluir el precepto de la piedad más que los que se refieren a otras partes de la justicia, que dicen relación a una deuda particular.

2. *A la segunda hay que decir:* Es anterior la obligación para con los padres que los deberes para con la patria y consanguíneos, ya que la relación con éstos deriva de que hemos nacido de nuestros padres. Y, por tanto, siendo los preceptos del decálogo los primeros preceptos de la ley, nos deben ordenar más a los padres que a la patria o a los consanguíneos. No obstante, en este precepto de honrar padre y madre se sobrentiende el mandato de dar lo debido a cada persona, lo mismo que lo secundario está incluido en lo principal.

3. *A la tercera hay que decir:* A los padres les debemos honor y respeto en cuanto tales. Pero el sustento y otros deberes parecidos se les debe ocasionalmente, por ejemplo, si están en la indigencia o en circunstancias análogas, como hemos dicho (q.102 a.2). Y como lo esencial es antes que lo ocasional, síguese que entre los primeros preceptos de la ley, que son los del decálogo, se mande en concreto honrar a los padres. Pero también es verdad que en este precepto, como incluido en lo principal, se manda el sustento y cualquier otra obligación para con los padres.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que se promete larga vida a los que honran a sus padres no sólo en la futura, sino también en la vida presente, según las palabras del Apóstol (1 Tim 4,8): *La piedad es útil para todo, y tiene promesas para la vida de ahora y la futura.* Y con razón. Pues el que agradece un beneficio merece, por cierta conveniencia, que se le conserve ese beneficio; en cambio, por la ingratitud merece perderlo. Pues bien: el beneficio de la vida corporal, después de Dios, lo recibimos de los padres. Por tanto, el que honra a sus padres como agradecido por ese beneficio merece la conservación de la vida, mientras que quien no los honra merece ser privado de ella por ingrato. Sin embargo, como los bienes o males presentes no caen bajo mérito o demérito sino en cuanto ordenados a la recompensa futura, según queda dicho (1-2 q.114 a.10), sucede a veces, por designio inescrutable de los juicios de Dios, que miran sobre todo a la recompensa futura, que algunos piadosos para con sus padres son privados de la vida en edad temprana, y en cambio otros, que no los honran, tienen una larga vida.

ARTÍCULO 6

¿Los otros seis preceptos están debidamente formulados?

1-2 q.100 a.5; *In Sent.* 3 d.37 a.2 q.ª2

Objeciones por las que parece que los otros seis preceptos (Ex 20,13) no están debidamente formulados.

---

n. Anteriormente, en la q.101, el autor trató de la piedad como *virtud moral* que regula las relaciones con los padres. Aquí se refiere a la piedad sólo bajo la razón de precepto limitándose a lo esencial.

1. No basta para salvarse con no dañar al prójimo, es necesario pagar lo que se le debe, según palabras de Rom 13,7: *Pagad a todos lo que debéis.* Ahora bien: en los últimos seis preceptos sólo se prohíbe hacer daño al prójimo. Luego no se formulan correctamente.

2. Más aún: en dichos preceptos se prohíbe el homicidio, el adulterio, el hurto y el falso testimonio. Pero pueden infligirse al prójimo otra clase de daños, como aparece probado anteriormente (q.65). Luego, según parece, esos preceptos no están bien formulados.

3. Y también: la concupiscencia puede tomarse en dos sentidos. Uno, en cuanto acto de la voluntad, como se lee en Sab 6,21: *La concupiscencia de la sabiduría conduce al reino eterno;* otro, en cuanto acto de la sensualidad, según se nos dice en Sant 4,1: *¿De dónde provienen entre vosotros las guerras y contiendas? ¿No es de las concupiscencias, que luchan en vuestros miembros?* Ahora bien: el precepto del decálogo no prohíbe la concupiscencia de la sensualidad, porque, de ser así, los primeros movimientos serían pecados mortales por ir contra el precepto del decálogo. Asimismo tampoco se prohíbe la concupiscencia de la voluntad, que va incluida en todo pecado. Por tanto, entre los preceptos del decálogo se formulan indebidamente algunos que prohíben la concupiscencia.

4. Todavía más: el homicidio es un pecado más grave que el adulterio o el hurto. Y no se enumera un precepto que prohíba el deseo del homicidio. Luego tampoco están debidamente establecidos algunos preceptos que prohíben el deseo del hurto y del adulterio.

En cambio está la autoridad de la *Escritura.*

Solución. *Hay que decir:* Así como por las partes de la justicia se cumplen los deberes para con determinadas personas con las que estamos obligados por una razón especial, así también por la justicia propiamente dicha el hombre cumple los deberes que son comunes para todos. Por esta razón, después de los tres preceptos pertenecientes a la religión, por la que se cumplen las obligaciones para con Dios, y después del cuarto, relativo a la piedad, por la que cumplimos los deberes para con los padres —y en este precepto se incluye toda deuda que se debe por una razón particular [ñ]—, fue necesario lógicamente poner otros preceptos relativos a la justicia propiamente dicha, que da a todos sin distinción lo que les es debido [o].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre está obligado de una manera general a no hacer daño a nadie. Y, por tanto, los preceptos negativos que prohíben los daños que pueden infligirse contra el prójimo, al ser comunes, deben incluirse entre los preceptos del decálogo. En cambio, los deberes que hemos de cumplir con los demás varían en unos y en otros. Por consiguiente, sobre ellos no se deben formular preceptos afirmativos entre los preceptos del decálogo.

2. *A la segunda hay que decir:* Todos los daños inferidos al prójimo pueden reducirse, como a algo más común y principal, a los prohibidos en estos preceptos. En efecto, todos los daños causados a la persona del prójimo se suponen prohibidos en el homicidio como en lo más principal; los que se infieren a una persona casada, especialmente por un deseo libidinoso, se entienden prohibidos junto con el adulterio; los daños ocasionados a las cosas quedan prohibidos al mismo tiempo que el hurto. Y los daños de palabra, como la detracción, las injurias y demás, quedan comprendidos en la prohibición del falso testimonio, que es el que se opone más directamente a la justicia.

3. *A la tercera hay que decir:* En los preceptos prohibitivos de la concupiscencia no quedan prohibidos los primeros movimientos de la concupiscencia que están dentro de los límites de la sensualidad. Lo que se prohíbe directamente es el consentimiento de la voluntad, ya sea al acto, ya a la delectación.

ñ. De acuerdo con lo expuesto en la *Summa Theol.* 2-2 q.101 a.1-2.

o. El autor destaca en otro lugar los deberes hacia el prójimo como nota característica de los cinco últimos preceptos del Decálogo. Y advierte que el cuarto tiene carácter taxativamente positivo, mientras que los restantes se limitan a prohibir el hacer daño al prójimo (cf. *In Sent.* 3 d.37 a.2 qª.2). En otra ocasión, la conveniencia de los preceptos relativos al prójimo es buscada por el autor más desde el punto de vista de la justicia divina, ya que Dios es el juez supremo de todo mal comportamiento, incluidos los sentimientos íntimos del corazón humano (cf. *Contra Gent.* q.128).

4. *A la cuarta hay que decir:* El homicidio no es deseable en sí mismo, sino más bien detestable, porque no tiene ninguna razón de bien en sí. En cambio, el adulterio tiene alguna razón de bien, la del bien deleitable. A su vez, el hurto tiene la razón de bien útil. Pero todo bien es por sí mismo apetecible. Por lo cual tuvo que prohibirse por preceptos especiales el deseo del hurto y del adulterio, pero no el del homicidio.

TRATADO DE LA FORTALEZA

Introducción a las cuestiones 123-140

Por VICTORINO RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, O.P.

1. **Integración de la fortaleza en la «Suma de Teología»**

En la estructuración de las virtudes morales principales o cardinales (cf. 1-2 q.61 a.1-2), a la fortaleza, con sus partes potenciales, le corresponde el tercer lugar, después de la prudencia y de la justicia y antes de la templanza. Santo Tomás procede aquí como *teólogo* y ordena las cosas de arriba abajo, en jerarquía moral descendente. La prudencia es formalmente virtud intelectiva que dirige desde la razón práctica todas las demás virtudes morales. La justicia mira al bien social desde la voluntad. La fortaleza y la templanza mantienen el orden en el mundo de las pasiones del apetito irascible y concupiscible, para no retraerse indebidamente del bien difícil por el temor, de origen externo, de la muerte, sin sobrepasarse tampoco en audacia temeraria, ni para dejarse arrastrar por el atractivo interior del placer pasional, sin permanecer en la insensibilidad. La fortaleza mira a la defensa de la vida en las mayores dificultades, sin huir cobardemente. Es la virtud viril de los valientes, de los fuertes, de los atletas del espíritu, combativa, en estrecha conexión con la esperanza teologal, que la vigoriza. Su propio *sujeto psíquico* es el apetito irascible, superior al apetito concupiscible al que modera la virtud de la templanza.

Santo Tomás, en esta estructuración de las virtudes cardinales en la *Suma de Teología* (2-2 q.123 a.1; q.123 a.12), abandona el orden que había establecido Aristóteles, que procedía, naturalmente, *como filósofo,* experimental o inductivamente. Primero había estudiado la fortaleza; luego, la templanza; a continuación, la justicia o virtud del ciudadano, y, finalmente, la prudencia, que es más intelectiva que moral. En este orden psicológico, ascendente o inductivo, Aristóteles no empezaba por la templanza (del apetito inferior o concupiscible), como parecería lógico, sino por la fortaleza (del apetito sensitivo superior o irascible, más próximo a la razón). La razón de ello parece ser la superior dignidad de la fortaleza y su mayor notoriedad como virtud en razón de su objeto y motivo.

Se trata de una gran virtud, espléndida y difícil, como se hace patente a lo largo de estas cuestiones, llenas de matizaciones valorativas. Es verdad que en nuestro mundo abundan más la molicie y debilidad moral que la fortaleza. Sólo la fortaleza fisiológico-artística de los deportistas suscita admiración pública. Los mismos moralistas suelen prestar hoy más atención a la templanza o moralidad del sexo y a la justicia social que a la fortaleza y a la prudencia. La debilidad del carácter y el confusionismo moral acusan deficiencia de fortaleza y de prudencia.

2. **División del tratado de la fortaleza**

Como en los demás tratados de la *Secunda Secundae,* Santo Tomás distribuye el tratado de la fortaleza en cuatro capítulos: la fortaleza en sí misma, con su objeto, sus actos, propiedades y vicios opuestos (q.123-127); sus partes potenciales (q.128-138); el don del Espíritu Santo correspondiente (q.139); y su precepto

(q.140). En los prólogos a las cuestiones 123, 138, 139 y 140 adelanta el orden lógico de las mismas y del correspondiente articulado, que no vamos a repetir aquí. Es de advertir que la estructura psicológico-moral de la virtud principal de fortaleza, que guarda el *medio* virtuoso en el autocontrol de los temores y audacias entre los vicios contrapuestos por exceso o por defecto, se echa de ver también en todas y en cada una de las virtudes auxiliares o potenciales. Se conjugan ciencia y arte en esta admirable composición.

Hay dos puntos especialmente salientes en el tratado, sobre los que queremos llamar la atención del lector. Uno es el referente al acto principal de la virtud de la fortaleza, en su primordial función de resistir (q.123 a.6), que es el *martirio,* al que dedica toda la cuestión 124; y otro es el referente a la virtud auxiliar o parte potencial de la fortaleza, que es la *magnanimidad,* a la que dedica la cuestión 129, que, en cierto aspecto, goza de principalidad sobre la misma fortaleza.

3. El martirio, principal acto de fortaleza

Conforme explica en el artículo 6 de la cuestión 123, en finísimo análisis psicológico-moral, el acto más característico y moralmente más valioso de la fortaleza es sostener o aguantar, sin temer desmedidamente y huir del peligro de la muerte, por motivos morales, como son la defensa del bien común, asistencia caritativa a enfermos contagiosos, defensa de la virginidad, confesión de la fe hasta morir por ella. Aunque exterior y materialmente parezca una actitud pasiva, interior y moralmente supone mayor actividad anímica en su motivación y actitud consciente. El martirio es la máxima actuación de la virtud de la fortaleza. De ahí que Santo Tomás le dedique toda la cuestión 124. Si valioso es aguantar el peligro de muerte en una guerra justa en defensa del bien común o de la patria, más heroico y valioso es soportar el martirio por amor a Dios y fidelidad al compromiso cristiano.

El término griego *martyrio* se tradujo al latín por *testimonio,* y en su uso preferentemente cristiano significa soportar la muerte por mantenerse fiel a Cristo y a la doctrina cristiana. Es obvio que es acto elícito de la virtud de la fortaleza, en razón de su materia próxima y remota (= controlar el temor de la muerte) por motivo de honestidad sobrenatural, bajo el imperio de la fe, la esperanza y la caridad, acompañado del acto de paciencia (cf. q.124 a.2 ad 1-3). Jesús lo presenta como la máxima bienaventuranza (Mt 5,10) y la mayor muestra de amor a Dios (Jn 15,13).

Ahora bien: aunque el martirio sea el acto más perfecto de la virtud de la fortaleza, no se debe pensar que sea el acto de virtud más perfecto en absoluto, aunque sea signo del máximo acto de caridad y culminación de la perfecta obediencia (cf. q.124 a.3c y ad 2).

El martirio, pues, tiene estas cuatro notas: *testificación* externa, sostenida hasta la *muerte,* de la verdad de *fe,* en favor de *Dios.* Testificación de la fe, mediante el acto de fortaleza, a impulso de la caridad, conllevado con paciencia, con la esperanza de ser coronado.

4. La virtud de la magnanimidad

Entre las partes potenciales de la virtud cardinal de la fortaleza, Santo Tomás presta especial atención a la magnanimidad, a la que le dedica los ocho artículos de la cuestión 129, que sigue, en extensión, a la cuestión 123, sobre la virtud principal. En su reducción al ámbito de la fortaleza, Santo Tomás se aparta de Aristóteles, que trataba de esta virtud, *megalopsychía,* independientemente de la tercera virtud cardinal (IV *Ethic.* c.III), y de los filósofos estoicos que la

identificaban con ella. Se trata de la virtud moral que modera las pasiones de esperanza y desesperación del apetito irascible respecto de las obras dignas de gran honor y de las grandes contrariedades, conforme al dictamen de la recta razón. Estas obras dignas de gran honor las ejerce el magnánimo en la materia de todas las virtudes, a las que impulsa o anima para lo grande, resultando así una virtud *general,* no *in essendo* (universal lógico), sino en la operación, *in causando,* viniendo a ser la forma perfectiva de todas las virtudes morales, como lo son, en otro orden, la prudencia, la justicia legal y la caridad. «La magnanimidad es cierta virtud *especial,* aunque use los actos de *todas* las virtudes según la razón específica de su objeto, en cuanto que busca lo *grande* en los actos de todas las virtudes» *(In Boetium De Trinitate* c.3 a.2).

Además de esta proyección de la magnanimidad sobre el cometido de las demás virtudes morales, incluso sobre la fortaleza, a la que comunica grandeza de ánimo de cara al peligro de muerte, *integrándose* en ella, en el sentido explicado en la cuestión 128, ella misma, sobre todo la infusa, conecta con el don del Espíritu Santo de fortaleza y con la virtud teologal de la esperanza, que le abren nuevos horizontes, y participa de nuevas motivaciones, seguridades y certezas.

Ahora bien: la virtud teologal de la esperanza no anula la bondad específica propia de la esperanza moral que es la magnanimidad, reguladora de la pasión de la esperanza sobre lo arduo o difícil y óptimo, y de la pasión de desesperación de cara a los grandes fracasos, contrariedades y deshonras. La magnanimidad, al mantener el ánimo elevado y abierto a todo lo moralmente grande y óptimo, según el dictamen de la prudencia, ni se deja llevar de la presunción o megalomanía y de la vanagloria, ni cede a la desesperación pusilánime. Se trata de una actitud sumamente digna en las grandes empresas y en las grandes contrariedades. La había descrito con bastante exactitud Andrónico de Rodas: «Virtud del alma por la que los hombres pueden comportarse bien en las cosas prósperas y adversas, en el honor y en la infamia» *(De affectibus).*

El perfecto ejercicio de la magnanimidad supone una actitud de *confianza (fiducia)* y de *seguridad (securitas),* que, más que virtudes específicas autónomas, son las condiciones o como partes integrales de la magnanimidad: son la esperanza cierta y la exención de temor retardador para las empresas grandes y óptimas de la magnanimidad y de la fortaleza (cf. q.129 a.6 ad 3). Ello explica que Cicerón llamase *fiducia* a la magnanimidad, como se refiere en la cuestión 128.

Aparte de la supercapacitación que sobreviene al magnánimo por la actuación del don de fortaleza y de la esperanza teologal, dentro del ámbito de las virtudes morales, la magnanimidad se ejercita en estrecha dependencia de la virtud de la prudencia y de la justicia legal (virtudes generales *in causando),* y muy particularmente de la virtud de la *humildad,* sobre todo tratándose de la magnanimidad y de la humildad infusas, por paradójico que ello parezca, a primera vista, como si lo pequeño ayudase a lo grande. Es éste un punto auténticamente tomista que ha puesto en claro Ramírez en el artículo citado en bibliografía.

El que el magnánimo no sea pusilánime (vicio opuesto a ella por defecto) no supone ni conlleva que no sea humilde. Al comportarse como tal respecto de las cosas grandes, dignas de gran honor, puede y debe comportarse humildemente al mismo tiempo respecto de obras menos grandes y honorables. Es decir, es magnánimo y humilde en distintos momentos o respecto de obras diversas: unas, grandes y óptimas; otras, pequeñas y menos honorables.

Pero no sólo esto. El magnánimo es verdaderamente humilde en el ejercicio de las obras grandes, y más magnánimo cuanto más humilde, sobre todo en el orden de las virtudes infusas. Y es porque, así como el magnánimo aspira rectamente a lo grande y digno de honor, confiando en los dones y fuerzas

recibidas de Dios, al ser humilde tiene conciencia de sus deficiencias e incapacidades y teme no hacer el bien que debe, y no se exalta, sino que se confía a la misericordia y poder de Dios, de donde nace su confianza, y su actitud magnánima, ya que es gran valor sentir humildemente de sí y confiar siempre en Dios. Por lo demás, esta actitud de humildad da lugar a mayor gracia de Dios y a mayor poder de virtud, pues «Dios resiste a los soberbios, pero a los humildes da la gracia» (Sant 4,6); «El que se humilla será ensalzado» (Lc 18,14). Así lo sentía San Pablo: «No que de nosotros seamos capaces de pensar algo como de nosotros mismos, que nuestra suficiencia viene de Dios» (2 Cor 3,5). Esta conjunción de magnanimidad y humildad está bien patente en el *Magnificat* de la Santísima Virgen: «Exulta de júbilo mi espíritu en Dios mi Salvador, porque ha mirado la humildad de su sierva; porque ha hecho en mí maravillas el Poderoso» (Lc 1,47 y 49).

Ramírez sintetiza las características del magnánimo apuntadas por Santo Tomás en este tratado: «Posee un alma verdaderamente grande. Por eso no se llena con las bagatelas humanas. No es interesado, sino dadivoso; no es vengativo, sino clemente; no envidioso, sino caritativo; no hablador, sino más bien taciturno, aunque afable; no precipitado, sino calmoso y ordenado, *cunctator;* no melancólico, sino discretamente alegre. No se queja de nada ni de nadie. Es todo un caballero, como pudiera serlo el Cid Campeador» *(La magnanimidad* p.6).

5. **Fuentes del tratado**

Las fuentes son abundantes en autores y en número de citas explícitas, que voy a registrar. Sobresalen la *Sagrada Escritura,* Aristóteles y San Agustín:

Biblia: 114 citas (35 de San Pablo); Aristóteles, 127 citas; San Agustín, 41; Cicerón, 26; San Gregorio Magno, 17; San Ambrosio, 7; Séneca, Andrónico de Rodas y San Juan Crisóstomo, 5 cada uno; Pseudo-Dionisio y Macrobio, 4 cada uno; San Isidoro y San Máximo, 2 cada uno; San Jerónimo, San Próspero, San Juan Damasceno, San Hilario, San Cipriano, Salustio y Tito Livio, 1 cita cada uno.

BIBLIOGRAFÍA

ALBERTO MAGNO, San, *In III Ethicorum,* tract.2; *In IV Ethicorum,* tract.1, cap.9-13; tract.2.
ARISTÓTELES, III *Ethicorum,* c.6-9; IV *Ethicorum,* c.2,4.
BENEDICTO XIV, *De servorum Dei beatificatione,* lib.III.
BLANC, G., *Constance,* en DTC III 1,1197-1200.
CAYETANO, CARD. TOMÁS DE Vio, *Commentaria in II-II, c.123-140.*
CESAITIS, L, *Fortitudo, praecipua characteris virtus* (Marianópoli [Lituania] 1925).
GARDEIL, A., *Le don de force et la faim de la justice:* Vie Spirituelle (1933) 204-226.
GAUTHIER, R., *Magnanimité:* Bibliothèque Thomiste XXVIII (1951).
HYDRE, R., *Martyre,* en DTC X 220-254.
JANVIER, A., *La force chrétienne* (París, 1920).
JUAN DE SANTO TOMÁS, *De dono fortitudinis,* Cursus Theol., in I-II q.68 disp.18 art.6.
LUMBRERAS, P., *De fortitudine et temperantia* (Roma 1939). *Introducción y notas a la Suma Teológica* (BAC, t.IX, 1955: Trat. de la fortaleza).
RAMÍREZ, SANTIAGO, *La magnanimidad:* Lumen 3 (Vitoria 1954).
TOMÁS MORO, Santo, *Diálogo de la Fortaleza contra la Tribulación,* ed. de Álvaro de Silva (Madrid, Rialp, 1988).
VANSTENNBERGHER, E., *Patience,* en DTC XI 2244-2251.

CUESTIÓN 123

La fortaleza

Después de la justicia corresponde tratar ahora de la fortaleza. En primer lugar, de la virtud misma de la fortaleza; en segundo, de sus partes (q.128); en tercer lugar, del don correspondiente (q.139) y, por último, de los preceptos relativos a ella (q.140).

Al hablar de la fortaleza debemos considerar tres aspectos: primero, la misma fortaleza; segundo, su acto principal, que es el martirio (q.124); tercero, los vicios opuestos (q.125).

Sobre el primer punto se plantean doce problemas:

1. ¿La fortaleza es virtud?—2. ¿Es virtud especial?—3. ¿Tiene por objeto los temores y las audacias?—4. ¿Tiene por objeto únicamente el temor de la muerte?—5. ¿Se da sólo en las guerras?—6. ¿Su acto principal es resistir?—7. ¿Actúa por su propio bien?—8. ¿Produce deleite en su acto?—9. ¿Se da sobre todo en casos repentinos?—10. ¿Se sirve de la ira al obrar?—11. ¿Es virtud cardinal?—12. ¿Qué relación tiene con las otras virtudes cardinales?

ARTÍCULO 1

¿La fortaleza es virtud?

1-2 q.61 a.2; *De virtut.* q.1 a.12

Objeciones por las que parece que la fortaleza no es virtud.

1. Dice el Apóstol (2 Cor 12,9): *La virtud se perfecciona en la debilidad.* Pero la fortaleza se opone a la debilidad. Luego la fortaleza no es virtud.

2. Más aún: de ser virtud, o es teologal o intelectual o moral. Pero la fortaleza no se enumera ni entre las virtudes teologales ni entre las intelectuales, como arriba quedó demostrado (1-2 q.57 a.2; q.62 a.3). Tampoco parece que sea virtud moral, porque, según el Filósofo en III *Ethic.* [1], algunos son fuertes, según parece, por ignorancia; otros por experiencia, como los soldados —y la experiencia es más propia del arte que de la virtud moral—; y también los hay que dan la impresión de ser fuertes por ciertas pasiones, por ejemplo, por temor a las amenazas o a la deshonra, o incluso por la tristeza o la ira o por la esperanza; ahora bien: la virtud moral no actúa a impulsos de la pasión, sino por una elección, como dijimos (1-2 q.59 a.1). Luego la fortaleza no es virtud.

3. Todavía más: la virtud humana reside ante todo en el alma, ya que se ha dicho (1-2 q.55 a.4) que es *una buena cualidad del alma.* La fortaleza, a su vez, parece residir en el cuerpo, o al menos acompañar a su complexión. Por tanto, parece que la fortaleza no es virtud.

En cambio está el que San Agustín, en su libro *De Moribus Eccl.* [2], cita la fortaleza entre las virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo, en II *Ethic.* [3], *la virtud es la que hace bueno al que la posee y a sus obras buenas;* de donde se sigue que la *virtud humana,* de la que estamos hablando, *hace bueno al hombre y buenas a sus obras.* Pero el bien del hombre está en conformarse a la razón, como dice Dionisio en IV *De Div. Nom.* [4]. Por lo cual compete a la virtud humana hacer que el hombre y sus obras estén de acuerdo con la razón. Esto sucede de tres modos: primero, en cuanto la misma razón es rectificada, y esto lo realizan las virtudes intelectuales; segundo, en cuanto esa recta razón se establece en las relaciones humanas, y esto es propio de la justicia; tercero, en cuanto se quitan los obstáculos de esta rectitud que se exige en las relaciones humanas. Ahora bien: hay dos clases de obstáculos que impiden a la voluntad seguir la rectitud de la razón. Uno, cuando es atraída por un objeto deleitable hacia lo que se aparta de la recta razón: este obstáculo lo elimina la virtud de

1. C.8 (BK 1116a16): S. TH., lect.16.17. 2. L.1 c.15: ML 32,1322. 3. C.6 n.6 (BK 1106a15): S. TH., lect.6. 4. § 32: MG 3,733: S. TH., lect.22.

la templanza. El segundo, cuando la voluntad se desvía de la razón por algo difícil e inminente. En la supresión de este obstáculo se requiere la fortaleza del alma para hacer frente a tales dificultades, lo mismo que el hombre por su fortaleza corporal vence y rechaza los obstáculos corporales. Por lo cual es evidente que la fortaleza es una virtud, en cuanto hace al hombre obrar según la razón [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud del alma no se perfecciona en la debilidad del alma, sino de la carne, que es a la que se refería el Apóstol. Ahora bien: es a la fortaleza del alma a la que corresponde soportar con valentía la debilidad de la carne, lo cual es propio de la virtud de la paciencia o fortaleza. Y el reconocer la propia debilidad pertenece a la perfección que llamamos humildad.

2. *A la segunda hay que decir:* A veces algunos, sin poseer la virtud y por un motivo distinto de ella, realizan su acto externo. Por esto el Filósofo, en III *Ethic.* [5], enumera cinco casos en que, por un cierto paralelismo, parecen fuertes quienes obran por un motivo distinto de la fortaleza. Esto sucede de tres modos. En primer lugar, porque se lanzan a lo difícil como si no lo fuera. Lo cual puede provenir de tres causas: bien de la ignorancia, porque no se percibe la magnitud del peligro; bien de la esperanza de vencer los peligros, porque se considera experto en evitarlos; o bien de un cierto arte o habilidad, como acontece en los soldados, que por su pericia y ejercicio de las armas no estiman como graves los peligros de la guerra, pensando que por su habilidad son capaces de eludirlos, como dice Vegecio en su libro *De Re Militari* [6]: *Nadie teme hacer lo que cree haberlo aprendido bien.* En segundo lugar, uno puede realizar un acto de fortaleza sin tener la virtud a impulsos de una pasión, como puede ser la tristeza que se intenta superar o la ira. En tercer lugar, por una elección, pero no de un fin legítimo, sino con el fin de conseguir algún beneficio temporal, como puede ser el honor, el placer o la riqueza; o de evitar algún mal, como el vituperio, la aflicción o el daño [b].

3. *A la tercera hay que decir:* La virtud que llamamos fortaleza del alma recibe su nombre por semejanza con la fortaleza del cuerpo, según acabamos de decir (sol.). Y tampoco va contra la razón de virtud el que uno tenga hacia ella una inclinación natural por su complexión corporal, como también se ha dicho (1-2 q.63 a.1).

ARTÍCULO 2

¿La fortaleza es virtud especial?

Infra q.137 a.1; 1-2 q.61 a.3.4; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.1 q.ª3; *De virtut.* q.1 a.12 ad 23

Objeciones por las que parece que la fortaleza no es virtud especial.

1. En el libro de la Sab 8,7 leemos que la sabiduría *enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la virtud,* y aquí se dice *virtud* en lugar de *fortaleza.* Por consiguiente, si el vocablo *virtud* se aplica a todas las virtudes, parece que la fortaleza es virtud general.

2. Más aún: dice San Ambrosio en el I *De Offic.* [7]: *Es propia de un alma nada mediocre la fortaleza, la cual por sí sola defiende la belleza de todas las virtudes y custodia los juicios; lucha implacablemente contra todos los vicios. Incansable en el trabajo, fuerte en el peligro, inflexible contra el placer, pone en fuga a la avaricia, como una peste que debilita la virtud.* Y otro tanto añade a continuación de los demás vicios. Pero esto no puede afirmarse de una virtud especial. Luego la fortaleza no es virtud especial.

3. Todavía más: el nombre de fortaleza deriva, al parecer, de firmeza. Pero *mantenerse firme* es propio de toda virtud, como se lee en II *Ethic.* [8]. Luego la fortaleza es virtud general.

En cambio está el que San Gregorio, en el XXII *Moral.* [9], la enumera entre las virtudes.

5. C.8 (BK 1116a16): S. TH., lect.16.17. 6. *Instit. rei militar.* l.1 c.1: DD 660. 7. C.29: ML 16,86. 8. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 1105a32): S. TH., lect.4. 9. C.1: ML 76,212.

---

a. Originariamente, *virtud y fortaleza* significaban lo mismo, al igual que en latín *virtus y fortitudo* y en griego *andreía* y *aretes,* referidas en principio a la fuerza física, característica del varón *(vir, aner),* y, derivadamente, a la fuerza moral. Posteriormente, el término *virtus* adquirió sentido genérico de hábito bueno, mientras que el término *fortitudo* mantuvo la significación específica de la tercera de las virtudes cardinales. Esta equivalencia original de *virtus y fortitudo* pudo verla Santo Tomás en Cicerón (II *Tusc.,* cap.18-19) y en Sab 8,7, donde se enumera la *virtus* al lado de las otras tres virtudes cardinales.

b. Adviértanse las cinco manifestaciones de fortaleza, que no son virtuosas, aunque lo parezcan.

Solución. *Hay que decir:* Como antes hemos expuesto (1-2 q.61 a.34), el término *fortaleza* puede tomarse en dos sentidos. Primero, en cuanto supone una firmeza de ánimo en abstracto. Si la entendemos así, es virtud general o más bien condición de toda virtud, ya que, según el Filósofo, en II *Ethic.* [10], para la virtud se exige obrar *firme y constantemente.* En una segunda acepción puede entenderse la fortaleza en cuanto implica una firmeza de ánimo para afrontar y rechazar los peligros en los cuales es sumamente difícil mantener la firmeza. De ahí el que Tulio diga en *Rhetorica* [11] que *se considera fortaleza el aguantar los peligros y el soportar los trabajos.* Es en este sentido como se cita la fortaleza como virtud especial, porque tiene materia determinada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según el Filósofo, en I *De caelo* [12], el vocablo *virtud* indica *lo último de la potencia.* Pero llamamos potencia natural, por un lado, a aquella mediante la cual uno puede resistir los elementos corruptivos, y por otro, a la que es principio de operación, como consta en V *Metaphys.* [13]. Por tanto, como este último sentido es más general, la palabra *virtud,* en cuanto implica lo último de la potencia, es también general, pues la virtud en sentido general no es otra cosa sino *el hábito que capacita para obrar bien.* Pero en cuanto implica lo último de una potencia, entendida en el primer sentido, que es sin duda más especial, la palabra *virtud* se asigna a una virtud especial, la fortaleza, cuyo objeto es mantenerse firme contra todos los ataques.

2. *A la segunda hay que decir:* San Ambrosio [14] entiende la fortaleza en sentido amplio, en cuanto implica la firmeza de ánimo respecto de cualquier ataque. Aun así, incluso como virtud especial que posee una materia determinada, ayuda a resistir los ataques de todos los vicios, porque quien puede mantenerse firme en situaciones difíciles de resistir, lógicamente estará mejor preparado para resistir otras situaciones que ofrecen menor dificultad.

3. *A la tercera hay que decir:* La objeción arguye tomando la fortaleza en la primera acepción.

ARTÍCULO 3

¿La fortaleza tiene por objeto los temores y las audacias?

In Ethic. 3 lect.14

Objeciones por las que parece que la fortaleza no tiene por objeto los temores y las audacias.

1. Dice San Gregorio en VII *Moral.* [15]: *La fortaleza de los justos está en vencer la carne, combatir los propios placeres, extinguir el goce de la vida presente.* Por tanto, el objeto de la fortaleza parece ser el placer más que los temores y las audacias.

2. Más aún: dice Tulio, en *Rhetorica* [16], que es propio de la fortaleza *aguantar los peligros y soportar los trabajos.* Pero no parece referirse a la pasión del temor ni de la audacia, sino más bien a las acciones humanas difíciles y a los peligros externos. Por tanto, la fortaleza no tiene por objeto los temores y las audacias.

3. Todavía más: al temor no sólo se opone la audacia, sino también la esperanza, como dijimos (1-2 q.23 a.2; q.45 a.1 ad 2) al tratar de las pasiones. Luego la fortaleza no ha de versar más sobre la audacia que sobre la esperanza.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II [17] y III [18] *Ethic.: la fortaleza tiene por objeto el temor y la audacia.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (a.1), a la virtud de la fortaleza corresponde eliminar el obstáculo que retrae a la voluntad de seguir la razón. Pero el que uno se retraiga de algo difícil pertenece al temor, que implica el alejamiento de un mal difícil, como se explicó al tratar de las pasiones (1-2 q.41 a.2). Por tanto, se ocupa sobre todo del temor a las cosas difíciles, que pueden retraer a la voluntad de seguir la razón. Por otra parte, es necesario no sólo soportar con firmeza la embestida de estas dificultades reprimiendo el temor, sino también atacar moderadamente, por ejemplo, cuando sea necesario eliminar esas dificultades para tener seguridad en el futuro. Y esto parece propio de la audacia. Por tanto, la fortaleza tiene por objeto

10. C.4 n.3 (BK 1105a32): S. TH., lect.4. 11. L.2 c.54: DD 1,165. 12. C.11 n.7.8 (BK 181a11; a18): S. TH., lect.25. 13. ARISTÓTELES, l.4 c.12 n.1 (BK 1019a15): S. TH., 1.5 lect.14. 14. *De off. ministr.* l.1 c.35: ML 16,80. 15. C.21: ML 75,778. 16. L.2 c.54: DD 1,165. 17. C.7 n.2 (BK 1107a33): S. TH., lect.8. 18. C.6 n.1 (BK 1115a6); c.9 n.1 (BK 1117a29): S. TH., lect.13.18.

los temores y audacias en cuanto reprime los primeros y modera las segundas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Gregorio habla en ese texto de la fortaleza de los justos en cuanto tiene que ver con toda virtud en general. De ahí el que señale antes aspectos relativos a la templanza, según hemos dicho (arg.1); y añada otros que pertenecen propiamente a la fortaleza como virtud especial, al decir [19]: *amar las asperezas de este mundo por los premios eternos.*

2. *A la segunda hay que decir:* Que los peligros y los trabajos no apartan la voluntad del camino de la razón a no ser en cuanto son objeto de temor. Y, por tanto, es necesario que la fortaleza tenga por objeto los temores y las audacias, y de modo mediato los peligros y trabajos como objeto de tales pasiones.

3. *A la tercera hay que decir:* La esperanza se opone al temor por parte del objeto: porque la esperanza tiene por objeto el bien y el temor el mal. En cambio, la audacia tiene el mismo objeto que el temor, pero se opone a él como el acceso y el receso, según hemos dicho (arg.3). Y puesto que la fortaleza se refiere con propiedad a los males temporales que apartan de la virtud, como queda claro por la definición de Tulio [20], de ahí se deduce que la fortaleza tiene como objeto propio el temor y la audacia, y no la esperanza, a no ser en cuanto conectada con la audacia, como quedó dicho (1-2 q.45 a.2)[c].

ARTÍCULO 4

¿La fortaleza se ocupa sólo de los peligros de muerte?

Infra a.11; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.3 ad 6; q.3 a.3 q.[a]1; *In Ethic.* 2 lect.8; 3 lect.14; *De virtut.* q.1 a.12 ad 23

Objeciones por las que parece que la fortaleza no se ocupa sólo de los peligros de muerte.

1. Porque dice San Agustín, en el libro *De Moribus Eccl.* [21], que la fortaleza es *el amor que soporta fácilmente todo por el objeto amado.* Y en VI *Musicae* [22] añade que la fortaleza es *amor al que no intimidan las adversidades ni la muerte.* Luego la fortaleza no se ocupa únicamente de los peligros de muerte, sino de cualquier otra adversidad.

2. Más aún: es necesaria una virtud que ponga todas las pasiones del alma en el justo medio. Pero no existe una virtud que mantenga en el justo medio los otros temores. Por tanto, la fortaleza no sólo se ocupa de los peligros de muerte, sino también de los otros.

3. Todavía más: ninguna virtud está en los extremos. Pero el temor de la muerte está en el extremo, porque es el mayor de los temores, según leemos en III *Ethic.* [23]. Por tanto, la virtud de la fortaleza no tiene por objeto el temor de la muerte.

En cambio está lo que dice Andrónico [24]: *la fortaleza es una virtud del apetito irascible que no se arredra ante los temores de la muerte.*

Solución. *Hay que decir:* Como antes ha quedado expuesto (a.3), es propio de la virtud de la fortaleza proteger la voluntad del hombre para que no se aparte del bien de la razón por temor a un mal corporal. Pero es preciso mantener con firmeza este bien de la razón contra cualquier clase de mal, porque ningún bien corporal puede compararse con el bien de la razón. Por tanto, es necesario que la virtud que llamamos fortaleza sea la que conserve la voluntad del hombre en el bien racional contra los males mayores: ya que quien se mantiene firme ante ellos, lógicamente resistirá los males menores, pero no viceversa; y también es propio del concepto de virtud tender a lo máximo. Pero entre los males corporales, el más terrible es la muerte, que suprime cualquier bien temporal. Por eso dice San Agustín, en su libro *De Moribus Eccl.* [25], que *el vínculo corporal sacude al alma con el temor del trabajo y del dolor, para verse libre de golpes y vejaciones; al alma, en cambio, con el temor a morir, para que no se separe del cuerpo y sobrevenga la muerte.* Por tanto, la virtud de la

19. *Moral.* l.7 c.21: ML 75,778. 20. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,165. 21. L.1 c.15: ML 32,1322. 22. ML 32,1189. 23. ARISTÓTELES, c.6 n.6 (BK 1115a26): S. TH., lect.14. 24. *De affect.,* De fortitudine: DD 575. 25. L.1 c.22: ML 32,1328.

c. La materia propia e inmediata de la fortaleza son las pasiones del apetito irascible temor y audacia, cuyo objeto es el mal sensible. A la pasión esperanza la modera propiamente la magnanimidad. No obstante, por su positividad y mayor universalidad, la magnanimidad puede motivar a la misma fortaleza, impulsándola a ser audaz con la esperanza del triunfo.

fortaleza tiene por objeto el temor a los peligros de muerte.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es cierto que la fortaleza tiene que ver con la tolerancia de cualquier adversidad. Pero del hecho de que el hombre aguante cualquier adversidad no se sigue que sea fuerte de modo absoluto, sino sólo cuando soporta también los máximos males. En los otros casos, será fuerte de modo relativo.

2. *A la segunda hay que decir:* Como el temor nace del amor, toda virtud que modere el amor de ciertos bienes debe, en consecuencia, moderar el temor de los males contrarios. Por ejemplo, la liberalidad, que modera el amor a las riquezas, modera por lógica el temor a perderlas. Y lo mismo se ve en la templanza y demás virtudes. Pero amar la propia vida es algo natural. Luego debe haber una virtud que modere el temor a la muerte.

3. *A la tercera hay que decir:* En las virtudes se llama extremo a lo que excede la recta razón. Por tanto, el afrontar los máximos peligros conforme a la razón no va contra la virtud [d].

ARTÍCULO 5

¿La fortaleza tiene como objeto propio los peligros de muerte que aparecen en las guerras?

In Ethic. 3 lect.14

Objeciones por las que parece que la fortaleza no tiene por objeto propio los peligros de muerte que aparecen en las guerras.

1. Los mártires son alabados ante todo por su fortaleza, no por las guerras. Por tanto, la fortaleza no se refiere propiamente a los peligros de muerte que se dan en la guerra.

2. Más aún: dice San Ambrosio en I *De Offic.* [26] que *la fortaleza se da en asuntos bélicos o domésticos.* Asimismo dice Tulio, en I *De Offic.* [27], que *aunque la mayoría crea que los asuntos de guerra son más importantes que los civiles, esta opinión no es del todo verdadera, porque, si juzgamos con objetividad, ha habido asuntos civiles de mayor importancia y más preclaros que los bélicos.* Pero mayor fortaleza habrá cuando el objeto sea más importante. Por tanto, la fortaleza no tiene por objeto propio la muerte en la guerra.

3. Todavía más: la guerra se ordena a la conservación de la paz temporal de la república, porque dice San Agustín en XIX *De Civ. Dei* [28] que *las guerras se hacen para conseguir la paz.* Pero no parece lógico el que uno se exponga a los peligros de muerte por la paz temporal de la república, cuando esta paz es ocasión de muchas lascivias. Por tanto, parece que la virtud de la fortaleza no consiste en los peligros de muerte en la guerra.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.* [29]: que la fortaleza tiene por objeto sobre todo la muerte en la guerra.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de ver (a.4), la fortaleza confirma el ánimo del hombre contra los máximos peligros, que son los de la muerte. Pero, como la fortaleza es una virtud a la que compete tender siempre al bien, se sigue que el hombre no debe rehuir los peligros de muerte si está en juego la consecución de un bien. Pero los peligros de la muerte que sobreviene por enfermedad, o por naufragio, o por el asalto de los ladrones, o por casos similares, no parecen amenazar directamente a uno en la consecución de un bien. En cambio, los peligros de muerte en la guerra sí amenazan directamente al hombre en la consecución de un bien, como es defender el bien común en guerra justa. Ahora bien: la guerra puede ser justa por dos motivos. Uno, general, cuando se lucha en el campo de batalla. Otro, particular: por ejemplo, cuando el juez, o incluso una persona privada, no se aparta del juicio justo por temor a la espada inminente o cualquier otro peligro, aunque le acarree la muerte. Por eso

26. L.1 c.35: ML 16,80. 27. C.22: DD 4,442. 28. C.12: ML 41,637. 29. C.6 n.10 (BK 1115a34): S. TH., lect.14.

---

d. Adviértase cómo el adagio *in medio virtus* no siempre es verificable materialmente. Formalmente, la virtud se define en relación al extremo de perfección, *dispositio perfecti ad optimum* (I-II q.55 a.2 ad 3), extremo formal que, a veces, como en el caso presente, se encuentra en el extremo material, cual es el peligro de muerte, cuyo temor modera la fortaleza, reduciéndolo al medio psicológico-moral: ni huir de la muerte a toda costa ni caer en la impavidez.

es propio de la fortaleza proporcionar firmeza de ánimo no sólo contra los peligros de muerte inminentes de la guerra común, sino también de la lucha particular, que también puede recibir el nombre común de guerra. Según esto, debe admitirse que la fortaleza trata con propiedad de los peligros de muerte que se dan en la guerra.

Pero también el fuerte se comporta como tal ante los peligros de cualquier otra clase de muerte, sobre todo porque al hombre le pueden acechar diversos peligros de muerte a causa de la virtud, por ejemplo, el no rehuir la asistencia a un amigo enfermo por temor a un contagio mortal, o el no dejar de encaminarse a una obra piadosa por temor al naufragio o a los ladrones [e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los mártires sufren ataques personales por el sumo bien que es Dios. Por lo cual se recomienda encarecidamente su fortaleza, la cual no cae fuera del ámbito de la fortaleza que dice relación a las guerras. De ahí que en Heb 11,34 se nos dice: *se hicieron fuertes en la guerra.*

2. *A la segunda hay que decir:* Los asuntos domésticos o civiles se distinguen de los bélicos, que se refieren a la guerra común. Pero en los mismos asuntos domésticos o civiles pueden ser inminentes los peligros de muerte debido a ciertos combates que son guerras particulares. En este sentido, la fortaleza propiamente dicha puede ocuparse también de ellos.

3. *A la tercera hay que decir:* La paz de la sociedad es buena en sí misma, y no se convierte en mala porque unos hagan mal uso de ella. También hay muchos que hacen buen uso: y en tiempo de paz se evitan males mucho mayores, como pueden ser homicidios y sacrilegios, que los que de ella se originan, que son sobre todo los pecados de la carne.

ARTÍCULO 6

¿El resistir es el acto principal de la fortaleza?

Infra a.11 ad 1; q.141 a.3; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.3 ad 6; d.34 a.1 q.[a]2; *In Ethic.* 3 lect.18; *De virtut.* q.1 a. 12

Objeciones por las que parece que el resistir no es el acto principal de la fortaleza.

1. *La virtud tiene por objeto lo difícil y lo bueno,* como leemos en II *Ethic.* [30]. Pero es más difícil atacar que resistir. Por tanto, resistir no es el acto principal de la fortaleza.

2. Más aún: parece que es propio de una potencia mayor el poder actuar contra una cosa que el no inmutarse ante ella. Pero atacar es pasar a la acción contra algo, mientras que el resistir es permanecer inmóvil. Por tanto, dado que la fortaleza implica la perfección de la potencia, parece más propio de ella el atacar que el resistir.

3. Todavía más: hay mayor distancia entre dos contrarios que entre uno de ellos y su simple negación. Pero el que resiste se contenta sencillamente con no temer, mientras que el que ataca se mueve en dirección contraria al que teme, porque se enfrenta al peligro. Por tanto, si la fortaleza retrae al alma lo más posible del temor, parece que es más propio de ella el atacar que el resistir.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.* [31]: *se dice de algunos que son fuertes, sobre todo por resistir a la tristeza.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha probado (a.3) y enseña el Filósofo en III *Ethic.* [32], la fortaleza tiene por objeto reprimir los temores más que moderar las audacias, ya que lo primero es más difícil que lo segundo, pues el mismo peligro, objeto de la audacia y del temor, nos lleva por sí mismo a moderar la audacia, pero también aumenta el temor. Pero el atacar corresponde a la fortaleza en cuanto modera la audacia; en cambio, el resistir es consecuencia de la represión del temor. Por tanto, más que el atacar, el acto principal de la fortaleza

30. ARISTÓTELES, c.3 n.10 (BK 1105a9): S. TH., lect.3. 31. C.9 n.2 (BK 1117a32): S. TH., lect.18. 32. C.9 n.1 (BK 1117a30): S. TH., lect.18.

---

e. Como puede advertirse en el cuerpo del artículo y en la respuesta a las objeciones, no cualquier muerte, v.gr. por enfermedad, tempestad, incendio, terrorismo, es materia de virtud de fortaleza, sino la muerte inminente, ante la cual es moralmente bueno no huir por temor, sino aguantar y acometer por el bien moral que implica, como es no huir en la guerra justa en defensa del bien común, no abandonar al enfermo contagioso a impulsos de caridad, no renegar de la fe perseguida a muerte, por fidelidad a Dios, y demás guerras «particulares», singularmente la guerra personal con el enemigo mortal del alma, que es el diablo. Para el auténtico ejercicio de fortaleza hace falta que el peligro de muerte se afronte por motivos nobles responsablemente asumidos (cf. 1 Pe 5,9).

es el resistir, es decir, permanecer inconmovible ante los peligros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Resistir es más difícil que atacar por tres razones. Primera, porque la resistencia se hace, al parecer, ante uno más fuerte que nos ataca; en cambio, si atacamos es porque somos más fuertes. Pero es más difícil luchar contra uno más fuerte que contra uno más débil. Segunda, porque el que resiste ya siente inminente el peligro, mientras que el que ataca lo ve como futuro. Tercera, porque la resistencia implica un tiempo prolongado, pero el ataque puede surgir de un movimiento repentino. Pero es más difícil permanecer inmóvil mucho tiempo que dejarse llevar a una acción ardua por un movimiento súbito. De ahí que diga el Filósofo en III *Ethic.* [33] que *algunos se lanzan rápidamente a los peligros, pero cuando están en ellos se retiran; lo contrario de lo que hacen los fuertes* [f].

2. *A la segunda hay que decir:* El resistir supone efectivamente una pasión corporal, pero también un acto del alma que se adhiere fuertemente al bien; y de ahí que no ceda ante la pasión corporal ya inminente. Pero la virtud se refiere al alma más que al cuerpo.

3. *A la tercera hay que decir:* El que resiste no teme porque ya está presente la causa del temor, la cual no lo está en el que ataca.

ARTÍCULO 7

¿El fuerte actúa por el bien de su propio hábito?

In Ethic. 3 lect.15

Objeciones por las que parece que el fuerte no actúa por el bien de su propio hábito.

1. En las acciones, el fin, aunque es primero en la intención, es último en la ejecución. Pero el acto de fortaleza en la ejecución es posterior a su mismo hábito. Por tanto, no puede ser que el fuerte obre por el bien de su propio hábito.

2. Más aún: San Agustín dice en XIII *De Trin.* [34]: *hay quienes se atreven a persuadirnos de que cuando amamos las virtudes sólo por la bienaventuranza* —insinuando que debemos amarlas por sí mismas— *no amamos la bienaventuranza misma. Si nos convencieran dejaríamos de amar también esas mismas virtudes, porque no amamos la bienaventuranza, que es el motivo de su amor.* Pero la fortaleza es una virtud. Por tanto, el acto de fortaleza no ha de referirse a ella misma, sino a la bienaventuranza.

3. Todavía más: dice San Agustín en *De Moribus Eccl.* [35] que la fortaleza es *un amor que soporta fácilmente todo por Dios.* Pero Dios no es el hábito mismo de la fortaleza, sino algo mejor, porque hay que admitir que el fin sea mejor que los medios. Por tanto, el fuerte no obra por el bien de su propio hábito.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.* [36]: *para el fuerte la fortaleza es a la vez su bien y su fin.*

Solución. *Hay que decir:* Existe un doble fin: último y próximo. El fin próximo de todo agente es producir en otro una forma semejante a la suya, como el fin del fuego al calentar es producir una semejanza de su calor en el sujeto, y el fin del constructor es producir en la materia una semejanza de su arte. En cambio, cualquier otro bien que de él se siga, aunque sea intentado, puede denominarse fin remoto del agente. Y así como en el área de lo factible la materia externa es ordenada por el arte, así en el campo de lo agible los actos humanos son ordenados por la prudencia. Hay que decir, por tanto, que el fuerte intenta, como fin próximo, expresar en el acto una semejanza de su hábito, pues pretende obrar según la conveniencia de su hábito. En cambio, el fin remoto es la bienaventuranza o Dios.

Respuesta a las objeciones: Aparece clara con lo que acabamos de decir. Porque la primera argumentaba como si la misma esencia del hábito fuese el fin, y no su semejanza en el acto, como queda dicho. Las otras dos arguyen por el fin último.

33. C.7 n.12 (BK 1116a7): S. TH., lect.15. 34. C.8: ML 42,1022. 35. L.1 c.15: ML 32,1322. 36. C.7 n.6 (BK 1115b21): S. TH., lect.15.

f. Santo Tomás muestra el mayor valor y mayor dificultad del acto de soportar que del acto de agredir. La pasividad del aguantar es más aparente que real: el mártir que soporta la muerte está viviendo interiormente una actividad más intensa que la del luchador audaz.

ARTÍCULO 8

¿El fuerte se deleita en su acto?

In Ethic. 3 lect.18

Objeciones por las que parece que el fuerte se deleita en su acto.

1. La delectación es *la operación connatural del hábito no impedida,* según leemos en el X *Ethic.*[37]. Pero la operación del fuerte procede del hábito que obra a modo de naturaleza. Por tanto, el fuerte encuentra placer en su acto.

2. Más aún: San Ambrosio[38], comentando el texto de San Pablo, Gál 5,22: *Los frutos del Espíritu son: caridad, gozo, paz,* dice que las obras de las virtudes se llaman frutos *porque confortan la mente humana con un deleite santo y sincero.* Pero el fuerte realiza obras de virtud. Luego encuentra placer en su acto.

3. Todavía más: lo más débil se vence con lo más fuerte. Pero el fuerte ama más el bien de la virtud que su propio cuerpo, al que expone a peligros de muerte. Por tanto, el placer en el bien de la virtud elimina el dolor corporal, y así obra con plena delectación.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.*[39]: que *el fuerte no parece encontrar nada deleitable en su acto.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto al hablar de las pasiones (1-2 q.31 a.3), existe una doble delectación: una corporal, que acompaña al tacto corporal, y otra anímica, que sigue a la aprehensión del alma. Y ésta es la que propiamente acompaña a las obras de las virtudes, porque en ellas se considera el bien de la razón. Pero el acto principal de la fortaleza es soportar tristezas según la aprehensión del alma, como es perder la vida corporal (que el virtuoso ama no sólo en cuanto bien natural, sino también en cuanto necesaria para las obras virtuosas) y lo que a ella se refiere, y al mismo tiempo soportar dolores según el tacto corporal, como heridas o azotes. Y por eso el fuerte tiene, por una parte, motivos para deleitarse con un placer propio del alma, es decir, el acto de la virtud y su fin; por otro lado, tiene motivos para sufrir: por parte del alma, al considerar la pérdida de la propia vida, y también del cuerpo. Así leemos que dijo Eleazar (2 Mac 6,30): *Sufro crueles dolores en el cuerpo, pero mi alma los sufre gozosa por el temor a ti.*

Ahora bien: el dolor sensible corporal impide al alma sentir el placer de la virtud, a no ser por la sobreabundancia de la gracia divina, que eleva el alma a las cosas de Dios, en que se deleita, con más fuerza de lo que se ve afectada por el sufrimiento corporal. Es por lo que San Tiburcio, caminando con los pies desnudos sobre carbones encendidos, dijo que *le parecía andar sobre rosas*[40]. Pero la virtud de la fortaleza hace que la razón no sea absorbida por los dolores corporales. En cambio, el placer de la virtud supera la tristeza del alma, en cuanto que el hombre antepone el bien de la virtud a la vida corporal y lo que a ésta se refiere. Por eso dice el Filósofo en III *Ethic.*[41] que al fuerte no se le pide que se deleite como si sintiera el placer, sino que le es suficiente con *no estar triste*[g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La vehemencia del acto o de la pasión de una potencia impide a otra la realización de su acto. Por ello, el dolor de los sentidos impide al alma del fuerte sentir el placer en su propia operación.

2. *A la segunda hay que decir:* Las obras de las virtudes son deleitables sobre todo por el fin, pero pueden ser tristes por su naturaleza. Esto sucede particularmente con la fortaleza; de ahí el que el Filósofo diga, en III *Ethic.*[42], que *no en todas las virtudes se da el placer en la operación, excepto si se alcanza el fin.*

37. ARISTÓTELES, l.7 c.12 n.3 (BK 1153a14): S. TH., lect.12; cf. 1.10 c.4 n.5 (BK 1174b16): S. TH., lect.6. 38. *De Spir. Sancto* l.1 c.12: ML 16,674; *De parad,* c.13: ML 14,325; cf. LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.1 c.3: QR 1,19. 39. C.9 n.3 (BK 1117b6): S. TH., lect.18. 40. Cf. JACOBO DE LA VORÁGINE, *Legenda Aurea,* c.23 § 3: GR 111; cf. *Acta Sanctorum,* act. S. Sebastiani die 20 Ian., c.21: BL 2,641b; cf. Acta et Off. S. Tiburtii, die 11 Aug. 41. C.9 n.3 (BK 1117a35): S. TH., lect.18. 42. C.9 n.5 (BK 1117b15): S. TH., lect.18.

---

g. En esta alternativa o mezcla de dolor y placer en el ejercicio de la fortaleza se distinguen cuatro esferas o círculos concéntricos: el placer-dolor táctil o «corporal»; el placer-dolor emotivo o «animal»; el placer-dolor espiritual o voluntario, y el placer-dolor que hace sentir al Espíritu Santo en la fortaleza infusa. Cf. V. RODRÍGUEZ, *Presupuestos psicológicos para una moral del dolor:* Ciencia Tomista 84 (1957) 613-639.

3. *A la tercera hay que decir:* La tristeza del alma es vencida en el fuerte por el placer de la virtud. Pero, puesto que el dolor corporal es más sensible y la aprehensión sensitiva aparece en el hombre con más claridad, de ahí el que ante la magnitud del dolor corporal *como si se desvaneciera* [43] en cierto modo el placer espiritual, que es el fin de la virtud.

ARTÍCULO 9

¿La fortaleza se ejerce principalmente en los casos repentinos?

In Ethic. 3 lect.14

Objeciones por las que parece que la fortaleza no se ejerce en los casos repentinos.

1. Repentino es, a lo que parece, lo que sucede inesperadamente. Pero Tulio dice en su *Rhetorica* [44] que *la fortaleza es la premeditada aceptación de los peligros y la tolerancia de los trabajos.* Luego la fortaleza no se da principalmente en los casos repentinos.

2. Más aún: dice San Ambrosio en I *De Offic.* [45]: *Es propio del hombre fuerte no disimular cuando amenaza algún peligro, sino adelantarse a él, y, como desde la atalaya de la mente, afrontar el futuro con meditada previsión, no sea que luego tenga que decir: Caí en él porque no pensaba que pudiera sobrevenir.* Pero cuando se da algo súbito no puede preverse el futuro. Por tanto, la operación de la fortaleza no se da en los casos repentinos.

3. Todavía más: dice el Filósofo en III *Ethic.* [46] que el fuerte *posee buena esperanza.* Pero la esperanza espera algo para el futuro, lo cual se opone a lo repentino. Por tanto, la operación de la fortaleza no se refiere a lo repentino.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.* [47]: *la fortaleza se refiere principalmente a todo lo que puede causar la muerte de forma repentina.*

Solución. *Hay que decir:* En la operación de la fortaleza debemos considerar dos aspectos. Uno, la elección, y entonces la fortaleza no versa sobre lo repentino, pues el fuerte elige la premeditación de los peligros que pueden amenazar para poder ofrecerles resistencia o soportarlos con más facilidad, ya que, como dice San Gregorio en una *Homilía* [48]: *Los dardos que se ven venir hieren menos, y soportamos más fácilmente los males del mundo si nos armamos contra ellos con el escudo de su conocimiento previo.*

Otro aspecto que debemos considerar en la operación de la fortaleza es la manifestación del hábito virtuoso. Y en este sentido la fortaleza se refiere en grado máximo a lo repentino, ya que según el Filósofo, en III *Ethic.* [49], en los peligros súbitos es donde mejor se manifiesta el hábito de la fortaleza. En efecto, el hábito obra a modo de naturaleza. De ahí que el realizar actos virtuosos con premeditación, cuando urge la necesidad por los peligros repentinos, es manifestación clarísima de que la fortaleza está enraizada en el alma de modo habitual. También puede uno que no tiene el hábito de la fortaleza, tras una larga premeditación, preparar su ánimo contra los peligros. De esta preparación también se vale el fuerte cuando tiene tiempo para ello.

Respuesta a las objeciones: Aparece clara por lo que acabamos de decir.

ARTÍCULO 10

¿El fuerte se sirve de la ira en su acto?

Infra a.11 ad 1; *De verit.* q.26 a.7; *In Ethic.* 3 lect,17

Objeciones por las que parece que el fuerte no se sirve de la ira en su acto.

1. Nadie debe tomar como instrumento de su acción aquello que no puede usar a su antojo. Pero el hombre no puede usar de la ira a su elección, de modo que pueda tomarla o dejarla cuando quiera; pues como dice el Filósofo en su libro *De Memoria* [50], cuando una pasión corporal está en efervescencia no se calma cuando uno quiere. Por tanto, el fuerte no debe tomar la ira para su operación.

2. Más aún: cuando uno se basta por sí mismo para realizar algo no debe tomar como ayuda lo que es más débil e imperfecto. Pero la razón es suficiente por sí sola para ejercer el acto de fortaleza, en el que no hace falta la ira. De ahí que diga Séneca en *De ira* [51]: *No sólo para prever las cosas, sino*

43. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1.3 c.9 n.3 (BK 117a6): S. TH., lect.18. 44. L.2 c.54: DD 1,165. 45. C.38: ML 16,85. 46. C.7 n.11 (BK 1116a3): S. TH., lect.15. 47. C.6 n.10 (BK 1115a32): S. TH., lect.14. 48. *In Evang.* l.2 hom.35: ML 76,1259. 49. C.8 n.15 (BK 1117a24): S. TH., lect.17. 50. C.2 (BK 453a24): S. TH., lect.8. 51. L.1 c.16: DD 12.

para realizarlas se basta a sí misma la razón. ¿Y qué puede haber más necio que el que ésta pida ayuda a la ira, lo estable a lo incierto, lo fiel a lo infiel, lo sano a lo enfermo? Por tanto, la fortaleza no debe hacer uso de la ira.

3. Todavía más: así como algunos, por medio de la ira, realizan con más ímpetu las obras de fortaleza, así también otros lo hacen por medio de la tristeza o de la concupiscencia. Es por lo que dice el Filósofo en III *Ethic.* [52]: *Los animales se exponen a los peligros animados por la tristeza o dolor, y los adúlteros se lanzan a la aventura audazmente a causa de la concupiscencia.* Pero la fortaleza no usa en su acto de la tristeza ni de la concupiscencia. Luego, por la misma razón, no debe hacer uso de la ira.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.* [53]: *la ira viene bien a los fuertes.*

Solución. *Hay que decir:* De la ira y demás pasiones del alma, conforme hemos visto (1-2 q.24 a.2), los peripatéticos tienen una opinión distinta de la de los estoicos. Pues los estoicos excluían del alma del sabio o virtuoso la ira y demás pasiones. Los peripatéticos, en cambio, a la cabeza de los cuales está Aristóteles, las admitían en los virtuosos, aunque en proporción moderada. Y es posible que no haya una diferencia real sino en cuanto al modo de hablar. Porque los peripatéticos llamaban pasiones del alma a todos los movimientos del apetito sensitivo, fueran del tipo que fueran, según hemos visto (ibid.): y como el apetito sensitivo es movido por el imperio de la razón para cooperar a que la acción se realice con más prontitud, por eso decían que la ira y demás pasiones del alma debían ser empleadas por los virtuosos, aunque moderadas según el imperio de la razón. Por el contrario, los estoicos llamaban pasiones del alma a ciertos afectos inmoderados del apetito sensitivo («dolores» o «enfermedades» las llamaban) y, por tanto, las excluían totalmente de la virtud. En consecuencia, el fuerte utiliza para su acto la ira moderada, no la inmoderada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ira moderada por la razón está sometida a su imperio. Por tanto, el hombre puede usar de ella libremente, pero no podría si fuese inmoderada.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón no asume la ira para su obrar como si recibiera ayuda de ella, sino porque usa el apetito sensitivo como instrumento, lo mismo que los miembros del cuerpo. Y no hay ningún inconveniente en que el instrumento sea más imperfecto que el agente principal, como lo es el martillo con relación al carpintero. Pero Séneca es partidario de los estoicos, y escribe las palabras citadas directamente contra Aristóteles.

3. *A la tercera hay que decir:* Según lo expuesto (a.3.6), al tener la fortaleza dos actos, resistir y atacar, no usa la ira para resistir —esto lo hace la razón por sí sola—, sino para atacar. En esto utiliza la ira con preferencia a otras pasiones, porque es propio de la ira revolverse contra lo que causa tristeza, y así colabora directamente con la fortaleza en el acto de atacar. La tristeza, en cambio, por su propia razón, sucumbe a lo que causa daño, aunque accidentalmente ayuda a atacar; bien sea en cuanto que la tristeza es causa de la ira, como dijimos (1-2 q.47 a.3), bien en cuanto que uno se expone al peligro para huir de la tristeza. Igualmente la concupiscencia, según su propia razón, tiende al bien deleitable, al cual repugna de suyo el acometer los peligros, pero accidentalmente ayuda a veces a atacar, en cuanto que uno prefiere incurrir en los peligros a estar privado del placer. Es por lo que dice el Filósofo en III *Ethic.* [54] que entre las clases de fortaleza que nacen de la pasión *parece ser la más natural la que obra por medio de la ira: la cual, si es deliberada y se ordena a un fin bueno, llega a hacer verdadera la fortaleza* [h].

ARTÍCULO 11

¿La fortaleza es virtud cardinal?

1-2 q.61 a.2.3; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.1 q.ª3.4; *De virtut.* q.1 a.12 ad 26; q.5 a.1

Objeciones por las que parece que la fortaleza no es virtud cardinal.

52. C.8 n.11 (BK 1116b32): S. TH., lect.17. 53. C.8 n.11 (BK 1116b31): S. TH, lect.17. 54. C.8 n.12 (BK 1117a4): S. TH., lect.17.

h. Junto con la ira pueden concurrir al acto de audacia virtuosa las demás pasiones, bien sea directa o indirectamente, incluso la tristeza y el deseo, y, sobre todo, la esperanza y desesperación, que se mueven en el ámbito de lo arduo o difícil, como el temor y la audacia.

1. Como se ha dicho (a.10), la ira tiene muchísima afinidad con la fortaleza. Pero la ira no se considera pasión principal, ni tampoco la audacia, que pertenece a la fortaleza. Por tanto, tampoco debe colocarse la fortaleza entre las virtudes cardinales.

2. Más aún: la virtud se ordena al bien. Pero la fortaleza no se ordena directamente al bien, sino al mal, es decir, *a soportar los peligros y trabajos,* como dice Tulio [55]. Por tanto, la fortaleza no es virtud cardinal.

3. Todavía más: la virtud cardinal se ocupa de aquello en torno a lo cual gira principalmente la vida humana, como la puerta gira sobre su quicio. Pero la fortaleza versa sobre los peligros de muerte, que rara vez ocurren en la vida humana. Por tanto, la fortaleza no debe citarse como virtud cardinal o principal.

En cambio está el que San Gregorio (XXII *Moral.*) [56], San Ambrosio *(Super Lc.)* [57] y San Agustín *(De Moribus Eccl.)* [58] enumeran la fortaleza entre las cuatro virtudes cardinales o principales.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos visto (1-2 q.61 a.3.4), se llaman virtudes cardinales o principales las que reclaman para sí lo que conviene a las virtudes en general. Y una de las condiciones comunes de la virtud es *obrar con firmeza,* como se prueba en II *Ethic.* [59]. Ahora bien: la fortaleza reclama más que ninguna la gloria de la firmeza, pues tanto más es alabado el que se mantiene con firmeza cuanto mayor es el obstáculo que le impulsa a sucumbir o a retroceder. Pero al hombre le impele a apartarse de la recta razón tanto el bien placentero como el mal aflictivo, y más el dolor corporal que el placer, según nos dice San Agustín en su libro *Octoginta trium quaest.* [60]: *Nadie hay que no rehúya el dolor más de lo que ama el placer, ya que vemos a las bestias más crueles huir de los mayores placeres por miedo al dolor.* Y entre los dolores y peligros del alma se temen especialmente los que conducen a la muerte, contra los cuales el fuerte se mantiene firme. Por tanto, la fortaleza es virtud cardinal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La audacia y la ira no ayudan a la fortaleza en su acto propio, que es resistir, en el que se alaba sobre todo su firmeza. Pues por este acto el fuerte cohíbe el temor, que es pasión principal, como queda dicho (1-2 q.25 a.4).

2. *A la segunda hay que decir:* La virtud se ordena al bien racional, que es preciso conservar contra los asaltos de los males. Pero la fortaleza se ordena a los males corporales como contrarios a los que resiste; y, en cambio, se ordena al bien de la razón como a su fin, que intenta mantener.

3. *A la tercera hay que decir:* Si bien los peligros de muerte no son muy frecuentes, sin embargo sí lo son las ocasiones de tales peligros, porque al hombre le surgen enemigos mortales por la búsqueda de la justicia y la práctica de las buenas obras.

ARTÍCULO 12

¿La fortaleza es la más excelente de todas las virtudes?

1-2 q.66 a.3.4; *In Sent.* 4 d.33 q.3 a.3; *De virtut.* q.5 a.3

Objeciones por las que parece que la fortaleza es la más excelente de todas las virtudes.

1. Según San Ambrosio, en I *De Offic.* [61]: *la fortaleza es como más excelsa que las demás virtudes.*

2. Más aún: la virtud *trata de lo difícil y lo bueno.* Pero la fortaleza se ocupa de lo más difícil. Por tanto, es la mayor de las virtudes.

3. Todavía más: es más digna la persona humana que sus cosas. Pero la fortaleza se ocupa de la persona humana, la cual queda expuesta al peligro de muerte por el bien de la virtud; la justicia, en cambio, y las otras virtudes morales se ocupan de cosas externas. Por tanto, la fortaleza es la principal entre las virtudes morales.

En cambio está, en primer lugar, lo que dice Tulio en I *De Offic.* [62]: *El máximo esplendor de la virtud se da en la justicia, por la cual los hombres reciben el nombre de buenos.*

Además, en segundo lugar, dice el Filósofo en I *Rhet.* [63]: *Las virtudes más útiles para los demás han de ser necesariamente más excelentes.* Pero la liberalidad parece más útil que la fortaleza. Luego es más excelente.

Solución. *Hay que decir:* Según San Agustín en VI *De Trin.* [64], *en las cosas cuya magnitud*

55. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,165. 56. C.1: ML 76,212. 57. L.5 super 6,20: ML 15,1738. 58. L.1 c.15: ML 32,1322. 59. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 1105a32): S. TH., lect.4. 60. Q.36: ML 40,25. 61. C.35: ML 16,80. 62. C.7: DD 4,430. 63. C.9 n.6 (BK 1366b3). 64. C.8: ML 42,929.

no se mide por la cantidad, lo mayor equivale a lo mejor. Por consiguiente, tanto mayor es una virtud cuanto mejor sea. Por otra parte, el bien de la razón es el bien del hombre, conforme a las palabras de Dionisio (IV *De Div. Nom.)*[65]. Pero este bien lo posee esencialmente la prudencia, que es la perfección de la razón. La justicia, a su vez, realiza este bien en cuanto le corresponde establecer el orden racional en todos los actos humanos. Y las demás virtudes conservan este bien en cuanto moderan las pasiones para que no aparten al hombre del bien de la razón. Y entre estas últimas ocupa un lugar primordial la fortaleza, porque el temor de los peligros de muerte es sumamente eficaz para apartar al hombre del bien de la razón. Después viene la templanza, porque también los placeres del tacto impiden más que otros el bien de la razón. Pero el poseer una cosa esencialmente es mejor que realizarla, y el realizarla mejor que conservarla suprimiendo los obstáculos. Por tanto, entre las virtudes cardinales la primera es la prudencia; la segunda, la justicia; la tercera, la fortaleza; la cuarta, la templanza. Y después vienen las demás virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Ambrosio antepone la fortaleza a las demás virtudes por una cierta utilidad general: en cuanto es útil para la guerra y para los asuntos civiles o domésticos. Por eso dice en ese pasaje[66]: *Tratemos ahora de la fortaleza, que, como más excelsa que las demás, se divide en fortaleza de asuntos bélicos y domésticos.*

2. *A la segunda hay que decir:* La razón de la virtud consiste en lo bueno más que en lo difícil. Por tanto, se debe medir la excelencia de una virtud por la razón de bien más que por la de dificultad.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre no expone su persona a los peligros de muerte si no es por conservar la justicia. Y por eso la gloria de la fortaleza depende en cierto modo de la justicia. Es por lo que dice San Ambrosio, en I *De Offic.*[67]: *la fortaleza sin la justicia es materia de iniquidad, ya que cuanto más poderosa más pronta está para oprimir al inferior.*

4. *Al «en cambio» hay que responder:* Estamos de acuerdo.

5. *Al «2. en cambio» hay que decir,* la liberalidad es útil para algunos beneficios particulares. Pero la fortaleza tiene utilidad general para conservar todo el orden de la justicia. Es por lo que dice el Filósofo, en I *Rhet.*[68], que *los justos y los fuertes son los más queridos, porque son los más útiles en la guerra y en la paz.*

65. § 32: PG 3,733: S. TH., lect.22. 66. *De off. ministr.* l.1 c.35: ML 16,80. 67. C.35: ML 16,80. 68. C.9 n.6 (BK 1366b5).

CUESTIÓN 124

El martirio

Ahora vamos a tratar del martirio (cf. q.23, introd.). Y sobre este tema planteamos cinco problemas:

1. ¿Es el martirio un acto de virtud?—2. ¿De qué virtud es acto?—3. ¿Cuál es la perfección de este acto?—4. ¿Cuál es la pena del martirio?—5. ¿Cuál es su causa?

ARTÍCULO 1

¿Es el martirio un acto de virtud?

Objeciones por las que parece que el martirio no es un acto de virtud.

1. Todo acto de virtud es voluntario. Pero el martirio a veces no es voluntario, como está claro en el caso de los Inocentes muertos por Cristo, de los cuales comenta San Hilario en *Super Mt.* [1] que *fueron llevados al gozo de la eternidad por la gloria del martirio.* Por tanto, el martirio no es acto de virtud.

2. Aún más: nada ilícito es acto de virtud. Pero el suicidio es ilícito, como hemos dicho (q.64 a.5). Por él, sin embargo, se consuma el martirio, pues dice San Agustín, en I *De Civ. Dei* [2], que *algunas santas mujeres, en tiempo de persecución, para escapar de quienes atentaban contra su pureza, se arrojaron a un río, encontrando así la muerte, y sus martirios son celebrados con gran veneración en la Iglesia católica.* Por tanto, el martirio no es acto de virtud.

3. Todavía más: es laudable el ofrecerse espontáneamente a realizar un acto de virtud. Pero no lo es el ofrecerse al martirio, sino más bien parece presuntuoso y peligroso. Por tanto, el martirio no es acto de virtud.

En cambio está el que el premio de la bienaventuranza sólo se debe al acto de virtud. Pero también se debe al martirio, según el texto de Mt 5,10: *Dichosos los que padecen persecución por la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos.* Por tanto, el martirio es acto de virtud.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto (q.123 a.12), compete a la virtud permanecer en el bien de la razón. Dicho bien consiste en la verdad como su propio objeto, y en la justicia como efecto propio, según quedó claro anteriormente (q.109 a.1-2; q.123 a.12). Pero pertenece a la razón del martirio mantenerse firme en la verdad y en la justicia contra los ataques de los perseguidores. Por tanto, es evidente que el martirio es un acto de virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos [3] dijeron que a los Inocentes se les adelantó milagrosamente el uso del libre albedrío, de forma que padecieron el martirio voluntariamente. Pero, como esto no puede probarse por la autoridad de la Escritura, debe decirse más bien que la gloria del martirio, que otros merecen por su propia voluntad, lo consiguieron estos niños por la gracia de Dios, ya que el derramamiento de sangre por Cristo hace las veces del bautismo. De ahí que, así como en los niños bautizados actúan los méritos de Cristo por la gracia bautismal, así también en los niños muertos por Cristo actúan los méritos del martirio de Cristo para conseguir la palma del martirio. Por eso dice San Agustín en un sermón *De Epiphania* [4], como dirigiéndose a ellos: *dudará de vuestra corona en la muerte por Cristo el que piensa que tampoco el bautismo de Cristo es eficaz en los niños. No teníais edad para creer en la pasión de Cristo, pero teníais carne para soportar por Cristo la pasión que él había de padecer.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como enseña San Agustín en el mismo pasaje [5], es posible que, *basándose en testimonios fidedignos, la autoridad divina de la Iglesia haya autorizado venerar la memoria de dichas santas mujeres.*

3. *A la tercera hay que decir:* Los preceptos de la ley tienen por objeto los actos de la virtud. Ahora bien: ya hemos dicho antes

1. C.1: ML 9,923. 2. C.16: ML 41,39. 3. Cf. PABLO DIÁCONO, *Homiliarius,* De tempore, hom.39 in natali Innocentium: ML 95,1176. 4. *Serm. ad popul.* serm.374 c.26: ML 41,39. 5. *De Civ. Dei* l.1 c.26: ML 41,39.

(1-2 q.108 a.4 ad 4) que algunos preceptos de la ley divina han sido promulgados para la preparación del ánimo, de suerte que el hombre se halle dispuesto a hacer tal o cual cosa cuando fuere oportuno. Así también algunos actos pertenecen a la virtud en cuanto a la preparación del ánimo, de forma que, en un momento dado, el hombre obre conforme a la razón. Y esto parece que debe aplicarse sobre todo al martirio, que consiste en soportar debidamente las pasiones injustamente infligidas; ahora bien: no debe uno dar a otro ocasión para obrar injustamente, pero si el otro obrara así, él debe soportarlo con moderación [a].

ARTÍCULO 2

¿Es el martirio acto de la fortaleza?

Objeciones por las que parece que el martirio no es acto de la fortaleza.

1. La palabra griega *martyr* significa «testigo». Pero en el martirio se da testimonio de la fe en Cristo, según las palabras de Act 1,8: *Seréis mis testigos en Jerusalén,* etc. Y San Máximo [6] dice en un *Sermón: la madre del martirio es la fe católica, que atletas ilustres rubricaron con su sangre.* Por tanto, el martirio es más bien acto de la fe que de la fortaleza.

2. Más aún: el acto laudable es propio de aquella virtud que inclina hacia él y se manifiesta por él, y sin la cual ese acto no tiene valor. Pero al martirio inclina principalmente la caridad; por eso se nos dice en un *Sermón* [7] de San Máximo: *La caridad de Cristo venció en sus mártires.* Y la caridad se manifiesta sobre todo en el martirio, conforme a las palabras de San Juan (15,13): *Nadie tiene mayor amor que el dar uno la vida por sus amigos.* Y sin caridad no tiene valor el martirio, según la expresión del Apóstol en 1 Cor 13,3: *Si entregare mi cuerpo a las llamas y no tengo caridad, nada me aprovecha.* Luego el martirio es acto de la caridad y no de la fortaleza.

3. Todavía más: dice San Agustín en un *Sermón* sobre San Cipriano [8]: *Es fácil venerar al mártir celebrando su fiesta, pero es difícil imitar su fe y su paciencia.* Pero en cada acto de virtud se hace laudable principalmente la virtud de la cual es acto. Luego el martirio es acto de la paciencia más que de la fortaleza.

En cambio está lo que escribe San Cipriano en su carta *Ad Martyres et Confessores* [9]: *¡Oh bienaventurados mártires!, ¿con qué elogiosas palabras os ensalmaré? ¡Oh soldados fortísimos!, ¿con qué alabanzas explicaré la fortaleza de vuestro cuerpo?* Pero cada uno es alabado por la virtud cuyo acto ejercita. Por tanto, el martirio es acto de la fortaleza.

Solución. *Hay que decir:* Como anteriormente se ha probado (q.123 a.1), a la fortaleza pertenece confirmar al hombre en el bien de la virtud contra los peligros, sobre todo contra los peligros de muerte, y especialmente de la muerte en la guerra. Pero es evidente que en el martirio el hombre es confirmado sólidamente en el bien de la virtud, al no abandonar la fe y la justicia por los peligros inminentes de muerte, los cuales también amenazan en una especie de combate particular, por parte de los perseguidores. Por eso dice San Cipriano en un *Sermón* [10]: *La muchedumbre de los presentes vio admirada el combate celestial y cómo en la batalla los siervos de Cristo se mantuvieron con voz libre, alma inmaculada y fuerza divina.* Por tanto, está claro que el martirio es acto de la fortaleza. Y por eso dice la Iglesia, hablando de los mártires, *que se hicieron fuertes en la guerra* [11].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el acto de fortaleza hay que considerar dos aspectos: Uno es el bien en el que el fuerte se afianza, que es el fin de la fortaleza. Otro es la misma firmeza que le hace no ceder ante los enemigos que le apartan de ese bien, y en esto consiste la esencia de la fortaleza. Ahora bien: así como la fortaleza natural confirma el ánimo del hombre en la justicia humana, por cuya conservación soporta los peligros de muer-

6. MÁXIMO TUARINENSE, *Sermones,* serm.88 (3 de natali SS. Martyrum): ML 57,708. 7. MÁXIMO TUARINENSE, *Sermones,* serm.16: ML 57,875. 8. *Serm. ad popul.* serm.311 c.1: ML 38,1414. 9. Ep.8: ML 4,252. 10. Ep.8 *Ad Martyres et Confessores:* ML 4,252. 11. Cf. Heb 11,34: epíst. de la misa de los santos FABIÁN y SEBASTIÁN, el 20 de enero: *Missale S.O.P.*, p.351.

a. El mártir ni desea ni provoca la acción y la muerte violenta a manos del enemigo de la fe, que sería provocar inmoralmente el mal ajeno, sino que, ante la amenaza de muerte del enemigo de la fe, sin provocación real por parte del mártir, se mantiene firme en la confesión de la fe y se goza incluso en sufrir por Cristo, como los Apóstoles (Act 5,41).

te, así también la fortaleza infusa afianza el ánimo del hombre en el bien *de la justicia de Dios por la fe en Jesucristo,* según se lee en Rom 3,22. Y en este sentido el martirio se relaciona con la fe como el fin en el que uno se afirma; y con la fortaleza como su hábito de donde procede.

2. *A la segunda hay que decir:* Al acto del martirio inclina la caridad como primer y principal motivo o como virtud imperante; la fortaleza, en cambio, como motivo propio y virtud productora. De ahí que el martirio sea acto de la caridad como virtud imperante y de la fortaleza como virtud de donde procede. Por eso resplandecen en él ambas virtudes. Pero el que sea meritorio le viene de la caridad, como a todo acto virtuoso. Por tanto, sin la caridad no tiene valor alguno.

3. *A la tercera hay que decir:* Según hemos explicado (q.123 a.6), el acto principal de la fortaleza es el soportar, y a él pertenece el martirio, no a su acto secundario, que es el atacar. Y como la paciencia ayuda a la fortaleza en su acto principal, que es el soportar, se sigue que también en los mártires se alabe la paciencia por concomitancia.

ARTÍCULO 3

¿Es el martirio el acto de mayor perfección?

In Heb. 11 lect.8

Objeciones por las que parece que el martirio no es el acto de mayor perfección.

1. Parece que pertenece a la perfección lo que cae bajo consejo, y no bajo precepto, porque la perfección no es necesaria para la salvación. Pero el martirio parece ser necesario para la salvación, pues dice el Apóstol en Rom 10,10: *Con el corazón se cree para la justicia y con la boca se confiesa para la salvación.* Y San Juan (1 Jn 3,16) añade que *debemos dar nuestra vida por los hermanos.* Por tanto, el martirio no pertenece a la perfección.

2. Más aún: parece que es señal de mayor perfección el entregar el alma a Dios por la obediencia que el entregarle el propio cuerpo, que se hace por el martirio; por lo cual dice San Gregorio, últ. *Moral.* [12], que *la obediencia es preferible a todas las víctimas.* Por tanto, el martirio no es acto de la máxima perfección.

3. Todavía más: parece mejor ser útil a los demás que mantenerse uno mismo en el bien, porque *el bien de muchos es mejor que el de uno solo,* en palabras del Filósofo en I *Ethic.* [13]. Pero el que sufre el martirio es útil sólo para sí; en cambio, el que enseña lo es para muchos. Por eso el acto de enseñar y gobernar a los súbditos es más perfecto que el acto del martirio.

En cambio está el que San Agustín, en su libro *De Sancta Virginit.* [14], antepone el martirio a la virginidad, que pertenece a la perfección. Parece, pues, que el martirio pertenece en grado sumo a la perfección.

Solución. *Hay que decir:* Podemos hablar de un acto de virtud bajo dos aspectos: Uno, según su especie, comparándolo con la virtud que lo produce inmediatamente. Entonces el martirio, que consiste en soportar debidamente la muerte, no puede ser el más perfecto de los actos virtuosos, ya que soportar la muerte no es de suyo encomiable, sino sólo en cuanto ordenado a un bien que es un acto de virtud, como puede ser la fe y el amor a Dios. Y este acto de virtud, por ser fin, es más perfecto.

Otro aspecto bajo el que podemos considerar el acto virtuoso es si lo comparamos con el primer motivo, que es el amor de caridad. Y este segundo aspecto hace principalmente que un acto pertenezca a la perfección de vida, porque, como dice el Apóstol en Col 3,14: *La caridad es el vínculo de perfección.* Pero el martirio es, entre todos los actos virtuosos, el que más demuestra la perfección de la caridad, ya que se demuestra tener tanto mayor amor a una cosa cuando por ella se desprecia lo más amado y se elige sufrir lo que más se odia. Ahora bien: es obvio que entre todos los bienes de la vida presente el hombre ama sobre todo su propia vida, y por el contrario experimenta el mayor odio hacia la muerte, especialmente si es con dolores y tormentos corporales, por cuyo temor hasta los mismos animales *se abstienen de los máximos placeres,* como dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.* [15]. Según esto, parece claro que el martirio es, entre los demás actos humanos, el más perfecto en su género, como signo de máxima caridad, confor-

12. L.35 c.14: ML 76,765. 13. C.2 n.8 (BK 1094b8): S. TH., lect.2. 40,424. 15. C.36: ML 40,25.

me a las palabras de San Juan (15,13): *Nadie tiene mayor amor que el dar uno la vida por sus amigos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No hay ningún acto de perfección que cae bajo consejo que en algún caso no caiga bajo precepto como necesario para salvarse, por ejemplo, según San Agustín en el libro *De Adulterinis Coniugiis*[16], si uno se ve en la necesidad de guardar la continencia por ausencia o enfermedad de su mujer. Y por eso no va contra la perfección del martirio el que en algún caso sea necesario para salvarse. Pero hay casos en que el sufrir el martirio no es necesario para la salvación, como leemos muchas veces que los santos mártires, llevados del celo de la fe y la caridad fraterna, se entregaron voluntariamente al martirio. Y es que estos preceptos deben entenderse en cuanto a la preparación del ánimo.

2. *A la segunda hay que decir:* El martirio abarca lo que puede haber de sumo en la obediencia, es decir, el ser obediente hasta la muerte, como se nos dice de Cristo en Flp 2,8: que *se hizo obediente hasta la muerte.* Por tanto, queda claro que el martirio de suyo es más perfecto que la simple obediencia en absoluto.

3. *A la tercera hay que decir:* Esta objeción procede de entender el martirio en su especie propia del acto, según la cual no precede en excelencia a los demás actos virtuosos, como tampoco la fortaleza es la más excelente de las virtudes.

ARTÍCULO 4

¿Es la muerte esencial al martirio?

In Sent. 4 d.49 q.5 a.3 q.ª2 ad 8

Objeciones por las que parece que la muerte no es esencial al martirio.

1. Dice San Jerónimo en el sermón *De Assumptione*[17]: *Podría decir con verdad que la Madre de Dios fue Virgen y Mártir, aunque terminara su vida en la paz.* Y también San Gregorio[18]: *Aunque falte la ocasión de persecución, tiene, con todo, la paz su propio martirio, porque, si bien es cierto que no ponemos el cuello de carne bajo la espada, sin embargo, con la espada espiritual sí damos muerte en nuestra alma a los deseos carnales.* Por tanto, puede haber martirio sin padecer la muerte.

2. Más aún: leemos de algunas mujeres que, por conservar la integridad de su carne, despreciaron su vida, y por ello son alabadas, lo cual indica que la integridad corporal de la virginidad es preferida a la vida del cuerpo. Pero a veces esa integridad de la carne se arrebata o se intenta arrebatar por la confesión de la fe cristiana, como sucedió con Santa Inés y Santa Lucía. Parece, pues, que debe llamarse martirio con más propiedad el que una mujer pierda la integridad corporal por la fe en Cristo que el que pierda también su vida. De ahí las palabras de Santa Lucía[19]: *Si haces que me violen contra mi voluntad, se me duplicará la corona de mi castidad.*

3. Todavía más: el martirio es acto de la fortaleza. Y a éste corresponde no sólo no temer la muerte, sino ni siquiera las otras adversidades, como dice San Agustín en el libro VI *Musicae*[20]. Ahora bien: hay otras muchas adversidades, además de la muerte, que pueden aguantarse por la fe en Cristo, como son la cárcel, el destierro, el despojo de los bienes, según consta en Heb 10,34. De ahí que se celebre el martirio del papa San Marcelo, y eso que murió en la cárcel. Por tanto, no es necesario para el martirio sufrir la pena de muerte.

4. Y también: el martirio es un acto meritorio, como hemos dicho. Pero no puede haber acto meritorio después de la muerte. Luego debe ser antes. Así que la muerte no es esencial al martirio.

En cambio está lo que dice San Máximo en un *Sermón*[21] sobre el mártir, que *vence muriendo por la fe quien sería vencido viviendo sin ella.*

Solución. *Hay que decir:* Conforme a lo dicho (a.2 obj.1), mártir significa testigo de la fe cristiana, por la cual se nos propone el desprecio de las cosas visibles por las invisibles, como leemos en Heb 11; 2 Cor 4,17. Por tanto, pertenece al martirio el que el hombre dé testimonio de su fe, demostrando con sus obras que desprecia el mundo presente y visible a cambio de los bienes futuros e invisibles. Ahora bien: mientras vive en este mundo, aún no puede demostrar con obras el desprecio de los bienes temporales, pues los hombres siempre sue-

16. L.2 c.19: ML 40,485. 17. Ep.9 *Ad Paulinam et Eustoch.:* ML 30,142. 18. *In Evang.* l.1 hom.3: ML 76,1089. 19. Cf. JACOBO DE LA VORÁGINE, *Legenda Aurea,* c.4 § 1: GR 31; MOMBRICIO, *Sanctuarium,* passio s. Luciae: 2,108.41; cf. *Breviarium S.O.P.,* die 13 Dec. ad matut. lect.6: 1,947. 20. C.15: ML 32,1189. 21. MÁXIMO TUARINENSE, *Sermones,* serm.16: ML 57,875.

len despreciar a los familiares y a todos los bienes que poseen con tal de conservar la vida. Y por eso incluso Satanás adujo contra Job (2,4): *¡Piel por piel! Cuanto el hombre tiene lo dará por su alma,* es decir, por su vida corporal. De donde se desprende que para la razón perfecta de martirio se exige sufrir la muerte por Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todos los argumentos de autoridad indicados y los que pudieran aducirse hablan del martirio por una cierta analogía[b].

2. *A la segunda hay que decir:* En la mujer que pierde la integridad de su carne o es condenada a perderla por la fe cristiana, no está claro ante los hombres si lo sufre por amor a la fe cristiana o más bien por el desprecio a su castidad. Y por eso ante los hombres no es testimonio suficiente, y no tiene propiamente razón de martirio. Pero ante Dios, *que lee en el corazón,* puede ser esto motivo de premio, como dijo Santa Lucía.

3. *A la tercera hay que decir:* Como queda dicho anteriormente (q.123 a.4), la fortaleza se ocupa principalmente de los peligros de muerte, y de los demás como una consecuencia. Por lo mismo, no se llama propiamente martirio el soportar la cárcel o el destierro o el despojo de los bienes, a no ser que de ellos se siga la muerte.

4. *A la cuarta hay que decir* El mérito del martirio no se da después de la muerte, sino en soportarla voluntariamente, es decir, cuando uno sufre libremente la inflicción de la muerte. Sucede a veces, sin embargo, que después de haber recibido heridas mortales por Cristo, o cualesquiera otras tribulaciones semejantes, que se sufren por la fe en Cristo, provenientes de los perseguidores, uno puede sobrevivir largo tiempo. En este estado, el acto del martirio es meritorio, y también en el mismo momento de padecer estas penas.

ARTÍCULO 5

¿Sólo la fe es causa del martirio?

In Sent. 4 d.49 q.5 a.3 q.ª2 ad 9.10; *In Rom.* 8 lect.7

Objeciones por las que parece que sólo la fe es causa del martirio.

1. Se dice en 1 Pe 4,15-16: *Ninguno de vosotros padezca por homicida o ladrón,* o algo parecido: *pero si padece por ser cristiano, no se avergüence, antes glorifique a Dios en este nombre.* Pero se llama cristiano a quien tiene la fe de Cristo. Por tanto, sólo la fe en Cristo da la gloria del martirio a los que lo padecen.

2. Más aún: «Mártir» significa «testigo», y sólo se es testigo de la verdad. Pero no se llama mártir al que da testimonio de cualquier verdad, sino sólo de la verdad divina. De lo contrario, sería mártir quien muriera por la confesión de una verdad de geometría o de otra ciencia especulativa, lo que parece ridículo. Por tanto, sólo la fe es la causa del martirio.

3. Todavía más: entre las virtudes parece que son más excelentes las que se ordenan al bien común, ya que *el bien de todos es mejor que el bien de un solo hombre,* según el Filósofo en I *Ethic.*[22]. Por tanto, si fuese causa del martirio algún otro bien, serían mártires los que mueren en defensa de la república. Esto no lo contempla la Iglesia, pues no se celebran los martirios de los soldados muertos en guerra justa. Parece entonces que sólo la fe es causa del martirio.

En cambio está lo que se dice en Mt 5,10: *Dichosos los que padecen persecución por la justicia,* lo cual se refiere al martirio, como dice la *Glosa*[23] en el mismo lugar. Ahora bien: a la justicia pertenece no sólo la fe, sino también las demás virtudes. Por tanto, también ellas pueden ser causa del martirio.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto (obj.2 a.4), «mártires» es lo mismo que «testigos», es decir, en cuanto con sus padecimientos corporales dan testimonio de la verdad hasta la muerte; no de cualquier verdad, sino *de la verdad que se ajusta a la piedad* (Tit 1,1), que se nos manifiesta por Cristo. De ahí que *los mártires de Cristo* son como testigos de su verdad. Pero se trata de la verdad de la fe, que es, por tanto, la causa de todo martirio. Pero a la verdad de la fe pertenece no sólo la creencia del corazón, sino también la confesión externa, la cual se manifiesta no sólo con palabras por las que se confiesa la fe, sino también con

22. C.2 n.8 (BK 1094b8): S. TH., lect.2.

23. *Ordin.* 5,19B.

b. Como para el martirio propiamente dicho se requiere soportar la muerte física por la fe, el que muere luchando o agrediendo en defensa de la religión, o quien sufre psicológica y moralmente por amor a Dios, sin muerte biológica, como fue el caso de la Santísima Virgen, no es propiamente mártir; sólo lo es metafóricamente, lo cual no quiere decir que sea menos meritorio que el martirio propiamente dicho. Cf. BENEDICTO XIV, *De servorum Dei beatificatione,* lib.III, cap.11, n.3.

obras por las que se demuestra la posesión de esa fe, conforme al texto de Sant 2,18: *Yo, por mis obras, te mostraré la fe.* En este sentido dice San Pablo (Tit 1,16) a propósito de algunos: *Alardean de conocer a Dios, pero con sus obras lo niegan.* Por tanto, las obras de todas las virtudes, en cuanto referidas a Dios, son manifestaciones de la fe, por medio de la cual nos es manifiesto que Dios nos exige esas obras y nos recompensa por ellas. Y bajo este aspecto pueden ser causa del martirio. Por eso se celebra en la Iglesia el martirio de San Juan Bautista, que sufrió la muerte no por defender la fe, sino por reprender un adulterio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Llamamos cristiano al que es de Cristo. Pero se dice de uno que es de Cristo no sólo por tener la fe en Cristo, sino también porque realiza las obras virtuosas movido por el Espíritu de Cristo, conforme al texto de Rom 8,9: *Si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es de Cristo,* y también porque ha muerto al pecado, según leemos en Gál 5,24: *Los que son de Cristo Jesús han crucificado las carnes con sus pasiones y concupiscencias.* Por eso, padece como cristiano no sólo el que sufre por la confesión de su fe de palabra, sino también el que sufre por hacer cualquier obra buena, o por evitar cualquier pecado por Cristo: porque todo ello cae dentro de la confesión de la fe.

2. *A la segunda hay que decir:* La verdad de las otras ciencias no pertenece al culto divino. Por lo cual no decimos que sean *según la piedad* (cf. sol.); de ahí que su confesión tampoco puede ser causa directa del martirio. Pero, siendo pecado toda mentira, como queda dicho (q.110 a.3), evitar la mentira, aunque sea contra cualquier tipo de verdad, puede ser causa del martirio, en cuanto la mentira es un pecado contrario a la ley divina.

3. *A la tercera hay que decir:* El bien de la república es el principal entre los bienes humanos. Pero el bien divino, que es la causa propia del martirio, está por encima del bien humano. Sin embargo, como el bien humano puede convertirse en divino si lo referimos a Dios, cualquier bien humano puede ser causa del martirio en cuanto referido a Dios.

CUESTIÓN 125

El temor

A continuación vamos a tratar de los vicios opuestos a la fortaleza (cf. q.123 introd.). Y en primer lugar, del de temor; después, de la falta de temor o impavidez (q.126); por último, de la audacia (q.127).

Sobre el temor planteamos cuatro problemas:

1. ¿El temor es pecado?—2. ¿Se opone a la fortaleza?—3. ¿Es pecado mortal?—4. ¿Excusa o disminuye el pecado?

ARTÍCULO 1

¿El temor es pecado?

In Ethic. 3 lect.15

Objeciones por las que parece que el temor no es pecado.

1. El temor es una pasión, como queda dicho (1-2 q.23 a.4; q.41 a.1). Pero, según leemos en II *Ethic.* [1], *por las pasiones ni se nos alaba ni se nos censura.* Y como todo pecado es reprobable, parece que el temor no es pecado.

2. Más aún: nada que se manda en la ley divina es pecado, porque *la ley del Señor es perfecta,* como leemos en el salmo 18,8. Pero el temor se manda en la ley de Dios, porque se dice en Ef 6,5: *Siervos, obedeced a vuestros amos según la carne con temor y temblor.* Por tanto, el temor no es pecado.

3. Todavía más: nada que esté en la naturaleza del hombre es pecado, porque el pecado *es contrario a la naturaleza,* como dice el Damasceno en el libro II [2]. Pero el temor es connatural al hombre. Por eso dice el Filósofo en III *Ethic.* [3] que *estará loco o privado del sentido del dolor el que no teme nada, ni los terremotos, ni las inundaciones.* Por tanto el temor no es pecado.

En cambio está lo que dice el Señor en Mt 10,28: *No temáis a los que matan el cuerpo.* Y también leemos en Ez 2,6: *No temáis ni tengáis miedo a sus palabras.*

Solución. *Hay que decir:* En los actos humanos se dice que algo es pecado porque implica un desorden: pues el bien del acto humano consiste en un cierto orden, como queda probado (q.10 a.2; q.114 a.1). Ahora bien: aquí el orden debido reside en que el apetito se someta al régimen de la razón. Y la razón manda evitar ciertas cosas y buscar otras; y entre las primeras, manda huir de unas más que de otras; igualmente, entre las segundas, buscar unas más que otras; y cuanto más debemos buscar un bien, tanto más debemos huir del contrario. De ahí que la razón manda la búsqueda de unos bienes más que la huida de otros males. Por tanto, cuando el apetito huye de lo que la razón manda soportar para no desistir de lo que se debe buscar con más fuerza, se da el temor desordenado, y tiene razón de pecado. Por el contrario, cuando el apetito huye por temor de lo que, según la razón, debe huir, entonces el apetito no es desordenado ni hay pecado [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El temor tomado en sentido general implica de suyo universalmente una huida; en este sentido no importa razón de bien o de mal. Igualmente sucede con cualquier otra pasión. Pero dice el Filósofo [4] que las pasiones no son dignas de elogio ni de vituperio, es decir, no son elogiados ni vituperados los que se irritan o temen; sólo lo son si se com-

1. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1105b31): S. TH., lect.5. 2. *De fide orth.* c.4.30: MG 94,876.976. 3. C.7 n.7 (BK 1115b26): S. TH., lect.15. 4. *Ethic.* l.2 c.5 n.3 (BK 1105b31): S. TH., lect.5.

a. La palabra *temor,* en esta cuestión, no significa la pasión psicológica (I-II q.23 a.4; q.41 a.1) ni el temor virtuoso regulado por la virtud de la fortaleza y otras virtudes (cf. q.125 a.2 ad 1), sino el temor desordenado o no controlado por la razón, que es la *timidez* injustificada, vicio opuesto a la fortaleza (q.125 a.2). Sólo cuando el mal es irresistible o no hay razón moral para ello, no hay por qué reprimir la huida temerosa.

portan en su ira o temor ordenada o desordenadamente.

2. *A la segunda hay que decir:* El temor que recomienda el Apóstol es conforme a la razón, es decir, el siervo debe temer apartarse de los deberes que debe prestar al amo.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón manda huir de los males a los que el hombre no puede hacer frente y de cuya resistencia no se deriva ningún bien. Y por eso el temor de tales males no es pecado.

ARTÍCULO 2

¿El pecado de temor se opone a la fortaleza?

Objeciones por las que parece que el pecado de temor no se opone a la fortaleza.

1. La fortaleza recae sobre los peligros de muerte, como se ha dicho (q.123 a.4). Pero el pecado de temor no siempre dice relación a los peligros de muerte, pues comentando el salmo 127,1: *Dichosos todos los que temen al Señor,* dice la *Glosa*[5] que *el temor humano es aquel por el cual tememos padecer los peligros de la carne o perder los bienes de este mundo.* Y al glosar[6] el texto de Mt 26,44: *oró por tercera vez diciendo aún las mismas palabras,* etcétera, dice que hay un triple temor malo, a saber: *el temor a la muerte, el temor al menosprecio y el temor al dolor.* Por tanto, el pecado de temor no se opone a la fortaleza.

2. Más aún: lo que más se alaba en la fortaleza es el exponerse a los peligros de muerte. Pero sucede a veces que uno se expone a la muerte por temor a la esclavitud o a la deshonra, según San Agustín, en I *De Civ. Dei*[7], refiere de Catón, que se dio muerte por no ser esclavo de César. Luego el pecado de temor no se opone a la fortaleza, sino que más bien tiene algo en común con ella.

3. Todavía más: toda desesperación dimana de un temor. Sin embargo, la desesperación no se opone a la fortaleza, sino más bien a la esperanza, como hemos indicado anteriormente (q.20 a.1; 1-2 q.40 a.4). Luego tampoco el pecado de temor se opone a la fortaleza.

En cambio está el que el Filósofo, en II[8] y III[9] *Ethic.,* contrapone la timidez a la fortaleza.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos dicho (q.19 a.3; 1-2 q.43 a.1), todo temor procede del amor, pues sólo se teme lo contrario de lo que se ama. Ahora bien: el amor no está circunscrito a un género concreto de virtud o de vicio, sino que el amor ordenado se incluye en toda virtud; así, todo hombre virtuoso ama el bien propio de la virtud, lo mismo que el amor desordenado se incluye en todo pecado, ya que de tal amor surge el apetito desordenado. De modo semejante, el temor desordenado se incluye en todo pecado; por ejemplo, el avaro teme la pérdida del dinero, el voluptuoso la pérdida del placer, y así sucesivamente. Pero el temor principal es el de los peligros de muerte, según se prueba en II *Ethic.*[10]. Y por eso el desorden de tal temor se opone a la fortaleza, que se ocupa de los peligros de muerte. Por eso se dice por antonomasia que la timidez se opone a la fortaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los argumentos de autoridad aducidos se refieren al temor desordenado tomado en general, el cual puede oponerse a distintas virtudes.

2. *A la segunda hay que decir:* Los actos humanos se conocen sobre todo por el fin, como se prueba por lo antedicho (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6). Y propio del fuerte es exponerse a los peligros de muerte por un bien, pero el que se expone a ellos para huir de la esclavitud o de algo costoso, se deja vencer por el temor, y esto es contrario a la fortaleza. De ahí que diga el Filósofo en III *Ethic.*[11] que *el morir por huir de la pobreza o de la necesidad o de la tristeza no es propio del fuerte, sino del tímido, ya que huir de la dificultad es debilidad*[b].

5. *Ordin.* 3,282B; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1161; cf. CASIODORO, *Expos. in Psal.* ps.127,1: ML 70,931. 6. *Glossa ordin.* 5,80E; S. AGUSTÍN, *Quaest. Evang.* l.1 q.47 super Mt. 26,44: ML 35,1332. 7. C.24: ML 41,37. 8. C.7 n.2 (BK 1107b3): S. TH., lect.8. 9. C.7 n.10.12 (BK 1115b34; 1116a4): S. TH., lect.15. 10. ARISTÓTELES, c.6 n.6 (BK 1115a26): S. TH., lect.14. 11. C.7 n.13 (BK 1116al2): S. TH., lect.14.

b. La motivación moral es clave esencial para valorar la opción por la muerte: si es acto virtuoso de fortaleza o es más bien una timidez viciosa con apariencia de fortaleza, como es el caso del que opta por la muerte por no soportar la esclavitud, el dolor, el fracaso, el desengaño.

3. *A la tercera hay que decir:* Como hemos dicho (1-2 q.45 a.2), así como la esperanza es principio de audacia, así el temor lo es de desesperación. Por eso, del mismo modo que en el fuerte, que usa la audacia con moderación, se presupone la esperanza, así, por el contrario, la desesperación nace del temor. Pero no parece conveniente que cualquier desesperación provenga de cualquier temor, sino del que está dentro del mismo género. Pero la desesperación opuesta a la esperanza pertenece a las cosas divinas, es decir, a un género distinto del temor que se opone a la fortaleza, que se refiere a los peligros de muerte. Por tanto, el argumento no es válido.

ARTÍCULO 3

¿El temor es pecado mortal?

Objeciones por las que parece que el temor no es pecado mortal.

1. Como queda dicho (1-2 q.23 a.1.4), el temor reside en el apetito irascible, que forma parte de la sensualidad. Pero en la sensualidad sólo hay pecado venial, según hemos visto (1-2 q.74 a.3 ad 3; a.4). Por tanto, el temor no es pecado mortal.

2. Más aún: todo pecado mortal aparta totalmente el corazón de Dios. Pero esto no sucede en el temor, porque sobre el texto de Jdt 7,3: *El que es temeroso,* etc., comenta la *Glosa*[12]: *Tímido es el que tiembla a primera vista ante los combates, pero no se arredra en su corazón, sino que puede rehacerse y reanimarse.* Por tanto, el temor no es pecado mortal.

3. Todavía más: el pecado mortal no sólo aparta de la perfección, sino también del precepto. Pero el temor no aparta del precepto, sino sólo de la perfección; ya que, comentando las palabras del Dt 20,8: *¿Quién tiene miedo y siente desfallecer su corazón?,* dice la *Glosa*[13]: *Se nos enseña aquí que nadie puede recibir la perfección de la contemplación o de la milicia espiritual si teme despojarse de las riquezas terrenas.* Por tanto, el temor no es pecado mortal.

En cambio está el que por un solo pecado mortal uno merece la pena del infierno. Y esta pena se debe a los tímidos, según palabras del Ap 21,8: *Los tímidos, los infieles, los abominables, etc., tendrán su parte en el estanque que arde con fuego y azufre, que es la segunda muerte.* Por tanto, la timidez es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto (a.1), el temor es pecado en cuanto desordenado, es decir, en cuanto rehúye lo que no debiera rehuir según la razón. Ahora bien: este desorden en el temor a veces consiste sólo en el apetito sensitivo, sin el consentimiento del apetito racional, y en este sentido no puede ser pecado mortal, sino sólo venial. Sin embargo, dicho desorden en el temor alcanza a veces al apetito racional, que llamamos voluntad, la cual, por su libre albedrío, rehúye algo en contra de la razón. Y tal desorden en el temor unas veces es pecado mortal y otras venial. Si, pues, por el temor que le hace huir del peligro de muerte, o de cualquier otro mal temporal, uno está dispuesto a hacer algo prohibido o a omitir algo preceptuado en la ley divina, tal temor es pecado mortal. En los otros casos será venial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La argumentación parte del temor en cuanto cae bajo la sensualidad.

2. *A la segunda hay que decir:* También la glosa puede entenderse del temor que reside en la sensualidad. O puede decirse mejor que está atemorizado totalmente en su corazón aquel cuyo ánimo es irreparablemente vencido por el temor. Puede, no obstante, ocurrir que, aun cuando el temor sea pecado mortal, sin embargo uno no se atemorice tan obstinadamente que no pueda volverse atrás por persuasiones, como cuando el que peca mortalmente, consintiendo en la sensualidad, a veces se vuelve atrás, de suerte que no realiza lo que se había propuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* La glosa se refiere al temor que aparta al hombre de un bien que no es de la necesidad del precepto, sino de la perfección del consejo. Tal temor no es pecado mortal, y en ocasiones es venial, y otras veces ni siquiera es pecado, como cuando uno tiene una causa razonable para temer.

12. *Ordin.* 2,40F; ORÍGENES, *In Iudic.* hom.9: MG 12,986.
13. *Ordin.* 1,353E; S. ISIDORO, *Quaest. in Vet. Test., In Deut.* 22,8 c.15: ML 83,365.

ARTÍCULO 4

¿El temor excusa de pecado?

In Ethic. 3 lect.2

Objeciones por las que parece que el temor no excusa de pecado.

1. El temor, como acabamos de decir (a.1.3) es pecado. Pero el pecado no excusa de pecado, sino que lo agrava. Por tanto, el temor no excusa de pecado.

2. Más aún: Si un temor excusara de pecado, sería sobre todo el temor a la muerte, que se dice que *recae sobre el varón constante* [14]. Pero este temor no parece que excusa de pecado, porque siendo la muerte inminente para todos, no debiera temerse. Luego el temor no excusa de pecado.

3. Todavía más: todo temor o es de un mal temporal o espiritual. Pero el temor de un mal espiritual no puede excusar de pecado, porque no induce a pecar, sino más bien aparta del pecado. Incluso el temor de un mal temporal tampoco excusa de pecado, puesto que según el Filósofo, en III *Ethic.*[15], *no hay por qué temer la pobreza, ni la enfermedad, ni cualquier otro mal que no proceda de nuestra propia maldad.* Por tanto, parece que el temor en modo alguno excusa de pecado.

En cambio está lo que se dice en el *Decreto* [16], c.1: *El que por violencia y contra su voluntad ha sido ordenado por los herejes, parece tener excusa.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto (a.1.3), el temor en tanto tiene razón de pecado en cuanto es contra el orden de la razón. Ahora bien: la razón juzga que unos males deben ser evitados más que otros. Por eso, si al huir de unos males que, según la razón, deben evitarse más que otros, no se huye de estos menores, no se comete pecado. Y así debemos evitar más la muerte corporal que la pérdida de los bienes; de ahí que si uno, por temor a la muerte, prometiera o diese algo a los ladrones, estaría excusado de pecado, en el que sí incurriría quien sin causa legítima lo diera a los pecadores, dejando de lado a los buenos, a los cuales hay más obligación de dar.

Por el contrario, si uno, al evitar por temor los males que según la razón deben ser menos evitados, incurre en males que según la razón deben ser más evitados, no podría ser excusado totalmente de pecado, porque tal temor sería desordenado. Ahora bien: los males del alma deben ser temidos más que los del cuerpo, y éstos más que los males de las cosas exteriores. Por eso, si alguno incurre en los males del alma, que son los pecados, por evitar los males del cuerpo, como pueden ser los azotes o la muerte, o los males exteriores, como la pérdida del dinero; o si tolera los males corporales para evitar la pérdida del dinero, no está excusado totalmente de pecado. No obstante, su pecado queda un tanto disminuido: porque lo que se hace por temor es menos voluntario, ya que se impone al hombre una cierta necesidad en su obrar ante la amenaza del temor. De ahí que diga el Filósofo [17] que lo que se hace por temor no es voluntario totalmente, sino mezcla de voluntario e involuntario.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El temor no excusa en cuanto pecado sino en lo que tiene de involuntario.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la muerte amenace a todos necesariamente, sin embargo la misma disminución del tiempo de vida ya es un mal y digno, por tanto, de ser temido.

3. *A la tercera hay que decir:* Según los estoicos, que opinaban que los bienes temporales no serán bienes del hombre, se desprende consiguientemente que los males temporales no son males del hombre y, por tanto, no deben temerse. Pero, según San Agustín, en su libro *De lib. arb.* [18], los bienes temporales son los menores, en lo cual coincide con los peripatéticos. Y por eso los males contrarios deben efectivamente ser temidos, aunque no en exceso, de forma que por miedo a ellos nos apartemos del bien de la virtud.

14. *Dig.* l.4 tit.2 leg.6 *Metum autem:* KR 1,80a. 15. C.6 n.4 (BK 1115a17): S. TH., lect.14 16. GRACIANO, *Decretum,* p.2 causa 1 q.1 can.111 *Constat:* RF 1,401. 17. *Ethic.* l.3 c.1 n.4.4 (BK 1110a4; a11): S. TH., lect.1. 18. L.2 c.19: ML 32,1267.

CUESTIÓN 126

El vicio de la impavidez

Ahora corresponde tratar del vicio de la impavidez. Planteamos dos problemas: 1. ¿Ser impávido es pecado?—2. ¿Se opone a la fortaleza?

ARTÍCULO 1

¿La impavidez es pecado?

Objeciones por las que parece que la impavidez no es pecado.

1. Lo que se pone como laudable en el varón justo no es pecado. Pero entre las alabanzas del justo leemos en Prov 28,1: *El justo va sin temor, como cachorro de león.* Por tanto, ser impávido no es pecado.

2. Más aún: según el Filósofo en III *Ethic.*[1], *la muerte es lo más terrible.* Pero ni siquiera hemos de temer la muerte, por lo que se nos dice en Mt 10,28: *No temáis a los que matan al cuerpo,* ni nada que puedan hacernos los hombres, conforme al dicho de Is 51,12: *¿Por qué temes tú a un hombre mortal?* Por tanto, ser impávido no es pecado.

3. Todavía más: como se ha visto (q.125 a.2), el temor nace del amor. Pero no amar nada en el mundo es propio de la virtud perfecta, ya que, según San Agustín en XIV *De Civ. Dei*[2], *el amor de Dios hasta el desprecio de uno mismo nos hace ciudadanos de la ciudad celestial.* Por tanto, no temer nada humano no parece que sea pecado.

En cambio está lo que se dice en Lc 18,2 del juez inicuo, que *ni temía a Dios ni respetaba a los hombres.*

Solución. *Hay que decir:* Puesto que el temor nace del amor, lo que se diga de uno hay que decirlo del otro. Se trata aquí del temor de los males temporales, que proviene del amor a tales bienes. Pero es innato y natural en cada hombre amar la propia vida y lo que a ella se ordena, pero de un modo debido, es decir, no amándolo como fin, sino como medio de que nos servimos para el fin último. De ahí que el apartarse de su debido amor va contra la inclinación natural, y, por consiguiente, es pecado. Pero nunca está uno libre de semejante amor, porque lo natural no puede perderse totalmente. Por eso dice el Apóstol (Ef 5,29) que *nadie aborrece jamás su propia carne.* Por eso incluso los que se suicidan lo hacen por amor a su carne, a la cual quieren librar de las angustias de esta vida. Por tanto, puede suceder que se teman la muerte y otros males temporales menos de lo debido porque se los ama menos de lo debido. En cambio, el no temerlos en absoluto no puede provenir de una falta total de amor, sino de pensar que no pueden sobrevenir los males opuestos a los bienes que ama. Esto ocurre unas veces por la soberbia de ánimo, que presume de sí y desprecia a los demás, según leemos en Job 41,24-25: *Hecho para no tener miedo, todo lo ve desde arriba.* Otras veces sucede por defecto de razón, como dice el Filósofo en III *Ethic.*[3] de los celtas, que, debido a su necedad, no tienen miedo a nada. Por tanto, es evidente que el ser impávido es pecado, ya tenga su origen en la falta de amor, ya en la soberbia del espíritu, o en la necedad, aunque ésta excusa de pecado si es invencible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El justo es recomendado porque el temor no lo aparta del bien, no por falta de temor. Pues dice Eclo 1,28: *El que está sin temor no puede justificarse.*

2. *A la segunda hay que decir:* La muerte, o todo lo que puede infligir a un hombre, no debe temerse hasta el punto de apartarnos de la justicia. Pero debe temerse en cuanto puede significar un obstáculo para las obras virtuosas, bien sea para provecho propio o de los demás. Por eso leemos en Prov 14,16: *El sabio teme y se aparta del mal.*

3. *A la tercera hay que decir:* Los bienes temporales deben despreciarse si nos impiden el amor y el temor de Dios. Por esta misma razón, tampoco deben ser temidos; de ahí que se diga en Eclo 34,16: *Al que teme al Señor, nada le asusta.* Con todo, no deben despreciarse los bienes

1. C.6 n.6 (BK 1115a26): S. TH., lect.14. 2. C.28: ML 41,436. 3. C.7 n.7 (BK 1115b28): S. TH., lect.15.

temporales, en cuanto nos sirven de instrumento para obrar según el amor y temor de Dios.

ARTÍCULO 2

¿El ser impávido se opone a la fortaleza?

Objeciones por las que parece que el ser impávido no se opone a la fortaleza.

1. Juzgamos de los hábitos por sus actos. Pero ningún acto de fortaleza se ve impedido porque uno sea impávido, ya que, si quitamos el temor, se resiste con más valor y se ataca con mayor audacia. Por tanto, el ser impávido no se opone a la fortaleza.

2. Más aún: el ser impávido es vicioso o por falta del amor debido (cf. a.1), o por soberbia, o por necedad. Ahora bien: la falta del amor debido se opone a la caridad; la soberbia, a la humildad, y la necedad, a la prudencia o a la sabiduría. Por tanto, el vicio de la impavidez no se opone a la fortaleza.

3. Todavía más: los vicios se oponen a la virtud como los extremos al medio. Pero el medio por una parte sólo tiene un extremo. Y como a la fortaleza por una parte se le opone el temor y por otra la audacia, parece que la impavidez no se opone a ella.

En cambio está el que el Filósofo, en II *Ethic.*[4], opone la impavidez a la fortaleza.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos dicho anteriormente (q.123 a.3), la fortaleza se ocupa de los temores y audacias. Ahora bien: toda virtud moral impone el modo racional a su propia materia. Por tanto, es propio de la fortaleza imponer un temor moderado según la razón, o sea, que el hombre tema lo que conviene y cuando conviene, y así en las demás virtudes. Pero este modo racional puede corromperse tanto por exceso como por defecto. De ahí que, así como la timidez se opone a la fortaleza por exceso de temor, en cuanto el hombre teme lo que no conviene o más de lo que conviene, así también la impavidez se opone a ella por defecto de temor, en cuanto no se teme lo que conviene temer.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El acto de la fortaleza es resistir y hacer frente al temor no de cualquier modo, sino conforme a la razón, lo cual no hace el impávido.

2. *A la segunda hay que decir:* La impavidez en sí misma corrompe el medio de la fortaleza. Y por eso se le opone directamente. Pero en sus causas nada impide que se oponga a otras virtudes.

3. *A la tercera hay que decir:* El vicio de la audacia se opone a la fortaleza por exceso de audacia, y la impavidez por defecto de temor. La fortaleza, en cambio, impone el justo medio en una y otra. Por tanto, no hay inconveniente en que tenga diversos extremos según aspectos diversos.

4. C.7 n.7 (BK 1115b24): S. TH., lect.15.

CUESTIÓN 127

La audacia

A continuación debemos tratar de la audacia. Y planteamos dos problemas: 1. ¿La audacia es pecado?—2. ¿Se opone a la fortaleza?

ARTÍCULO 1

¿La audacia es pecado?

Objeciones por las que parece que la audacia no es pecado.

1. Leemos en el libro de Job 39,21, al hablar del caballo, que, según San Gregorio en *Moral.* [1], significa el buen predicador: *Lánzase audaz, sale al encuentro de las armas.* Pero ningún vicio debe servir para alabar a nadie. Luego ser audaz no es pecado.

2. Más aún: según el Filósofo, en VI *Ethic.* [2], *conviene reflexionar con lentitud, pero una vez pensado, realizarlo con rapidez.* Como la audacia ayuda a esta rapidez en el obrar, se sigue que la audacia no es pecado, sino más bien algo laudable.

3. Todavía más: la audacia es una pasión causada por la esperanza, como se probó al hablar de las pasiones (1-2 q.45 a.2). Pero la esperanza no se considera pecado, sino virtud. Por tanto, tampoco la audacia debe calificarse como pecado.

En cambio está lo que dice el Eclo 8,18: *No vayas de camino con el audaz, no pesen sus temeridades sobre ti.* Pero sólo debemos evitar las compañías que conducen al pecado. Por tanto, la audacia es pecado.

Solución. *Hay que decir:* Como queda dicho (1-2 q.23 a.1.4; q.45), la audacia es una pasión. Ahora bien: la pasión unas veces es moderada por la razón, otras no se somete a ella, sea por exceso o por defecto, y entonces es viciosa. Pero con frecuencia damos el nombre de pasión por lo que tiene de desmesurada, y así llamamos ira sólo cuando es excesiva, y entonces es viciosa. Igualmente la audacia, en cuanto desmedida, se pone entre los pecados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En esta objeción se toma la audacia en cuanto moderada por razón. Entonces pertenece a la virtud de la fortaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* La acción rápida es recomendable después de la reflexión, que es un acto de la razón. Pero si uno quisiera obrar rápidamente sin reflexionar, no será algo laudable, sino vicioso: sería, en efecto, una precipitación en el obrar, lo cual es contrario a la prudencia, como quedó dicho (q.53 a.3). Por eso la audacia, que coopera a la rapidez en la acción, es laudable en cuanto ordenada por la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos vicios, como algunas virtudes, no tienen nombre específico, como consta por el Filósofo en IV *Ethic.* [3]. Y por eso fue necesario en algunas pasiones usar el mismo nombre para designar la virtud y el vicio. Especialmente para designar el vicio usamos el nombre de aquellas pasiones cuyo objeto es un mal, como el odio, el temor, la ira y también la audacia. En cambio, la esperanza y el amor tienen por objeto un bien. Por eso las usamos más para designar las virtudes.

ARTÍCULO 2

¿La audacia se opone a la fortaleza?

In Ethic. 3 lect.15

Objeciones por las que parece que la audacia no se opone a la fortaleza.

1. Lo excesivo de la audacia procede, al parecer, de la presunción del ánimo. Pero la presunción es propia de la soberbia, que se opone a la humildad. Por tanto, la audacia se opone más bien a la humildad que a la fortaleza.

2. Más aún: la audacia no parece reprobable sino en cuanto de ella se deriva o bien algún daño al audaz, que se lanza desorde-

1. L.31 c.24: ML 76,597. 2. C.9 n.2 (BK 1142b4): S. TH, lect.8. 3. C.4.5 (BK 1125b21; b26): S. TH, lect.12; cf. l.2 c.7 n.2 (BK 1126b19): S. TH, lect.8.9.

nadamente a los peligros, o bien a los demás, a los cuales ataca o pone en peligro por su audacia. Pero esto parece que corresponde a la injusticia. Por tanto, la audacia, como pecado, no se opone a la fortaleza, sino a la justicia.

3. Todavía más: hemos dicho (q.123 a.3) que la fortaleza recae sobre los temores y las audacias. Pero como la timidez se opone a la fortaleza por exceso de temor, hay otro vicio opuesto a la timidez por defecto de temor. Por tanto, si la audacia se opone a la fortaleza por exceso de audacia, de la misma forma se opondría a ella un vicio por defecto de audacia. Este vicio no existe. Por tanto, tampoco la audacia debe citarse como vicio opuesto a la fortaleza.

En cambio está el que el Filósofo en II [4] y III *Ethic.* [5] contrapone la audacia a la fortaleza.

Solución. *Hay que decir:* Como vimos antes (q.126 a.2), es propio de la virtud moral guardar la medida racional en su materia. Y, por tanto, todo vicio que lleva consigo inmoderación sobre la materia de una virtud moral se opone a tal virtud como lo inmoderado a lo moderado. Ahora bien: la audacia, en cuanto vicio, importa un exceso de la pasión que llamamos audacia. Por lo cual es manifiesto que se opone a la virtud de la fortaleza, que tiene por objeto los temores y las audacias, como quedó dicho anteriormente (q.123 a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La oposición del vicio a la virtud no se considera principalmente según la causa del vicio, sino según su especie. Y, por consiguiente, no es conveniente que la audacia se oponga a la misma virtud que su causa, que es la presunción.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como la oposición directa del vicio no se considera según su causa, tampoco se mide por su efecto. Y como el daño que proviene de la audacia es efecto suyo, tampoco se debe juzgar por esto a qué se opone la audacia.

3. *A la tercera hay que decir:* El movimiento de la audacia consiste en lanzarse a combatir lo que es contrario al hombre; a ello inclina la naturaleza si tal inclinación no es obstaculizada por el temor de sufrir algún daño. Por eso el vicio que se excede por audacia no tiene más defecto contrario que la timidez. Pero la audacia no siempre acompaña únicamente a la falta de timidez. Ya que, como dice el Filósofo en III *Ethic.* [6], *los audaces se adelantan y buscan primero el peligro, pero una vez en él se vuelven atrás* a causa del temor [a].

4. C.7 n.7 (BK 1107b2): S. TH., lect.8. 5. C.7 n.7 (BK 1115b28): S. TH., lect.15. 6. C.7 n.12 (BK 1115a7): S. TH., lect.15.

a. Santo Tomás, que había dedicado sendas cuestiones a los vicios opuestos al acto principal de fortaleza (moderar el temor a la muerte, o timidez, y la impavidez), a los vicios opuestos al segundo acto de fortaleza, que es moderar la audacia de cara a la muerte, no dedica más que una cuestión sobre la desmedida audacia o temeridad; no trata en cuestión aparte el vicio por defecto, que es la cobardía o falta de coraje *(vecordia).* Es que, en realidad, la timidez y la cobardía se implican. No es problema distinto el del temor excesivo y el de falta de audacia.

CUESTIÓN 128

Las partes de la fortaleza

Ahora vamos a tratar de las partes de la fortaleza. Primero consideraremos cuáles son esas partes; y después estudiaremos cada una de ellas en particular.

ARTÍCULO ÚNICO

¿Está bien la enumeración que se hace de las partes de la fortaleza?

In Sent. 3 d.33 q.3 a.3

Objeciones por las que parece que no está bien la enumeración de las partes de la fortaleza.

1. Tulio, en su *Rhetorica* [1], cita cuatro partes de la fortaleza, que son *magnificencia, confianza, paciencia y perseverancia.* Y no parece adecuada esta enumeración, porque la magnificencia pertenece a la liberalidad, ya que una y otra tienen por objeto el dinero, y *el magnífico debe ser liberal,* según el Filósofo en IV *Ethic.* [2]. Pero la liberalidad es parte de la justicia, como quedó demostrado (q.117 a.5). Por tanto, la magnificencia no debe considerarse parte de la fortaleza.

2. Más aún: la confianza no se distingue, al parecer, de la esperanza. Pero ésta no parece que sea parte de la fortaleza, sino una virtud independiente en sí misma. Por tanto, la confianza no debe incluirse entre las partes de la fortaleza.

3. Todavía más: la fortaleza hace al hombre comportarse bien ante los peligros. Pero la magnificencia y la confianza no implican en sí mismas ninguna relación a los peligros. Luego no se citan debidamente como partes de la fortaleza.

4. Y también: según Tulio [3], la paciencia implica *tolerancia de las dificultades,* lo cual él mismo atribuye a la fortaleza. Luego la paciencia se identifica con la fortaleza y no es parte de ella.

5. Además: lo que se requiere en toda virtud no debe citarse como parte de una virtud especial. Pero la perseverancia es necesaria a toda virtud, pues se dice en Mt 24,13: *El que perseverare hasta el fin, ése será salvo.* Por tanto, la perseverancia no debe colocarse entre las partes de la fortaleza.

6. Por otra parte: Macrobio [4] enumera siete partes de la fortaleza, que son: *magnanimidad, confianza, seguridad, magnificencia, constancia, tolerancia* y *firmeza.* Y Andrónico [5] también cita siete virtudes anejas a la fortaleza: *eupsiquía, lema, magnanimidad, virilidad, perseverancia, magnificencia* y *andragacia.* Por tanto, parece que Tulio no enumera adecuadamente todas las partes de la fortaleza.

7. Por último: Aristóteles, en III *Ethic.* [6], distingue cinco formas de fortaleza: la primera es la política, que obra con firmeza por temor a la deshonra o al castigo; la segunda, la militar, que obra con firmeza por la pericia y experiencia en asuntos bélicos; la tercera es la fortaleza que actúa con firmeza a causa de la pasión, sobre todo de la ira; la cuarta, la fortaleza que actúa con firmeza por la costumbre de vencer; y la quinta, la que actúa con firmeza por desconocimiento de los peligros. Pero estas clases de fortaleza no están incluidas en ninguna de las divisiones anteriores. Por tanto, las citadas enumeraciones de las partes de la fortaleza parece que no son adecuadas.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos dicho antes (q.48), puede haber tres clases de partes de una virtud: subjetivas, integrales y potenciales. A la fortaleza, en cuanto virtud especial, no se le pueden asignar partes subjetivas, porque no se divide en muchas virtudes específicamente diferentes, al tratar de una materia muy especial. Sí se le asignan partes cuasi integrales y potenciales: las primeras, relativas a los principios que deben concurrir al acto de fortaleza; las potenciales, en cuanto que el modo de conducirse la fortaleza respecto de las materias más difíciles, es decir, los peligros de muerte, lo guardan otras virtudes respecto de otras materias menos difíciles; estas virtudes se incorporan a la fortaleza como las secundarias a la principal.

1. L.2 c.54:DD1,165. 2. C.2 n.10 (BK 1122b10): S. TH., lect.6. 3. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,166. 4. *In somn. Scipion.* l.1 c.8: DD 33. 5. *De affect.* De fortitudine: DD 575. 6. C.8 (BK 1116a16): S. TH., lect.16.17.

Pero, como se ha dicho (q.123 a.3.6), existe un doble acto de fortaleza: atacar y resistir. Para el acto de atacar son necesarios dos elementos: el primero pertenece a la preparación del ánimo, es decir, tenerlo pronto para el ataque. Para ello, Tulio pone la *confianza.* Por eso dice [7] que *la confianza es la virtud por la cual el ánimo carga sobre sí cosas grandes y honestas con esperanza y confianza.* El segundo pertenece a la ejecución de la obra, o sea, en no desistir de la realización de lo emprendido con confianza. Para ello, Tulio pone *la magnificencia.* De ahí que, según él [8], *la magnificencia es la reflexión y administración de cosas grandes y excelsas con una amplia y espléndida disposición de ánimo,* es decir, se refiere a la ejecución, de forma que no falten medios a los grandes proyectos. Así, pues, estos dos elementos, si se restringen a la propia materia de la fortaleza, o sea, a los peligros de muerte, serán como partes integrales de ella, sin las cuales no puede darse la fortaleza. Pero si se refieren a otras materias, que entrañan menos dificultad, serán virtudes distintas específicamente de la fortaleza; no obstante, se incorporarán a ella como lo secundario a lo principal. Así, el Filósofo, en IV *Ethic.* [9], asigna como materia de la magnificencia los grandes dispendios; en cambio, a la magnanimidad, que parece identificarse con la confianza, los grandes honores [10].

Para el otro acto de la fortaleza, que consiste en resistir, son necesarios dos elementos: primero, que el ánimo no se deje abatir por la tristeza ante la dificultad de los males inminentes y decaiga su grandeza. Para ello pone *la paciencia,* que consiste [11] en *la tolerancia voluntaria y prolongada de cosas difíciles por amor de la honradez o utilidad.* Segundo, que el hombre, por el aguante continuado de las dificultades, no se canse hasta el punto de desfallecer, según palabras de Heb 12,3: *Para que no decaigáis de ánimo rendidos por la fatiga.* Y para ello pone [12] la *perseverancia,* que es *la permanencia estable y perpetua en lo que se ha decidido después de madura reflexión.* Estos dos elementos, si se reducen a la materia propia de la fortaleza, serán como partes integrales de la misma. Por el contrario, si se refieren a otras materias difíciles, serán virtudes distintas de la fortaleza, si bien estarán incorporadas a ella como las secundarias a la principal [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La magnificencia añade a la materia de la liberalidad una cierta grandeza, que pertenece a la razón de lo arduo, que es objeto del apetito irascible, al que perfecciona principalmente la fortaleza. Y en este sentido pertenece a la fortaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* La esperanza, por la que uno confía en Dios, forma parte de las virtudes teologales, como quedó dicho (q.17 a.5; 1-2 q.62 a.3). Pero por la confianza, que aquí se incluye como parte de la fortaleza, el hombre confía en sí mismo, aunque con la ayuda de Dios.

3. *A la tercera hay que decir* Acometer grandes cosas parece peligroso, porque fracasar en ellas es muy perjudicial. Por tanto, si la magnificencia y la confianza tienen por objeto realizar y emprender cualquier clase de grandezas, tienen cierta afinidad con la fortaleza por razón del peligro inminente.

4. *A la cuarta hay que decir:* La paciencia no sólo soporta los peligros de muerte, a los que se refiere la fortaleza, sin una tristeza desmesurada, sino también todo lo

7. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,165. 8. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,165. 9. C.2 n.1.6 (BK 1122a21; b2): S. TH., lect.6; cf. l.2 c.7 n.6 (BK 1107b18): S. TH., lect.8. 10. C.4 n.1 (BK 1125a34): S. TH., lect.11. 11. CICERÓN, *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,166. 12. CICERÓN, *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,166.

a. La fortaleza, por versar sobre una materia tan determinada y especial, cual es la moderación del temor y de la audacia ante el peligro de muerte, no admite división en partes subjetivas o subespecies, dejando a salvo el género superior de la fortaleza infusa (cf. II-II q.124 a.2 ad 1). Pero sí admite partes *integrales* o factores infraespecíficos que concurren a su ejercicio virtuoso expedito, como son la paciencia y perseverancia en el soportar el peligro de muerte; y la animosidad o grandeza de ánimo o magnanimidad y el empleo de los recursos materiales para hacer frente a la muerte, que ejecuta la magnificencia.

Pero, además de esta integración en las dos funciones específicas de la fortaleza, la paciencia, la perseverancia, la magnanimidad y la magnificencia pueden tomarse como actitudes virtuosas sobre materias arduas o difíciles, pero no tanto como el peligro de muerte, y entonces son las cuatro virtudes secundarias o adjuntas de la virtud principal o fortaleza. Son las partes *potenciales* señaladas por Cicerón, y que Santo Tomás justifica plenamente en su número y funciones propias, y a las cuales reduce las enumeradas por Macrobio, Aristóteles y Andrónico de Rodas, que aquí identifica como el *quidam philosophus graecus* al que aludía en II-II q.48 y III *Sent.*, dist.33 q.3 a.3.

difícil o peligroso. Por eso se pone como virtud adjunta a la fortaleza. Pero, en cuanto referida a los peligros de muerte, es parte integral de la misma.

5. *A la quinta hay que decir:* La perseverancia, en cuanto indica la continuidad en la obra buena hasta el fin, puede acompañar a toda virtud. Pero se incluye entre las partes de la fortaleza según lo explicado (sol.).

6. *A la sexta hay que decir:* Macrobio enumera las cuatro virtudes puestas por Tulio, es decir, *confianza, magnificencia, tolerancia* —que pone en lugar de *paciencia*— y *firmeza* —en lugar de *perseverancia*—. Y añade otras tres: dos de ellas, *magnanimidad* y *seguridad,* están comprendidas en la *confianza,* que pone Cicerón, pero Macrobio las distingue por lo especial de cada una. Pues la confianza implica la esperanza del hombre hacia las cosas grandes. Pero la esperanza de cualquier cosa presupone la tendencia del apetito a cosas grandes por medio del deseo, que es propio de la *magnanimidad;* en efecto, hemos dicho antes (1-2 q.40 a.7) que la esperanza presupone el amor y el deseo de la cosa esperada. Incluso se podría decir con más propiedad que la confianza se refiere a la certeza de la esperanza, y la magnanimidad a la magnitud de la cosa esperada. Pero la esperanza no puede ser firme mientras no se elimine su contrario, ya que a veces uno, en cuanto está de su parte, algo esperaría, pero la esperanza se ve frustrada porque se lo impide el temor; pues el temor, en cierto modo, es contrario a la esperanza, como hemos visto (1-2 q.40 a.4 ad 1). Y por eso Macrobio añade la *seguridad,* que excluye el temor. Añade también una tercera, la *constancia,* que puede estar incluida en la *magnificencia:* ya que conviene tener el ánimo constante en lo que se hace con magnificencia. Por eso Tulio dice [13] que es propio de la magnificencia no sólo *la administración de cosas grandes,* sino también *la amplia reflexión del ánimo sobre ellas.* Puede la constancia pertenecer también a la *perseverancia:* de forma que se llame *perseverante* al que no desiste de una obra a pesar de la diuturnidad. Y *constante* al que no la abandona a pesar de cualesquiera otros obstáculos.

También las que cita Andrónico parecen reducirse a éstas. Efectivamente, enumera la *perseverancia* y la *magnificencia* con Tulio y Macrobio, y con este último la *magnanimidad. Lema* es lo mismo que *paciencia* o *tolerancia:* pues dice [14] que *lema es un hábito pronto que capacita para emprender lo que conviene y soportar lo que dicta la razón. Eupsiquía,* esto es, *buen ánimo,* parece equivaler a *seguridad,* pues dice [15] que es *la energía del alma para realizar sus obras.* La *virilidad* parece identificarse con la *confianza:* porque dice [16] que *la virilidad es un hábito suficiente por sí mismo dado para las obras que son según la virtud.* A la *magnificencia* añade [17] la *andragacia,* que viene a ser *bondad viril,* y que podemos denominar *valentía.* En efecto, es propio de la magnificencia no sólo persistir en la realización de grandes obras, lo cual pertenece a la *constancia, sino también realizarlas con prudencia y diligencia varonil, lo cual corresponde a la andragacia* o *valentía.* Por eso dice [18] que *la andragacia es virtud varonil descubridora de obras comunicables.*

7. *A la séptima hay que decir:* Las cinco que pone Aristóteles [19] se apartan de la verdadera razón de virtud, ya que, aunque coinciden en el acto de fortaleza, difieren, sin embargo, en el motivo, como queda dicho (q.123 a.1 ad 2). Y por eso no se consideran partes de la fortaleza, sino más bien modos de la misma.

13. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,165. 14. *De affect.* De fortitudine: DD 575. 15. *De affect.* De fortitudine: DD 575. 16. *De affect.* De fortitudine: DD 575. 17. *De affect.* De fortitudine: DD 575. 18. *De affect.* De fortitudine: DD 575. 19. *Ethic.* 1.3 c.8 (BK 1116a16): S. TH., lect.16.17.

CUESTIÓN 129

La magnanimidad

Ahora hemos de estudiar cada una de las partes de la fortaleza (cf. q.128, introd.), pero agrupando todas las demás bajo las cuatro principales enumeradas por Tulio[1], excepto la confianza, en cuyo lugar pondremos la magnanimidad, de la cual habla también Aristóteles[2]. Por tanto, vamos a tratar en primer lugar de la magnanimidad; en segundo, de la magnificencia (q.134); en tercero, de la paciencia (q.136); en cuarto, de la perseverancia (q.137).

En torno a la magnanimidad hay que considerar primero la virtud en sí misma; después, los vicios opuestos (q.130).

Con respecto a la magnanimidad se plantean ocho problemas:

1. ¿La magnanimidad tiene por objeto los honores?—2. ¿La magnanimidad tiene por objeto únicamente los grandes honores?—3. ¿Es una virtud?—4. ¿Es virtud especial?—5. ¿Es parte de la fortaleza?—6. ¿Cómo se relaciona con la confianza?—7. ¿Cómo se relaciona con la seguridad?—8. ¿Cómo se relaciona con los bienes de fortuna?

ARTÍCULO 1

¿La magnanimidad tiene por objeto los honores?

In Sent. 2 d.42 q.3 a.4; 3 d.26 q.3 ad 4; d.33 q.3 q.ª1 ad 2; *In Ethic.* 4 lect.8.9

Objeciones por las que parece que la magnanimidad no tiene por objeto los honores.

1. La magnanimidad reside en el apetito irascible. Esto aparece claro si nos fijamos en lo que indica su nombre: *grandeza de ánimo.* Pero el *ánimo* se coloca en el apetito irascible, como consta en el III *De Anima*[3], donde el Filósofo dice que en el apetito sensitivo residen el *deseo* y el *ánimo,* esto es, el concupiscible y el irascible. Pero el honor es un bien concupiscible, por ser *premio a la virtud.* Por tanto, parece que la magnanimidad no tiene por objeto los honores.

2. Más aún: siendo la magnanimidad una virtud moral, es necesario que verse sobre las pasiones o las operaciones. Ahora bien: no tiene por objeto a las operaciones, porque entonces sería parte de la justicia. Entonces se ocupará de las pasiones. Pero el honor no es una pasión. Luego la magnanimidad no tiene por objeto los honores.

3. Todavía más: a la magnanimidad corresponde tender hacia algo, más que huir de ello, ya que se denomina *magnánimo* al que tiende a *cosas grandes.* Pero los virtuosos no son alabados por desear honores, sino más bien por huir de ellos. Por tanto, la magnanimidad no tiene por objeto los honores.

En cambio está lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.*[4]: *el magnánimo tiene por objeto los honores y los deshonores.*

Solución. *Hay que decir:* Como su nombre indica, la magnanimidad implica una tendencia del *ánimo* hacia *cosas grandes.* Ahora bien: la relación de la virtud se considera bajo dos aspectos: uno, con la materia de su acto; otro, con el propio acto, que consiste en el uso debido de tal materia. Y como el hábito de la virtud se determina principalmente por su acto, de ahí que se llame sobre todo magnánimo al que tiene el ánimo orientado hacia un acto grande. Y un acto puede ser grande de dos modos: relativa y absolutamente. Puede decirse relativamente grande incluso el acto que consiste en el uso de una cosa pequeña o mediana; por ejemplo, si se hace de ella

1. *Rhet.* l.2 c.54: DD 165. 2. *Ethic.* l.4 c.3 (BK 1123a34): S. TH., lect.8. 3. C.9 n.3 (BK 432b6): S. TH., lect.14. 4. C.3 n.17 (BK 1124a5): S. TH., lect.9.

un óptimo uso. Pero absolutamente es grande el acto que consiste en el óptimo uso de una cosa óptima. Pero las cosas que usa el hombre son las exteriores, entre las cuales lo máximo hablando en absoluto es el honor: ya porque es lo más próximo a la virtud, en cuanto testificación de la virtud de alguien, según dijimos (q.103 a.1); ya también porque se tributa a Dios y a los mejores; ya, finalmente, porque los hombres posponen todo lo demás con tal de conseguir el honor y evitar el vituperio. Y así se llama a uno magnánimo por los actos de suyo y absolutamente difíciles, como se llama a uno fuerte por los actos absolutamente difíciles. Por tanto, se sigue que la magnanimidad tiene por objeto los honores.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien o el mal, considerados absolutamente, pertenecen al apetito concupiscible, pero si se añade la razón de arduo, entonces pertenecen al irascible. Y en este sentido la magnanimidad considera el honor, en cuanto tiene razón de grande o arduo.

2. *A la segunda hay que decir:* El honor, aunque no sea pasión ni operación, sin embargo, es objeto de la pasión de la esperanza, que tiende al bien arduo. Y por eso la magnanimidad se refiere de modo inmediato a la pasión de la esperanza, y de modo mediato al honor, como también dijimos anteriormente al hablar de la fortaleza (q.123 a.3 ad 2; a.4), que versa sobre los peligros de muerte en cuanto son objeto del temor y de la audacia.

3. *A la tercera hay que decir:* Son dignos de elogio los que desprecian los honores sin hacer nada inconveniente por conseguirlos y no los aprecian en exceso. En cambio, el despreciar los honores sin preocuparse de hacer lo que es digno de honor, sería vituperable. Y de este modo versa la magnanimidad sobre el honor, en cuanto procura hacer cosas dignas de honor, pero sin que por ello tenga en gran estima el honor humano[a].

ARTÍCULO 2

¿Es esencial a la magnanimidad tener por objeto los grandes honores?

Infra a.4 ad 1; 1-2 q.60 a.5; *In Ethic.* 2 lect.9; 4 lect.9

Objeciones por las que parece que no es esencial a la magnanimidad tener por objeto los grandes honores.

1. La materia propia de la magnanimidad es el honor, como acabamos de ver (a.1). Pero es accidental al honor que sea grande o pequeño. Por tanto, no es de la esencia de la magnanimidad tener por objeto los grandes honores.

2. Más aún: la magnanimidad tiene por objeto los honores, como la mansedumbre se ocupa de la ira. Pero no es esencial a la mansedumbre que la ira sea grande o pequeña. Luego tampoco a la magnanimidad el tener por objeto los grandes honores.

3. Todavía más: entre el honor pequeño y el grande hay menos distancia que entre el honor y la deshonra. Pero el magnánimo se conduce bien en la deshonra. Por tanto, lo mismo hará con respecto a los honores pequeños. Por eso, la magnanimidad no trata únicamente de los grandes honores.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Ethic.* [5]: *La magnanimidad tiene por objeto los grandes honores.*

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo en VII *Physic.* [6], *la virtud es una perfección.* Y se entiende que es la perfección de una potencia, a cuyo *efecto último* pertenece, como consta en I *De Caelo* [7]. Ahora bien: la perfección de una potencia no se mira en cualquier operación, sino en la que entraña alguna magnitud o dificultad, ya que toda potencia, por imperfecta que sea, puede realizar una operación pequeña y débil. Y por eso pertenece a la razón de virtud el versar *sobre lo difícil y lo bueno,* según leemos en II *Ethic.* [8]. Pero lo difícil y lo grande, que vienen a significar lo mismo, puede considerarse en el acto de virtud de dos modos: uno, por parte de la razón, en cuanto es difícil hallar el medio racional y aplicarlo a una materia. Esta dificultad se encuentra

5. C.7 n.8 (BK 1107b26): S. TH., lect.9. 6. C.3 n.4.5 (BK 246a13; 247a2): S. TH., lect.6. 7. ARISTÓTELES, c.11 n.7.8 (BK 281a11; a18): S. TH., lect.25. 8. ARISTÓTELES, c.3 n.10 (BK 1105a9): S. TH., lect.3.

a. El magnánimo difiere esencialmente del megalómano vanidoso en que aquél tiende a las cosas grandes y óptimas, dignas de honor u honorables, mientras que éste busca el honor sin importarle las obras arduas, dignas de honor. En la apariencia, convienen; en el contenido moral, difieren totalmente.

sólo en el acto de las virtudes intelectuales y en el de la justicia. Otra dificultad es por parte de la materia, que de suyo puede oponerse al modo racional al que debe someterse. Y esta dificultad se ve sobre todo en otras virtudes morales, que tratan de las pasiones, ya que *las pasiones luchan contra la razón,* conforme dice Dionisio en IV *De Div. Nom.* [9].

Con relación a éstas hay que tener en cuenta que algunas pasiones oponen gran resistencia a la razón, principalmente por parte de la misma pasión; otras, en cambio, principalmente por parte de las materias que son objeto de las pasiones. Pero las pasiones no ofrecen gran resistencia a la razón si no son vehementes, ya que el apetito sensitivo, en el que residen, está por naturaleza sometido a la razón. Y por eso no se asignan virtudes referentes a tales pasiones a no ser en lo que hay de grande en ellas; así, la fortaleza se ocupa de los máximos temores y audacias; la templanza, de la concupiscencia de los placeres más vehementes, y lo mismo la mansedumbre de la ira más exacerbada.

Otras pasiones ofrecen gran resistencia a la razón por parte de las cosas exteriores que son objeto de las pasiones: como son el amor o deseo de dinero o de honor. Y a éstas debe asignarse una virtud que se ocupe no sólo de lo que hay de máximo en ellas, sino también de lo menor o mediano, puesto que las cosas exteriores, aunque sean pequeñas, son muy apetecibles como necesarias para la vida del hombre. Por eso hay dos virtudes referentes al dinero: una, sobre las riquezas pequeñas y moderadas, que es la liberalidad; otra, sobre las grandes riquezas, que es la magnificencia. De modo semejante, también hay dos virtudes relativas a los honores: una, sobre los honores medianos, que no tiene nombre, pero se denomina por sus extremos, que son la *filotomía,* esto es, *amor al honor,* y la *afilotomía,* que significa *sin amor al honor.* Ya que unas veces se alaba al que ama el honor, y otras al que no se preocupa de él, siempre que ambas cosas se hagan con moderación. De los grandes honores trata la magnanimidad. Por eso hay que decir que la materia propia de la magnanimidad es el gran honor, y el magnánimo tiende a las cosas dignas de gran honor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo grande y lo pequeño son accidentales al honor en sí mismo considerado, pero suponen una gran diferencia si se refieren a la razón, cuya moderación debe guardar en el uso del honor, la cual se guarda con mucha más dificultad en los grandes que en los pequeños honores.

2. *A la segunda hay que decir:* Que en la ira y en otras materias sólo ofrecen dificultad los casos extremos, sobre los cuales únicamente puede darse la virtud. Otra cosa es respecto de las riquezas y honores, que son externos al alma.

3. *A la tercera hay que decir:* El que hace buen uso de lo grande, con más razón puede hacerlo de lo pequeño. El magnánimo, por tanto, atiende a los grandes honores como merecedor de ellos, y también a los que son menores de lo que merece, porque la virtud, a la que se debe el honor por parte de Dios, no puede ser suficientemente honrada por el hombre. Y por eso no se enaltece por los grandes honores, pues no los cree superiores a ella, sino más bien los desprecia. Y mucho más a los medianos y pequeños. Por idéntica razón no se desalienta ante los deshonores, sino que los desprecia, en cuanto juzga que le sobrevienen sin merecerlos [b].

ARTÍCULO 3

¿La magnanimidad es virtud?

In Ethic. 4 lect.8; *De malo* q.8 a.2

Objeciones por las que parece que la magnanimidad no es virtud.

1. Toda virtud moral está en el justo medio. Pero la magnanimidad no reside en el medio, sino en lo máximo; porque, como leemos en IV *Ethic.* [10], *se dignifica en obras máximas.* Por tanto, la magnanimidad no es virtud.

2. Más aún: el que posee una virtud posee todas, como se ha dicho (1-2 q.65). Pero puede uno tener una virtud y no poseer la magnanimidad, pues dice el Filósofo en IV *Ethic.* [11]: *el que es digno de cosas*

9. § 19: MG 3,717: S. TH., lect.15. 10. ARISTÓTELES, c.3 n.9 (BK 1123b16): S. TH., lect.8. 11. C.3 n.4 (BK 1123b5): S. TH., lect.8.

b. El magnánimo busca las obras grandes más que el honor que les es debido, sobre todo el que tributan los hombres, que puede ser inadecuado. Sólo Dios recompensa adecuadamente.

pequeñas, y con ellas se dignifica, posee la templanza, pero no la magnanimidad. Por tanto, la magnanimidad no es virtud.

3. Todavía más: la virtud es *una buena cualidad del alma,* según dijimos antes (1-2 q.55 a.4). Pero la magnanimidad presenta ciertas disposiciones corporales, porque, como dice el Filósofo en IV *Ethic.* [12], *el paso del magnánimo parece lento, su voz grave y su hablar reposado.* Luego la magnanimidad no es virtud.

4. Y también: ninguna virtud se opone a otra. Pero la magnanimidad se opone a la humildad, pues el magnánimo *se cree merecedor de grandes cosas* y *desprecia a los demás,* según aparece en IV *Ethic.* [13]. Por tanto, la magnanimidad no es virtud.

5. Por último: las propiedades de cualquier virtud son dignas de alabanza. Pero la magnanimidad tiene algunas propiedades censurables: primera, *no se acuerda de los bienhechores* [14]; segunda, *el magnánimo es ocioso y lento;* tercera, *usa la ironía cuando se dirige a la gente;* cuarta, *no puede convivir con los demás;* quinta, *posee cosas más inútiles que útiles.* Por tanto, la magnanimidad no es virtud.

En cambio está lo que leemos en 2 Mac 14,18 como motivo de alabanza: *Nicanor, que sabía el valor de los judíos y la grandeza de ánimo que tenían en las luchas por la patria,* etc. Pero sólo son laudables las obras de las virtudes. Por tanto, la magnanimidad, a la que corresponde tener grandeza de ánimo, es virtud.

Solución. *Hay que decir:* Es esencial a la virtud humana conservar en las cosas humanas el bien de la razón, que es el bien propio del hombre. Y entre todas las cosas humanas exteriores, ocupan el primer puesto los honores, como hemos visto (a.1). De ahí que la magnanimidad, que pone a los grandes honores un modo racional, es virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Conforme a las palabras del Filósofo en IV *Ethic.* [15], *el magnánimo está en el extremo en cuanto a grandeza,* pues tiende a lo más grande, pero *en cuanto que lo hace del modo debido está en el medio,* porque tiende a lo más grande según la razón; *porque se dignifica según su dignidad,* como se nos dice en el mismo lugar, no pretendiendo mayores grandezas de las que merece.

2. *A la segunda hay que decir:* La conexión entre las virtudes no debe entenderse según los actos, como si cada una hubiera de poseer los actos de todas ellas. De ahí que el acto de la magnanimidad no compete a todo virtuoso, sino sólo a los grandes. Pero según los principios de las virtudes, que son la prudencia y la gracia, todas las virtudes son conexas en cuanto que sus hábitos se dan simultáneamente en el alma, bien en acto, bien en disposición próxima. Y así, aunque a uno no le corresponda el acto de la magnanimidad, puede tener su hábito, mediante el cual está en disposición de ejercer tal acto si las circunstancias lo exigieran.

3. *A la tercera hay que decir:* los movimientos corporales se diversifican según las distintas aprehensiones y afecciones del alma. Según esto, sucede que a la magnanimidad acompañan determinados movimientos corporales. Así, la velocidad en el movimiento proviene de que el hombre tiende a muchas cosas que se apresura a realizar; en cambio, el magnánimo sólo intenta las cosas grandes, que son pocas y exigen mucha atención, y por eso tiene un movimiento lento. Igualmente la agudeza de la voz, y la rapidez del lenguaje son propias de los que quieren discutir de todo: lo cual no pertenece a los magnánimos, que no se entremeten a no ser en los grandes asuntos. Y así como dichas disposiciones en los movimientos corporales convienen a los magnánimos según el modo de sus afecciones, así también en los que están dispuestos por naturaleza para la magnanimidad se dan tales condiciones de un modo natural.

4. *A la cuarta hay que decir:* En el hombre se halla algo grande, que es un don de Dios, y un defecto, que procede de la debilidad de la naturaleza. Así, pues, la magnanimidad hace que el hombre *se dignifique en cosas grandes* conforme a los dones recibidos de Dios; así, si posee una gran valentía de ánimo, la magnanimidad hace que tienda a las obras perfectas de virtud. Y lo mismo debemos decir del uso de cualquier otro bien, como la ciencia o los bienes de fortuna exterior. La humildad, en cambio, hace que el hombre se minusvalore al examinar

12. C.3 n.34 (BK 1125a12): S. TH., lect.10. 13. ARISTÓTELES, c.3 n.3.28 (BK 1123b2; 1124b29): S. TH., lect.8.10. 14. Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.4 c.3 n.25.27-29.33: S. TH, lect.10. 15. C.3 n.8 (BK 1123b13): S. TH, lect.8.

sus defectos. De modo semejante también la magnanimidad desprecia a los demás en cuanto están privados de los dones de Dios, ya que no los aprecia tanto que haga por ellos algo inconveniente. Por su parte, la humildad honra a los demás y los cree superiores en cuanto ve en ellos algo de los dones de Dios. Por eso leemos en el salmo 14,4, hablando del varón justo: *El que menosprecia con sus ojos al réprobo* —lo cual se refiere al desprecio del magnánimo—, *pero honra a los que temen al Señor* —alude a la honra del humilde—. Así queda claro que la magnanimidad y la humildad no son contrarias, por más que parecen tender a cosas opuestas, porque proceden según diversos aspectos [c].

5. *A la quinta hay que decir:* Esas propiedades, en cuanto pertenecientes al magnánimo, no son censurables, sino dignas de la mayor alabanza. En efecto, la primera [16], que el magnánimo *se olvida de quienes recibe beneficios,* se ha de entender que no le agrada recibir beneficios sin ofrecer una mayor recompensa. Y esto pertenece a la perfección de la gratitud, en cuyo acto quiere sobresalir, lo mismo que en los actos de las demás virtudes. También de modo semejante se dice [17] que es *ocioso y lento,* no porque se aparte de hacer lo que conviene, sino porque no se inmiscuye en todas las obras que le convienen, únicamente en las grandes, que son las que le atañen. También se dice [18] que *emplea la ironía,* pero no en cuanto opuesta a la verdad, de suerte que diga defectos que no tiene o negando cualidades que le adornan, sino porque no exhibe toda su grandeza, sobre todo a la muchedumbre de gente inferior a él, ya que, como dice el Filósofo en el mismo lugar [19], pertenece al magnánimo *ser grande con los que poseen dignidad y bienes de fortuna, pero moderado con los mediocres.* En cuarto lugar [20], se dice que *no puede convivir con los demás,* es decir, con familiaridad, *excepto con los amigos,* pero es porque evita totalmente la adulación y la hipocresía que denotan pequeñez de ánimo. No obstante, convive con todos, grandes y pequeños, *cuando conviene,* como acabamos de decir (obj.1). En quinto lugar, se dice [21] que *prefiere las cosas no provechosas,* pero no cualesquiera, sino *las buenas,* es decir, las honestas. Pues siempre antepone en todo lo honesto a lo útil, como algo más excelente: ya que lo útil se busca para remediar algún defecto, al cual se opone la magnanimidad [d].

ARTÍCULO 4

¿La magnanimidad es virtud especial?

Infra q.134 a.2; *In Sent.* 2 d.42 a.4; 3 d.9 q.1 a.1 q.ª2; d.33 q.3 a.3 q.ª4; d.14 q.1 a.1 q.ª3 ad 2; d.16 q.4 a.1 q.ª2 ad 2; *In Ethic.* 4 lect.8; *De malo* q.8 a.2 ad 3

Objeciones por las que parece que la magnanimidad no es virtud especial.

1. Ninguna virtud especial actúa en todas las virtudes. Pero, según el Filósofo en IV *Ethic.* [22], pertenece al magnánimo *ser grande en cada una de las virtudes.* Por tanto, la magnanimidad no es virtud especial.

2. Más aún: a ninguna virtud especial se le atribuyen actos de virtudes distintas. Pero a la magnanimidad se le atribuyen actos de distintas virtudes, pues se dice en IV *Ethic.* [23] que es propio del magnánimo *no huir del que le amonesta,* lo cual es acto de la prudencia; *ni hacer obras injustas,* que es acto de la justicia; y *estar pronto a hacer el bien,* que es acto de la caridad; y *administrar con prontitud,* que es acto de la liberalidad; y *ser verídico,* que es acto de la verdad; y *no estar siempre quejándose,* que es acto de la paciencia. Por tanto, la magnanimidad no es virtud especial.

3. Todavía más: cualquier virtud es un adorno espiritual del alma, según palabras

16. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.4 c.3 n.25 (BK 1124b13): S. TH., lect.10. 17. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.4 c.3 n.27 (BK 1124b24): S. TH., lect.10. 18. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.4 c.3 n.28 (BK 1124b30): S. TH., lect.10. 19. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.4 c.3 n.26 (BK 1124b18): S. TH., lect.10. 20. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.4 c.3 n.29 (BK 1124b31): S. TH., lect.10. 21. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.4 c.3 n.33 (BK 1125a11):S. TH., lect.10. 22. C.3 n.14 (BK 1123b30): S. TH., lect.8. 23. ARISTÓTELES, c.4 n.15 (BK 1123b31); n.24.26 (BK 1124b9; b18); n.28 (BK 1124b30); n.32 (BK 1125a9): S. TH., lect.8.10.

---

c. Así como el humilde siente bajamente de sí mismo en razón de su propia deficiencia, y siente altamente de los demás por lo que tienen de donación divina, así el magnánimo procura dignificarse con los dones de Dios y menosprecia a los que vanamente se magnifican sin motivo.

d. El magnánimo prefiere hacer favores a recibirlos o dejar sin buena recompensa por los recibidos. Santo Tomás glosa maravillosamente bien las cinco propiedades que notaba Aristóteles en el magnánimo en esta quinta respuesta. Cf. a.4 ad 2.

de Is 61,10: *Me vistió el Señor con vestiduras de salud,* y añade después: *como una esposa que se engalana con sus joyas.* Pero la magnanimidad es *el ornato de todas las virtudes,* como leemos en IV *Ethic.* [24]. Por tanto, la magnanimidad es virtud general.

En cambio está el que el Filósofo, en II *Ethic.* [25], la diferencia de las demás virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos dicho (a.2), es propio de una virtud especial imponer el modo racional a una determinada materia. Ahora bien: la magnanimidad impone el modo racional a una determinada materia, que son los honores, según hemos visto (a.1.2). Pero el honor, considerado en sí mismo, es un bien especial. Y según esto, la magnanimidad, considerada en sí misma, es una virtud especial. Pero siendo el honor el premio de toda virtud, como consta por lo dicho anteriormente (q.103 a.1 ad 2), se sigue que, por parte de su materia, se relaciona con todas las virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La magnanimidad no versa sobre cualquier honor, sino sobre el honor grande. Y así como el honor es premio de la virtud, así también el gran honor se debe a una gran obra de virtud. De ahí que el magnánimo intenta realizar obras grandes en toda virtud, porque tiende a lo que es digno de un honor grande [e].

2. *A la segunda hay que decir:* Como el magnánimo tiende a lo grande, es lógico que se incline en especial a las cosas que implican alguna excelencia y rehúya las que entrañan algún defecto. Ahora bien: implica alguna excelencia el hacer el bien, repartir lo propio y devolver más. Por eso se muestra pronto para tales obras, en cuanto tienen alguna razón de excelencia, no en cuanto actos de otras virtudes.

En cambio implica defecto el apreciar excesivamente ciertos bienes o males exteriores hasta el punto de apartarnos por ellos de la justicia o de cualquier otra virtud. Del mismo modo entraña defecto toda ocultación de la verdad, porque parece provenir del temor. El que uno esté siempre quejándose también es defectuoso, porque parece que el ánimo sucumbe a los males exteriores. Y por eso el magnánimo evita estas cosas y otras semejantes por un motivo especial, a saber: porque son contrarias a la excelencia o grandeza.

3. *A la tercera hay que decir:* Toda virtud tiene un decoro u ornato específico y propio de cada una. Pero se añade otro ornato que nace de la misma grandeza de la obra virtuosa mediante la magnanimidad, que, según leemos en IV *Ethic.* [26], *hace mayores* a todas las virtudes.

ARTÍCULO 5

¿La magnanimidad es parte de la fortaleza?

Supra q.128

Objeciones por las que parece que la magnanimidad no es parte de la fortaleza.

1. Una misma cosa no es parte de sí misma. Pero la magnanimidad parece identificarse con la fortaleza, porque dice Séneca en el libro *De quatuor Virtut.* [27]: *Si está en tu alma la magnanimidad, también llamada fortaleza, vivirás con gran confianza.* Y Tulio escribe en I *De Offic.* [28]: *Queremos que los varones fuertes sean también magnánimos, amigos de la verdad, y de ninguna manera mentirosos.* Por tanto, la magnanimidad no es parte de la fortaleza.

2. Más aún: dice el Filósofo, en IV *Ethic.* [29], que *el magnánimo no es filoquíndinos,* es decir, *amante del peligro.* Pero es propio del fuerte el exponerse a los peligros. Por tanto, la magnanimidad no coincide con la fortaleza ni puede ser parte de ella.

3. Todavía más: la magnanimidad considera lo grande en los bienes que debemos esperar, mientras que la fortaleza lo grande en los males que debemos temer o afrontar. Pero el bien es más principal que el mal. Por tanto, la magnanimidad es una virtud

24. ARISTÓTELES, c.3 n.16 (BK 1124a1): S. TH., lect.8. 25. C.7 n.7 (BK 1107b22): S. TH., lect.9. 26. ARISTÓTELES, c.3 n.16 (BK 1124a2): S. TH., lect.8. 27. Cf. S. MARTÍN DE BRAGA, *Formula honestae vitae,* c.2: ML 72,25. 28. C.19: DD 4,439. 29. C.3 n.23 (BK 1124b7): S. TH., lect.10.

e. Aunque toda virtud conlleva su propia dignidad y honor, no por eso se identifica con la magnanimidad, que mira al gran honor en el ejercicio excelente de todas y cada una de las virtudes. El honor de la castidad, por ejemplo, es obrar castamente, sea con gran perfección o sin ella (accidente de perfección); pero buscar el gran honor en el ejercicio excelente de la misma es propio de la magnanimidad, que viene a ser el complemento perfectivo u ornato de todas las virtudes morales.

más principal que la fortaleza. Luego no es parte de ella.

En cambio está el que Macrobio [30] y Andrónico [31] citan la magnanimidad como parte de la fortaleza.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto (1-2 q.61 a.3-4), virtud principal es aquella a la que corresponde imponer un modo general de virtud en una materia general. Pero entre otros modos generales de virtud figura la firmeza de ánimo: porque *mantenerse con firmeza* es obligado en toda virtud, según leemos en II *Ethic.* [32]. Pero esto se alaba sobre todo en las virtudes que tienden a algo arduo, en las cuales es muy difícil conservar la firmeza. Y por eso cuanto más difícil es mantenerse firme en un bien arduo, tanto más principal es la virtud que presta firmeza al ánimo. Ahora bien, es más difícil mantenerse firmemente en los peligros de muerte, en los cuales la fortaleza afianza el ánimo, que en la esperanza o consecución de los mayores bienes, para lo cual robustece el ánimo la magnanimidad; pues así como lo que más ama el hombre es su vida, así lo que más evita son los peligros de muerte. Resulta, pues, manifiesto que la magnanimidad coincide con la fortaleza en cuanto robustece el ánimo respecto a un bien arduo; pero es inferior a ella en cuanto confirma el ánimo en lo que es más fácil mantener la firmeza. Por eso se cita entre las partes de la fortaleza, porque se adjunta a ella como secundaria a la principal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según el Filósofo, en V *Ethic.* [33], *carecer de mal se considera como un bien.* Por tanto, no dejarse vencer por un mal grave, por ejemplo, los peligros de muerte, se considera en cierto modo como alcanzar un gran bien: lo primero es propio de la fortaleza; lo segundo, de la magnanimidad. Y en este sentido la fortaleza y la magnanimidad pueden considerarse una misma cosa. Sin embargo, puesto que en ambas se da una razón distinta de dificultad, por eso, hablando con propiedad, la magnanimidad es considerada por Aristóteles [34] como virtud distinta de la fortaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* El amante del peligro es el que se expone a ellos indiscriminadamente. Esto parece ser propio de quien juzga indiferentemente lo mucho y lo grande, lo cual va contra la idea de magnanimidad, ya que nadie se expone, aparentemente, al peligro por algo que no lo considere grande. Pero por las cosas que son grandes de verdad, el magnánimo se expone con prontitud al peligro, porque realiza algo grande en el acto de fortaleza, lo mismo que en los actos de las demás virtudes. Por eso dice el Filósofo, en el mismo lugar [35], que el magnánimo no es *microquíndinos,* es decir, *que no se expone por cosas pequeñas,* sino *megaloquíndinos,* esto es, *que se expone por grandes cosas.* Y Séneca afirma en el libro *De quatuor Virtut.* [36]: *Serás magnánimo si no buscas el peligro como el temerario, ni lo temes como el tímido, ya que nada hace tímido al ánimo a no ser la conciencia de una vida reprensible.*

3. *A la tercera hay que decir:* Debemos evitar el mal en cuanto tal, y es accidental que tengamos que hacerle frente, porque es necesario sufrir males para conservar bienes. Pero el bien es en sí mismo apetecible, y accidental el huir de él, por ejemplo, cuando el que lo desea piensa que sobrepasa sus facultades. Ahora bien: lo esencial es más noble que lo accidental. Por eso se opone más a la firmeza de ánimo lo difícil en los males que en los bienes. De ahí que la fortaleza es virtud más principal que la magnanimidad, pues aunque en absoluto el bien sea más principal que el mal, sin embargo, bajo este aspecto el mal lo es más.

ARTÍCULO 6

¿La confianza es parte de la magnanimidad?

In Sent. 3 d.33 q.3 a.3 q.ª1

Objeciones por las que parece que la confianza no es parte de la magnanimidad.

1. Puede uno tener confianza no sólo en sí mismo, sino también en otro, según las palabras de 2 Cor 3,4-5: *Tal es la confianza que por Cristo tenemos en Dios: no que de nosotros seamos capaces de pensar algo como de nosotros*

30. *In somn. Scipion.* l.1 c.8: DD 33. 31. *De affect.* De fortitudine: DD 575. 32. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 1105a32): S. TH., lect.4. 33. C.1 n.10 (BK 1129b8); c.3 n.15 (BK 1131b21): S. TH., lect.1.5. 34. *Ethic.* l.2 c.7 n.2.7 (BK 1107a33; b21): S. TH., lect.8.9. 35. *Ethic.* l.4 c.3 n.23 (BK 1124b7): S. TH., lect.10. 36. Cf. S. MARTÍN DE BRAGA, *Formula honestae vitae,* c.2: ML 72,25.

mismos. Pero esto parece ir en contra de la magnanimidad. Por tanto, la confianza no es parte de la magnanimidad.

2. Más aún: la confianza parece ser contraria al temor, según Is 12,2: *En él confío y no temo.* Pero carecer de temor pertenece más bien a la fortaleza. Por lo mismo, también la confianza pertenece más a la fortaleza que a la magnanimidad.

3. Todavía más: el premio sólo se da a la virtud. Pero la confianza es digna de premio, pues leemos en Heb 3,6: *Nosotros somos la casa de Cristo si retenemos firmemente hasta el fin la confianza y la gloria de la esperanza.* Por tanto, la confianza es virtud distinta de la magnanimidad. Esto también parece confirmarse por el hecho de que Macrobio [37] la separaba de la magnanimidad.

En cambio está el que Tulio, en su *Rhetorica* [38], cita, al parecer, la confianza en lugar de la magnanimidad, como hemos visto (q.128 ad 6).

Solución. *Hay que decir:* La palabra *confianza,* al parecer, tiene la misma raíz que j9. Y es propio de la fe creer algo y en alguien. La confianza es parte de la esperanza, conforme al texto de Job 11,18: *Tendrás confianza en la esperanza propuesta.* Por eso la palabra confianza parece significar principalmente el que uno conciba esperanza porque da crédito a las palabras de otro que le promete ayuda. Pero como a la fe se la llama también opinión vehemente, y a veces sucede que tenemos opinión vehemente no sólo porque alguien nos lo dice, sino también por lo que vemos en él, se sigue que puede llamarse también confianza aquella por la cual se concibe esperanza por la consideración de algo: unas veces en sí mismo, por ejemplo cuando uno, al sentirse sano, confía vivir largo tiempo; a veces en otro, como cuando uno, al reconocer que tiene un amigo poderoso, tiene la confianza de que le va a ayudar. En efecto, dijimos antes (a.1 ad 2) que la magnanimidad se refiere propiamente a la esperanza de algo arduo. Por tanto, como la confianza implica cierta firmeza en la esperanza que proviene de una consideración que produce una opinión vehemente acerca del bien que se ha de alcanzar, se sigue que la confianza es parte de la magnanimidad [f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según el Filósofo, en IV *Ethic.* [39], es propio del magnánimo *no necesitar de nadie,* porque esto es propio del indigente, pero esto debe entenderse según el modo humano, y por eso añade *o casi de nadie.* Porque está por encima de las fuerzas humanas no necesitar de nadie. Pues todo hombre necesita, en primer lugar, del auxilio divino, y después también del auxilio humano, porque el hombre es por naturaleza un animal social, que no se basta él solo para vivir. Así, pues, en cuanto necesita de los otros, es propio del magnánimo tener confianza en ellos, ya que indica una cierta excelencia el tener a su disposición a los que puedan ayudarle. Pero en cuanto él mismo es poderoso, en tanto la confianza en sí mismo es parte de la magnanimidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Como hemos visto al tratar de las pasiones (1-2 q.23 a.2; q.40 a.4), la esperanza se opone directamente a la desesperación, que tiene el mismo objeto, es decir, el bien, pero según la contrariedad de objetos se opone al temor, cuyo objeto es el mal. Ahora bien: la confianza implica cierta firmeza en la esperanza, por lo que se opone al temor, lo mismo que la esperanza. Pero, puesto que la fortaleza propiamente robustece al hombre contra los males, y la magnanimidad en la búsqueda de los bienes, de ahí que la confianza pertenece con más propiedad a la magnanimidad que a la fortaleza. No obstante, como la esperanza es causa de la audacia, que es parte de la fortaleza, se sigue que la confianza pertenece, como consecuencia, a la fortaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* Acabamos de decir (sol.) que la confianza implica cierto modo de esperanza, pues la confianza es la esperanza robustecida por una opinión firme. Ahora bien: la moderación aplicada a una afección puede dar lugar a un acto recomendable y, por tanto, meritorio; pero esto no determina la especie de virtud, sino

37. *In somn. Scipion.* l.1 c.8: DD 33. 38. L.2 c.54: DD 1,165. 39. C.3 n.26 (BK 1124b17): S. TH., lect.10.

f. La confianza o *fiducia,* como esperanza moral o magnanimidad afianzada o certificada, se basa en el propio poder o en la ayuda que viene de los demás. Cuando se trata de la magnanimidad infusa y conecta con la esperanza teologal, esta confianza le viene de la omnipotencia auxiliadora de Dios y de sus promesas.

la materia. Por eso, hablando con propiedad, la confianza no puede designar una virtud, pero sí la condición de la virtud. Es por lo que se enumera entre las partes de la fortaleza, no como virtud adjunta (a no ser que la identifiquemos, como Tulio[40], con la magnanimidad), sino como parte integral, como también se ha dicho (q.128).

ARTÍCULO 7

¿La seguridad es parte de la magnanimidad?

Objeciones por las que parece que la seguridad no es parte de la magnanimidad.

1. Según lo dicho anteriormente (q.128 a.1 ad 2), la seguridad implica un descanso de la perturbación causada por el temor. Pero esto es función propia de la fortaleza. Por tanto, parece que la seguridad se identifica con la fortaleza. Pero la fortaleza no es parte de la magnanimidad, sino más bien al contrario. Luego la seguridad tampoco es parte de la magnanimidad.

2. Más aún: San Isidoro dice, en el libro *Etymol.*[41], que *se llama seguro al que está sin preocupaciones.* Esto parece ir en contra de la virtud, que debe preocuparse de las cosas honestas, según el consejo del Apóstol en 2 Tim 2,15: *Procura con diligencia presentarte ante Dios probado.* Por tanto, la seguridad no es parte de la magnanimidad, que realiza lo grande en todas las virtudes.

3. Todavía más: no es lo mismo la virtud que su recompensa. Pero en Job 11, 14.18 se cita la seguridad como recompensa de la virtud: *Si alejaras de tus manos la maldad, sintiéndote protegido te acostarías seguro.* Por tanto, la seguridad no es parte de la magnanimidad ni de ninguna otra virtud.

En cambio está lo que dice Tulio en *De Offic.*[42]: que es propio del *magnánimo no sucumbir ante la perturbación del ánimo, ni ante los hombres, ni ante la fortuna.* Pero en esto consiste la seguridad del hombre. Por tanto, la seguridad es parte de la magnanimidad.

Solución. *Hay que decir:* Como enseña el Filósofo en el libro II de su *Rhetorica*[43], *el temor hace a los hombres reflexivos:* en cuanto que ponen cuidado para evadirse de lo que temen. En cambio, la seguridad implica el alejamiento de esta inquietud producida por el temor. Por eso la seguridad lleva consigo un perfecto descanso del ánimo respecto del temor, como la confianza implica un fortalecimiento de la esperanza. Y así como la esperanza se refiere directamente a la magnanimidad, así el temor a la fortaleza. Y, por tanto, como la confianza pertenece inmediatamente a la magnanimidad, del mismo modo la seguridad a la fortaleza. No obstante, hay que tener presente que, así como la esperanza es causa de la audacia, el temor lo es de la desesperación, según hemos visto (1-2 q.45 a.2) al tratar de las pasiones. De ahí que como la confianza pertenece a la fortaleza como una consecuencia, en cuanto se sirve de la audacia (a.6), así también la seguridad es parte de la magnanimidad en cuanto aleja la desesperación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La fortaleza no se alaba principalmente porque no tema, lo cual es propio de la seguridad, sino porque implica un fortalecimiento en las pasiones. Por tanto, la seguridad no es lo mismo que la fortaleza, sino una condición de ella.

2. *A la segunda hay que decir:* No es laudable cualquier forma de seguridad, sino sólo la que depone la inquietud cuando debe y en lo que no conviene temer. En este sentido es una condición de la fortaleza y de la magnanimidad.

3. *A la tercera hay que decir:* En las virtudes se da una cierta semejanza y participación de la bienaventuranza futura, como antes se dijo (1-2 q.69 a.3). Por tanto, nada impide que una cierta seguridad sea condición de alguna virtud, aunque la seguridad perfecta pertenezca al premio de la virtud.

ARTÍCULO 8

¿Los bienes de fortuna contribuyen a la magnanimidad?

In Ethic. 4 lect.9

Objeciones por las que parece que los bienes de fortuna no contribuyen a la magnanimidad.

1. Dice Séneca, en su libro *De ira*[44], que *la virtud se basta a sí misma.* Pero la magnanimidad hace grandes a todas las virtudes, como hemos dicho (a.4 ad 3). Por tanto, los

40. L.2 c.54: DD 1,165. 41. L.10 ad litt. S: ML 82,393. 42. C.20: DD 4,440. 43. C.5 n.14 (BK 1383a6). 44. C.9: DD 7; cf. *De vita beata,* c.16: DD 364.

bienes de fortuna no contribuyen a la magnanimidad.

2. Más aún: ningún hombre virtuoso desprecia las cosas de las que recibe ayuda. Pero la magnanimidad desprecia la fortuna exterior, pues dice Tulio, en I *De Offic.*[45], que *el magnánimo es alabado por el desprecio de los bienes exteriores.* Por tanto, los bienes de fortuna no contribuyen a la magnanimidad.

3. Todavía más: en el mismo lugar[46] añade Tulio que es propio del magnánimo *soportar lo que parece penoso, de tal modo que no se aparte nada de su estado natural ni de la dignidad del sabio.* Y Aristóteles, en IV *Ethic.*[47], dice que *el magnánimo no se entristece en los infortunios.* Pero las penalidades y los infortunios se oponen a los bienes de fortuna, pues cualquiera se entristece si se le quitan los bienes que le reportan ayuda. Por tanto, los bienes exteriores de fortuna no contribuyen a la magnanimidad.

En cambio está lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.*[48]: *los bienes de fortuna parece que contribuyen a la magnanimidad.*

Solución. *Hay que decir:* Como consta por lo dicho anteriormente (a.1), la magnanimidad dice relación a dos aspectos: al honor como a su materia y a la realización de alguna obra grande como a su fin. Y en los dos casos ayudan los bienes de fortuna. En efecto: como se tributa honor a los hombres virtuosos, no sólo por parte de los sabios, sino también por parte de la gente normal, que juzga los bienes exteriores de fortuna como los más preciados, se sigue que se presta mayor honor a quienes los poseen. De igual modo, también los bienes de fortuna sirven de instrumento a los actos virtuosos: puesto que por medio de las riquezas, del poder y de los amigos se nos brinda la posibilidad de realizar tales actos. Por tanto, es evidente que los bienes de fortuna contribuyen a la magnanimidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que la virtud se basta a sí misma porque puede existir sin los bienes exteriores. Pero necesita de ellos para obrar con mayor libertad.

2. *A la segunda hay que decir:* El magnánimo desprecia los bienes exteriores porque no los considera grandes bienes, hasta el punto de hacer por ellos algo indebido. Pero no deja de considerarlos útiles para realizar actos virtuosos.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien no aprecia una cosa como grande, ni se alegra mucho si la consigue, ni se entristece mucho si la pierde. Por eso mismo, el magnánimo, al estimar como grandes los bienes exteriores de fortuna, ni se enorgullece mucho de ellos si los tiene, ni se abate mucho si los pierde[g].

45. C.20: DD 4,440. 46. *De Off.* l.1 c.20: DD 4,440. 47. C.3 n.18 (BK 1124a16): S. TH., lect.9. 48. C.3 n.19 (BK 1124a20): S. TH., lect.9.

g. El magnánimo aprecia las riquezas sólo como bienes útiles coadyuvantes, no como objetivo principal. Por eso ni se entusiasma con ellas cuando las tiene ni se desanima cuando le faltan. No le preocupan demasiado.

CUESTIÓN 130

La presunción

Ahora corresponde tratar de los vicios opuestos a la magnanimidad (cf. q.129, introd.). Y ante todo de los que se oponen por exceso, que son tres: la presunción, la ambición (q.131) y la vanagloria (q.132). Después, de la pusilanimidad, que se opone a ella por defecto (q.133).

Sobre la presunción planteamos dos interrogantes:

1. ¿La presunción es pecado?—2. ¿Se opone a la magnanimidad por exceso?

ARTÍCULO 1

¿La presunción es pecado?

Infra q.133 a.1; *In Ethic.* 4 lect.8

Objeciones por las que parece que la presunción no es pecado.

1. Dice el Apóstol en Flp 3,13: *Dando al olvido a lo que ya queda atrás, me lanzo tras lo que tengo delante.* Pero parece ser propio de la presunción lanzarse a lo que está por encima de uno mismo. Por tanto, la presunción no es pecado.

2. Más aún: según el Filósofo en X *Ethic.* [1], *es preciso no obrar conforme a los que aconsejan al hombre que no aspire sino a cosas humanas y el mortal a las mortales, sino que el hombre debe hacerse inmortal.* Y en I *Metaphys.* [2] añade que el hombre debe aspirar a las cosas divinas según sus posibilidades. Pero lo divino y lo inmortal parecen ser lo más superior al hombre. Por tanto, siendo esencial a la presunción el tender a algo superior a uno mismo, parece que no es un pecado, sino más bien algo laudable.

3. Todavía más: dice el Apóstol en 2 Cor 3,5: *No somos capaces nosotros de pensar algo como de nosotros mismos.* Por tanto, si la presunción, en la que nos apoyamos para aspirar a lo que no somos capaces, es pecado, parece que el hombre no puede lícitamente ni siquiera pensar una cosa buena. Esto no puede admitirse. Luego la presunción no es pecado.

En cambio está lo que leemos en Eclo 37,3: *¡Oh pésima presunción! ¿De dónde has salido?* Y responde la *Glosa* [3]: *De la mala voluntad de la criatura.* Pero todo lo que tiene como raíz la mala voluntad es pecado. Por tanto, la presunción lo es.

Solución. *Hay que decir:* Como todo lo que está conforme con la naturaleza está ordenado por la razón divina, a la cual debe imitar la razón humana, todo lo que se hace según la razón humana contrario al orden común, que se halla en las cosas naturales, es vicioso y pecado. Pero en todas las cosas naturales se halla comúnmente que toda acción esté proporcionada a la virtud del agente, y que ningún agente natural se esfuerce por hacer lo que sobrepasa sus facultades. Por tanto, es vicioso y pecado, como contrario al orden natural, que alguien presuma hacer lo que está por encima de su capacidad. Esto es propio de la presunción, como su nombre indica. Luego es evidente que la presunción es pecado [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No hay inconveniente en que algo supere la potencia activa de un ser natural y no supere su potencia pasiva: así, en el aire existe una potencia pasiva para ser transmutado hasta poseer la acción y movimientos del fuego, que exceden la potencia activa del aire. Así también, sería vicioso y presuntuoso si uno, en estado de

1. C.7 n.8 (BK 1177b31): S. TH, lect.11. 2. C.2 n.9 (BK 982b28): S. TH, lect.3. 3. *Interl.* 3,424v.

a. La presunción de que se trata aquí es de orden moral, contraria por aparente exceso a la virtud moral de la magnanimidad, y es la actitud de emprender obras que exceden la capacidad del hombre. Existe, además, la *presunción teológica,* contraria a la virtud teologal de la esperanza y al don de temor, por la que, sin atender a la justicia divina, se confía desordenadamente a la misericordia de Dios (cf. q.130 a.2 ad 1, y *supra,* q.21).

virtud imperfecta, intentara conseguir de inmediato lo propio de la virtud perfecta; pero no lo sería si intentara avanzar hacia la virtud perfecta. Y en este sentido el Apóstol tendía hacia adelante, es decir, por un crecimiento continuo.

2. *A la segunda hay que decir:* Las cosas divinas e inmortales están por encima del hombre según el orden natural; con todo, existe en él una potencia natural, el entendimiento, por medio de la cual puede unirse a lo inmortal y divino. Tal es el sentido en el que dice el Filósofo [4] que conviene al hombre aspirar a lo inmortal y divino: no para realizar lo que compete a Dios, pero sí para unirse a él por el entendimiento y la voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* Como dice el Filósofo en III *Ethic.* [5], *lo que podemos por otros, lo podemos de algún modo por nosotros.* Por eso, como podemos pensar y hacer el bien con la ayuda divina, esto no excede totalmente nuestra capacidad. Por tanto, no es presuntuoso el que uno intente hacer cualquier obra virtuosa. En cambio, sí lo sería si pretendiera hacerlo sin la ayuda divina.

ARTÍCULO 2

¿La presunción se opone a la magnanimidad por exceso?

Supra q.21 a.1; *In Ethic.* 2 lect.9; 4 lect.8.11

Objeciones por las que parece que la presunción no se opone a la magnanimidad por exceso.

1. La presunción se cita como una especie de pecado contra el Espíritu Santo, según vimos (q.14 a.1; q.21 a.1). Pero el pecado contra el Espíritu Santo no se opone a la magnanimidad, sino más bien a la caridad. Por tanto, tampoco la presunción se opone a la magnanimidad.

2. Más aún: es propio de la magnanimidad *dignificarse en cosas grandes.* Pero llamamos también presuntuoso al que se dignifica incluso en las cosas pequeñas si éstas exceden su capacidad. Por tanto, la presunción no se opone directamente a la magnanimidad.

3. Todavía más: el magnánimo estima en poco los bienes exteriores. Pero, según el Filósofo, en IV *Ethic.* [6], los presuntuosos por la fortuna exterior *desprecian e injurian a los demás,* como si estimaran en mucho los bienes exteriores. Por tanto, la presunción no se opone a la magnanimidad por exceso, sino por defecto.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II [7] y IV [8] *Ethic.*: que al magnánimo se le opone por exceso el vano o el lleno de sí mismo, al que nosotros llamamos *presuntuoso.*

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de ver (q.129 a.3 ad 1), la magnanimidad consiste en el justo medio, no ciertamente según la cantidad del objeto, porque tiende a lo máximo, sino en el medio proporcional contando con las propias fuerzas, pues no aspira a cosas mayores de las que le convienen. El presuntuoso, en cambio, en cuanto al objeto al que tiende, no supera al magnánimo, sino que a veces no le llega ni con mucho. No obstante, le supera en la proporción de sus fuerzas, que el magnánimo no sobrepasa, y en este sentido la presunción se opone a la magnanimidad por exceso.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No toda presunción es pecado contra el Espíritu Santo, sino sólo aquella que lleva a despreciar la justicia de Dios por una excesiva confianza en su misericordia. Y tal presunción, por razón de la materia, en cuanto por ella se desprecia algo divino, se opone a la caridad; o mejor al don de temor, cuyo objeto es temer a Dios. Pero en cuanto tal desprecio sobrepasa la medida de las propias fuerzas, puede oponerse a la magnanimidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Tanto la magnanimidad como la presunción parecen aspirar a algo grande, pues no se acostumbra a llamar presuntuoso al que sobrepasa en poco su capacidad. Si, a pesar de todo, se le llama presuntuoso, esta presunción no se opone a la magnanimidad, sino a aquella virtud que trata de los honores medianos, como queda dicho (q.129 a.2).

3. *A la tercera hay que decir:* Nadie pretende algo superior a sus fuerzas a no ser que las crea mayores de lo que son en realidad. Respecto de esto, puede haber un doble error: uno, sobre la cantidad solamente; por ejemplo, si uno piensa que posee más virtud, ciencia, etc., de la que posee. Otro, según el género de la cosa, como es creerse grande y digno de grandeza por lo que no

4. *Metaph.* l.1 c.2 n.9 (BK 882b28): S. TH., lect.3. 5. C.3 n.13 (BK 122b27): S. TH., lect.8. 6. C.3 n.21 (BK 1124a29): S. TH., lect.9. 7. C.7 n.7 (BK 1124a29): S. TH., lect.9. 8. C.3 n.36 (BK 1125a17): S. TH., lect.11.

debe; por ejemplo, por las riquezas o por otros bienes de fortuna; pues, según dice el Filósofo en IV *Ethic.*[9], *los que poseen tales bienes sin la virtud ni pueden justamente creerse más dimos ni pueden rectamente llamarse magnánimos.*

De igual modo, aquello a lo que uno aspira por encima de sus fuerzas, a veces es en realidad una cosa absolutamente grande, como está claro en San Pedro, que quería sufrir por Cristo (Mt 26,35), lo cual era superior a sus fuerzas. Otras veces no lo es en realidad, sino sólo en opinión de los necios, como vestirse con vestidos preciosos, despreciar e insultar a los demás. Esto denota exceso de magnanimidad, no según la realidad, sino en la opinión de los necios. De ahí el que Séneca diga, en el libro *De quatuor virtut.*[10], que *la magnanimidad, si sobrepasa la justa medida, hará al hombre amenazador, orgulloso, turbulento, inquieto y pronto a cualquier ostentación de grandeza de palabra y de obra, pero sin tener en cuenta la honestidad.* Y así queda claro que el presuntuoso, realmente, peca a veces por defecto de magnanimidad, pero en apariencia por exceso[b].

9. C.3 n.20 (BK 1124a26): S. TH., lect.9.

10. Cf. S. MARTÍN DE BRAGA, *Formula honestae vitae,* c.6: ML 72,28.

b. Mientras que el magnánimo tiende a lo que es verdaderamente grande y proporcionado a sus fuerzas, el presuntuoso toma por grande lo que no es moralmente tal, como las riquezas, el boato exterior, la alcurnia, o no es proporcionado a sus fuerzas, máxime si no cuenta con la ayuda de los demás y con la gracia divina.

CUESTIÓN 131

La ambición

A continuación hay que tratar de la ambición (cf. q.130, introd.). Sobre ella proponemos dos problemas:

1. ¿La ambición es pecado?—2. ¿Se opone a la magnanimidad por exceso?

ARTÍCULO 1

¿La ambición es pecado?

In I Cor. 13 lect.2

Objeciones por las que parece que la ambición no es pecado.

1. La ambición implica el deseo de honor. Pero el honor, de suyo, es un bien, y el mayor entre los bienes exteriores; por eso son censurados quienes no se preocupan del honor. Por tanto, la ambición no es pecado, sino digna de alabanza, porque es laudable la apetencia del bien.

2. Más aún: cualquiera puede apetecer, sin que sea pecado, lo que merece como premio. Pero el honor es *el premio de la virtud,* según el Filósofo en I [1] y VIII [2] *Ethic.* Por tanto, la ambición del honor no es pecado.

3. Todavía más: no es pecado lo que induce al hombre al bien y lo aparta del mal. Pero el honor induce a los hombres a hacer el bien y evitar el mal, como dice el Filósofo en III *Ethic.*[3]: *parecen los más fuertes aquellos para quienes los tímidos son dignos de deshonra y los valientes dignos de honor.* Y Tulio enseña en su libro *De Tusculan. quaest.* [4]: *el honor alimenta las artes.* Por tanto, la ambición no es pecado.

En cambio está lo que leemos en 1 Cor 13,5: *la caridad no es ambiciosa, no busca lo suyo.* Pero a la caridad sólo se opone el pecado. Por tanto, la ambición es pecado.

Solución. *Hay que decir:* Como queda dicho (q.103 a.1-2), el honor implica cierta reverencia que se rinde a uno en testimonio de su excelencia. Respecto a la excelencia del hombre debemos considerar dos aspectos: primero, que aquello en lo que el hombre sobresale no lo tiene por sí mismo, sino que es como algo divino en él. Por eso, bajo este aspecto no se le debe el honor principalmente a él, sino a Dios. En segundo lugar hay que tener en cuenta que aquello en lo que sobresale el hombre es un don concedido por Dios para utilidad de los demás. Por ello, en tanto debe agradar al hombre el testimonio de su excelencia que le tributan los demás en cuanto con ello se le abre camino para ser útil al prójimo.

Pero de tres modos puede el apetito del honor ser desordenado: el primero, cuando uno apetece el testimonio de una excelencia que no tiene, lo cual es apetecer un honor desproporcionado. El segundo, cuando se desea el honor para sí sin una ulterior referencia a Dios. El tercero, cuando el apetito descansa en el mismo honor, sin referirlo a la utilidad de los demás. Pero la ambición implica el apetito desordenado del honor. Por tanto, está claro que la ambición es siempre pecado [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El deseo del bien debe ser regulado por la razón, y si se traspasara esta regla, sería vicioso. En este sentido es vicioso el apetecer el honor que no es conforme a la razón. Efectivamente, son vituperados los que no se preocupan del honor que se ajusta a la razón, de forma que eviten lo contrario al honor.

2. *A la segunda hay que decir:* El honor no es premio de la virtud por parte del hombre virtuoso, de suerte que se busque por el premio; como premio debe buscarse la bienaventuranza, que es el fin de la virtud. En cambio, sí que es premio de la virtud por parte de los demás, que no tienen algo mejor que ofrecer al virtuoso que el honor,

1. C.12 n.6 (BK 1101b31): S. TH., lect.18. 2. C.14 n.2 (BK 1163b3): S. TH., lect.14 3. C.8 n.1 (BK 1116a20): S. TH., lect.16. 4. L.1 c.2: DD 3,622.

a. Este pecado de ambición es singularmente deforme e insensato cuando se busca el honor en obras notoriamente inmorales: buscar el honor en lo vituperable o pecaminoso (cf. a.1 ad 1).

al cual le viene su grandeza de ser testimonio de la virtud. De ahí que en IV *Ethic.* [5] se diga *que no es premio suficiente.*

3. *A la tercera hay que decir:* Así como por el deseo del honor, cuando se apetece debidamente, unos son incitados hacia el bien y apartados del mal, de la misma manera, si se apetece indebidamente, puede ser ocasión para el hombre de cometer muchos males; por ejemplo, si no repara en los medios con tal de conseguirlo. Por eso dice Salustio, en *Catilinario* [6], que *el bueno y el perverso desean para sí igualmente la gloria, el honor y el poder; pero el primero,* o sea, el bueno, *va por el buen camino; en cambio, el segundo,* es decir, el perverso, *al faltarle los buenos medios, lo intenta con engaños y mentiras.* Sin embargo, los que hacen el bien o evitan el mal únicamente por el honor no son virtuosos, como aparece claro por las palabras del Filósofo en III *Ethic.* [7], donde dice que no son realmente fuertes los que hacen cosas fuertes sólo por el honor.

ARTÍCULO 2

¿La ambición se opone a la magnanimidad por exceso?

Objeciones por las que parece que la ambición no se opone a la magnanimidad por exceso.

1. A un medio sólo se opone por una parte un extremo. Pero a la magnanimidad se opone por exceso la presunción, como hemos visto (q.130 a.2). Por tanto, la ambición no se opone a la magnanimidad por exceso.

2. Más aún: la magnanimidad se ocupa de los honores. Pero la ambición parece referirse a las dignidades, pues leemos en 2 Mac 4,7 que *Jasón ambicionaba el sumo sacerdocio.* Por tanto, la ambición no se opone a la magnanimidad.

3. Todavía más: la ambición parece referirse al boato exterior, pues se dice en Act 25,23 que Agripa y Berenice *entraron al pretorio con gran ambición;* y en 2 Par 16,14 que sobre el cuerpo de Asa quemaron aromas y ungüentos *con desmedida ambición.* Pero la magnanimidad no se ocupa del aparato exterior. Por tanto, la ambición no se opone a la magnanimidad.

En cambio está lo que dice Tulio en I *De Offic.* [8]: *Desde el momento en que uno sobresale en grandeza de ánimo, quiere ser el primero y único señor de todos.* Esto es propio de la ambición. Por tanto, la ambición pertenece al exceso de magnanimidad.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto (a.1), la ambición implica un deseo desordenado del honor. Por otra parte, la magnanimidad tiene por objeto los honores y se sirve de ellos de un modo ordenado. Por tanto, está claro que la ambición se opone a la magnificencia como lo desordenado a lo ordenado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La magnanimidad dice relación a dos aspectos: a uno, como al fin intentado, que es una obra grande que el magnánimo emprende en proporción a sus facultades. Y según esto se le opone por exceso la presunción, que pretende una obra grande por encima de sus fuerzas. Al segundo aspecto, como a la materia que usa debidamente, que es el honor. Y según esto se le opone por exceso la ambición. Pero no hay inconveniente en que existan varios excesos de un solo medio bajo distintos aspectos.

2. *A la segunda hay que decir:* A los constituidos en dignidad se les debe honrar por la excelencia de su estado. Desde este punto de vista, el deseo desordenado de las dignidades pertenece a la ambición. Pero el apetecer desordenadamente la dignidad, no por razón de honor, sino por el cargo que lleva la dignidad, por encima de las propias fuerzas, no sería ambición, sino presunción.

3. *A la tercera hay que decir:* La misma solemnidad del porte exterior dice relación a un cierto honor; por eso se acostumbra a dispensar honor a los que así se comportan. Esto es lo que quiere decir el texto de Sant 2,2-3: *Si entrase en vuestra casa un hombre con anillos de oro en sus dedos, en traje magnífico, le decís: Tú, siéntate aquí honrosamente,* etc. Por tanto, la ambición no se refiere al boato exterior sino en cuanto es símbolo del honor.

5. ARISTÓTELES, c.3 n.17 (BK 1124a3): S. TH., lect.9. 6. C.11: BU 10. 7. C.8 n.1.3 (BK 1116a16; a27): S. TH., lect.16. 8. C.19: DD 4,440.

CUESTIÓN 132

La vanagloria

Vamos a estudiar ahora la vanagloria (cf. q.130, introd.). Sobre ella planteamos cinco problemas:

1. ¿El deseo de gloria es pecado?—2. ¿La vanagloria se opone a la magnanimidad?—3. ¿Es pecado mortal?—4. ¿Es pecado capital?—5. ¿Cuáles son sus hijas?

ARTÍCULO 1

¿El deseo de gloria es pecado?

In Gal. 5 lect.7; *De malo* q.9 lect.1

Objeciones por las que parece que el deseo de gloria no es pecado.

1. Nadie peca por asemejarse a Dios; más aún, se nos manda en Ef 5,1: *Sed imitadores de Dios, como hijos muy amados.* Pero cuando el hombre busca la gloria parece que imita a Dios, que la exige de los hombres; de ahí que leamos en Is 43,7: *A todo el que invoca mi nombre lo creé para mi gloria.* Por tanto, el deseo de gloria no es pecado.

2. Más aún: lo que incita al hombre al bien no parece pecado. Pero el deseo de gloria incita a los hombres al bien, pues dice Tulio, en su libro *De Tusculan. quaest.* [1], que *la gloria incita a todos al trabajo.* También en la Sagrada Escritura se promete la gloria a las buenas obras, según palabras de Rom 2,7: *A los que perseveran en el bien, gloria y honor.* Por consiguiente, el deseo de gloria no es pecado.

3. Todavía más: en su *Rhetorica*[2], Tulio afirma que *la gloria es noticia frecuente de alguno unida a la alabanza.* Y lo mismo viene a decir San Ambrosio[3] al definir la gloria como *esclarecida noticia con alabanza.* Pero el apetecer una fama laudable no es pecado, sino más bien algo digno de encomio, según aquella expresión de Eclo 41,45: *Ten cuidado de tu buen nombre;* y en Rom 12,17 leemos: *Procurad lo bueno no sólo a los ojos de Dios, sino también a los ojos de todos los hombres.* Por tanto, el deseo de la vanagloria no es pecado.

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro V *De Civ. Dei*[4]: *Más sensato es el que reconoce que el amor de la alabanza es un vicio.*

Solución. *Hay que decir:* La gloria significa una cierta claridad, pues *ser glorificado* equivale a *ser clarificado,* como dice San Agustín en su tratado *Super Ioan.* [5]. La claridad, a su vez, tiene una cierta belleza y manifestación. Por eso la palabra *gloria* implica propiamente el que alguien manifiesta algún bien que a los hombres parezca bello, que puede ser corporal o espiritual. Ahora bien: como lo que es completamente claro puede ser visto por muchos, incluso a distancia, por eso con la palabra *gloria* se designa propiamente el conocimiento y aprobación que muchos tienen del bien de uno, según las palabras de Tito Livio [6]: *La gloria no es para uno solo.* Pero si tomamos la gloria en sentido más amplio, entonces no consiste únicamente en el conocimiento de muchos, sino de unos pocos, o de uno solo, o de uno mismo, lo cual sucede cuando alguien considera su propio bien como digno de alabanza.

Por otra parte, el que se reconozca y apruebe el propio bien no es pecado, pues leemos en 1 Cor 2,12: *Y nosotros no hemos recibido el espíritu de este mundo, sino el Espíritu de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido.* Del mismo modo no es pecado querer que otros aprueben las obras buenas, porque se nos dice en Mt 5,16: *Así ha de lucir vuestra luz ante los hombres.* Por tanto, el deseo de la gloria de suyo no es vicioso.

Pero el deseo de una gloria vana implica vicio, porque toda apetencia de algo vano es vicioso, según el salmo 4,3: *¿Por qué amáis la vanidad y seguís la mentira?* Ahora bien: la gloria puede ser vana en primer lugar por parte de la cosa de la cual se busca la gloria; por ejemplo, si uno busca la gloria en lo que no existe, o en lo que no es digno de gloria,

1. L.1 c.2: DD 3,622. 2. L.2 c.55: DD 1,166. 3. Cf. S. AGUSTÍN, *Cont. Maximin. haeret.* l.2 c.13: ML 42,770. 4. C.13: ML 41,158. 5. Tr.82 super 15,8: ML 35,1842; tr.100 super 16,13: ML 35,1891; tr.104 super 17,1: ML 35,1903. 6. *Hist. Rom.* l.22 c.30: DD 1,560.

por ser frágil y caduco. En segundo lugar, por parte de aquel de quien se espera la gloria, v.gr. del hombre, cuyo juicio no es cierto. En tercer lugar, por parte del que ambiciona la gloria, al no referir su deseo de gloria al fin debido, como es el honor de Dios y la salvación del prójimo [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Comentando el texto de Jn 13,13: *Vosotros me llamáis Maestro y Señor, y decís bien,* escribe San Agustín[7]: *Es peligrosa la propia complacencia en aquel que debe guardarse de la soberbia. El que está por encima de todo, por mucho que se alabe nunca se excede. Por eso a nosotros conviene conocer a Dios, no a él; y no le conoce nadie si el único que tiene ese conocimiento no lo revela.* Es, pues, evidente que Dios no busca su gloria para Él, sino para nosotros. De igual manera puede el hombre laudablemente desear su gloria para utilidad de los demás, según aquello de Mt 5,10-16: *Vean vuestras buenas obras y den gloria a vuestro Padre del cielo.*

2. *A la segunda hay que decir:* La gloria que recibimos de Dios no es vana, sino verdadera. Y esta gloria se promete como premio a las buenas obras. De ella se habla en 2 Cor 10,17-18: *El que se gloría, que se gloríe en el Señor; no es el que a sí mismo se recomienda quien está probado, sino aquel a quien recomienda el Señor.* Otros también son incitados a la práctica de las virtudes por el deseo de gloria humana, como también por el de otros bienes terrenos; pero no es en verdad virtuoso quien realiza obras de virtud por la gloria humana, según prueba San Agustín en *V De Civ. Dei* [8].

3. *A la tercera hay que decir:* Pertenece a la perfección del hombre el conocerse a sí mismo; pero no el ser conocido por los demás, lo cual, por tanto, no debe desearse en sí mismo. No obstante, puede apetecerse en cuanto útil para algo: para que Dios sea glorificado o para que el mismo hombre, reconociendo por el testimonio de la alabanza ajena los bienes que hay en él, se esfuerce por perseverar en ellos y mejorarlos. Y en este sentido es laudable el que uno *procure la buena reputación* y *hacer el bien ante los hombres,* pero no el deleitarse vanamente en la alabanza de los hombres.

ARTÍCULO 2

¿La vanagloria se opone a la magnanimidad?

In Sent. 2 d.42 q.2 a.3

Objeciones por las que parece que la vanagloria no se opone a la magnanimidad.

1. Conforme a lo dicho (a.1), pertenece a la vanagloria gloriarse de cosas que no existen, que es propio de la falsedad, o de cosas terrenas o caducas, lo cual es propio de la avaricia; o del testimonio de los hombres, cuyo juicio no es cierto, lo que es propio de la imprudencia. Pero estos vicios no se oponen a la magnanimidad. Por tanto, tampoco la vanagloria.

2. Más aún: la vanagloria no se opone a la magnanimidad por defecto, como la pusilanimidad, que parece incompatible con la vanagloria. Similarmente, tampoco se le opone por exceso, como se le oponen la presunción y la ambición, según hemos visto (q.130 a.2; q.131 a.2), de las cuales se diferencia la vanagloria. Por tanto, la vanagloria no se opone a la magnanimidad.

3. Todavía más: comentando el pasaje de Flp 2,3: *No hagáis nada por espíritu de competencia, nada por vanagloria,* dice la *Glosa* [9]: *Había entre ellos algunos descontentos, inquietos, que disputaban por vanagloria.* Pero la disputa no se opone a la magnanimidad. Luego tampoco la vanagloria.

En cambio está lo que dice Tulio en I *De Offic.* [10]: *Debemos guardarnos del deseo de vanagloria, porque quita la libertad del alma, por la cual deben luchar todos los hombres magnánimos.* Luego se opone a la magnanimidad.

7. Tr.58: ML 35,1793. 8. C.12: ML 41,156. 9. *Ordin.* 6,99E; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,232; AMBROSIASTER, *In Phil.* 2,4: ML 17,431. 10. C.20: DD 4,441.

a. Apetecer la propia *gloria,* la *clara notitia cum laude,* es bueno cuando se trata de la gloria que corresponde a obras o cualidades dignas, y con referencia a Dios y a la utilidad propia y ajena, como matiza Santo Tomás en el cuerpo del artículo y en la respuesta a las objeciones. Es pecaminosa la *vana* gloria, que es el apetito inmoderado de manifestar la propia excelencia para ser alabado y ensalzado por los demás: por cosas que no son verdaderamente dignas, por quienes no son capaces de justipreciarlas o con finalidad desviada. El vanidoso no aspira a cosas laudables, sino a la alabanza sin fundamento.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto (q.130 a.1 ad 5), la gloria es un efecto del honor y de la alabanza, ya que uno se hace preclaro en el conocimiento de los demás cuando se le presta alabanza o se le rinde reverencia. Y como la magnanimidad se ocupa de los honores, según lo dicho (q.129 a.1-2), se sigue que también se ocupa de la gloria, de forma que al usar moderadamente del honor también hace de la gloria un uso moderado. Por eso el deseo desordenado de la gloria se opone directamente a la magnanimidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir* Es incompatible con la grandeza de ánimo apreciar las cosas pequeñas sólo por la gloria que nos reportan; por eso, en IV *Ethic.* [11], se dice que el honor es *poca cosa* para el magnánimo. Del mismo modo, también las otras cosas que se buscan por el honor, como el poder y las riquezas, el magnánimo las estima en poco. Igualmente se opone a la grandeza de alma el gloriarse de cosas que no existen. Por eso en IV *Ethic.* [12] se dice del magnánimo que *se preocupa más de la verdad que de la opinión.* Finalmente, también es incompatible con la grandeza de alma el gloriarse del testimonio de la alabanza humana, como si tuviera gran importancia. De ahí que en IV *Ethic.* [13] se diga también del magnánimo que *no le preocupa ser alabado.* Y así no hay inconveniente en que los vicios que se oponen a otras virtudes se opongan también a la magnanimidad, en cuanto se estima como grande lo que es pequeño.

2. *A la segunda hay que decir:* El deseo de vanagloria, en realidad, se opone por defecto al magnánimo, ya que se gloría de cosas que el magnánimo estima pequeñas, según hemos dicho (ad 1). Pero si consideramos su estimación, se opone al magnánimo por exceso, porque considera como algo grande la gloria que desea. Y tiende a ella por encima de su dignidad [b].

3. *A la tercera hay que decir:* Como se ha explicado (q.127 a.2 ad 2), la oposición de los vicios no se mide por los efectos. Sin embargo, a la grandeza de alma se opone el tender a las disputas, pues nadie riñe si no es por algo que estima grande. Por eso dice el Filósofo en IV *Ethic.* [14] que el magnánimo *no es contencioso, porque nada estima como grande.*

ARTÍCULO 3

¿La vanagloria es pecado mortal?

De malo q.9 a.2

Objeciones por las que parece que la vanagloria es pecado mortal.

1. Sólo el pecado mortal excluye la recompensa eterna. Pero la vanagloria la excluye, pues leemos en Mt 6,21: *Estad atentos a no hacer vuestra justicia delante de los hombres para que os vean.* Por tanto, la vanagloria es pecado mortal.

2. Más aún: quien usurpa lo que es propio de Dios, peca mortalmente. Pero por el deseo de la vanagloria se usurpa lo que es propio de Dios; en efecto, se dice en Is 42,8: *No daré mi gloria a ningún otro;* y en 1 Tim 1,17: *Sólo a Dios se debe el honor y la gloria.* Por tanto, la vanagloria es pecado mortal.

3. Todavía más: parece ser pecado mortal el pecado que es muy peligroso y nocivo. Pero el pecado de vanagloria es de estas características: porque, sobre las palabras de 1 Tes 2,4: *A Dios, que prueba nuestros corazones* comenta la *Glosa* de San Agustín [15]: *Cuán poderoso para hacer el daño es el amor de la gloria humana; sólo lo nota quien le declara la guerra, ya que, si bien es fácil no desear la gloria cuando se nos niega, sin embargo es difícil no deleitarse en ella cuando se nos da.* También el Crisóstomo [16] dice, comentando el texto de Mt 6,1, que *la vanagloria penetra solapadamente y destruye de modo insensible todos los tesoros del alma.* Por tanto, la vanagloria es pecado mortal.

En cambio está lo que dice el Crisóstomo en su tratado *Super Mt.* [17]: *Aunque los otros*

11. ARISTÓTELES, c.3 n.18 (BK 1124a19): S. TH., lect.9. 12. ARISTÓTELES, c.3 n.28 (BK 1124b27): S. TH., lect.10. 13. ARISTÓTELES, c.3 n.31 (BK 1125a6): S. TH., lect.10. 14. C.3 n.34 (BK 1125a15): S. TH., lect.10. 15. *Glossa ordin.* 6,109E; *Glossa* LOMBARDI: ML 192,293; S. AGUSTÍN, ep.22 *Ad Aurelium,* c.2: ML 33,93. 16. Hom.19: MG 57,273. 17. Cf. Ps.-CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* 4,1 hom.13: MK 57,212.

b. La vanagloria se cataloga entre los vicios opuestos por exceso a la magnanimidad, al lado de la presunción y la ambición, no por exceso de magnanimidad, pues realmente no llega a ser magnánimo, sino porque en su falsa apreciación es cosa grande la gloria que él busca sin fundamento objetivo.

vicios se dan en los servidores del diablo, la vanagloria se da también entre los servidores de Cristo. Pero en éstos no se da pecado mortal. Por tanto, la vanagloria no es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha explicado anteriormente (q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5), pecado mortal es el que se opone a la caridad. Pero el pecado de vanagloria, en sí considerado, no parece contrariar a la caridad en cuanto al amor al prójimo. En cuanto al amor a Dios, puede oponerse a la caridad de dos modos. En primer lugar, por razón de la materia de que uno se gloría. Por ejemplo, si uno se gloría de algo falso que contraría a la reverencia divina, según lo que leemos en Ez 28,2: *Se ensoberbeció tu corazón y dijiste «Soy un dios»,* y en 1 Cor 4,7: *¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?* O también cuando antepone a Dios un bien temporal motivo de gloria: lo que se prohíbe en Jer 9,23-24: *Que no se gloríe el sabio de su sabiduría, ni el fuerte en su fortaleza, ni el rico en su riqueza. El que se gloríe, gloríese en esto: en conocerme a mí.* O también cuando se prefiere el testimonio de los hombres al testimonio de Dios; así se dice en Jn 12,43 de algunos *que amaban más la gloria de los hombres que la de Dios.* En segundo lugar, por razón del que se gloría, que intenta la gloria como último fin, al cual orienta incluso las obras de virtud y por cuya consecución no le importa hacer aun lo que va contra Dios. En este caso es pecado mortal. Por eso dice San Agustín en V *De Civ. Dei*[18] que *este vicio,* o sea, el amor de la alabanza humana, *es tan contrarío a la fe piadosa, si es que en el corazón hay mayor deseo de gloria que temor o amor de Dios, que dice el Señor (Jn 5,44): ¿Cómo podéis creer vosotros, que recibís la gloria unos de otros y no buscáis la gloria que procede únicamente de Dios?*

Pero si el amor de la gloria humana, aunque sea vana, no se opone a la caridad ni por parte de la materia de la gloria ni por la intención del que la busca, no es pecado mortal, sino venial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nadie merece la vida eterna pecando. De ahí el que la obra virtuosa pierda su fuerza meritoria de la vida eterna si se hace por vanagloria, aunque no sea pecado mortal. Pero cuando se pierde sin más el premio eterno por vanagloria, y no sólo por un único acto, entonces la vanagloria es pecado mortal.

2. *A la segunda hay que decir:* No todo el que desea la vanagloria apetece para sí la excelencia que compete sólo a Dios. Pues una es la gloria exclusiva de Dios y otra la que se debe al hombre virtuoso o rico.

3. *A la tercera hay que decir:* La vanagloria se dice que es un pecado peligroso no tanto por su gravedad cuanto porque predispone para los pecados graves, es decir, en cuanto por la vanagloria el hombre se vuelve presuntuoso y excesivamente confiado en sí mismo. Y así le dispone paulatinamente a verse privado de los bienes interiores.

ARTÍCULO 4

¿La vanagloria es pecado capital?

1-2 q.84 a.4; *In Sent. 2* d.42 q.2 a.3; expos. text. p.2; *De malo* q.8 a.1; q.13 a.3

Objeciones por las que parece que la vanagloria no es pecado capital.

1. El pecado que siempre nace de otro no es, al parecer, pecado capital. Pero la vanagloria siempre nace de la soberbia. Por tanto, no es pecado capital.

2. Más aún: el honor parece ser más importante que la gloria, que es su efecto. Pero la ambición, que es el apetito desordenado de honor, no es pecado capital. Luego tampoco el deseo de vanagloria.

3. Todavía más: el pecado capital tiene una cierta principalidad. Pero la vanagloria no parece tenerla, ni en cuanto a la razón de pecado, porque no siempre es pecado mortal, ni tampoco en cuanto a la razón de bien apetecible, porque la gloria humana parece ser frágil y externa al hombre. Por tanto, la vanagloria no es pecado capital.

En cambio está el que San Gregorio, en XXXI *Moral.*[19], enumera la vanagloria entre los siete pecados capitales.

Solución. *Hay que decir:* Algunos hablan de los pecados capitales de dos modos. Pues unos[20] ponen la soberbia entre ellos y no la vanagloria.

San Gregorio, en cambio, en XXXI *Moral.*[21], pone a la soberbia como *la reina de todos los vicios,* y a la vanagloria, que surge

18. C.14: ML 41,159. 19. C.45: ML 76,621. 20. S. ISIDORO, *Quaest. in Vet. Test.,* In Deut. 7,1 c.16: ML 83,366; cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 2-2 n.496: QR 3,482. 21. C.45: ML 76,621.

inmediatamente de ella, la pone como pecado capital. Y con razón. Pues la soberbia, como se dirá más tarde (q.162 a.1.2), implica el deseo desordenado de excelencia. Pero de todo bien apetecido se sigue cierta perfección y excelencia. Por eso los fines de todos los pecados se ordenan al de la soberbia. Por tanto, parece que la soberbia tiene una cierta causalidad sobre los demás pecados, y no debe ser computada entre los principios especiales de los pecados, que son los pecados capitales. Ahora bien: entre los bienes por los que el hombre adquiere excelencia, parece que la gloria tiene un papel primordial, en cuanto implica la manifestación de una bondad, ya que el bien es naturalmente amado y honrado por todos. Y, por consiguiente, así como por *la gloria ante Dios* (Rom 4,2) obtiene el hombre la excelencia en el bien divino, así también por *la gloria de los hombres* (Jn 12,43) la consigue en el orden humano. Por tanto, por su proximidad a la excelencia, que es lo más deseado por los hombres, se deduce que es muy apetecible y que de su deseo desordenado se originan muchos pecados. En este sentido, la vanagloria es pecado capital.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El que un pecado nazca de la soberbia no significa que no sea pecado capital, porque, como acabamos de decir (sol.; 1-2 q.84 a.4 ad 4), la soberbia es *la reina y madre de todos los vicios.*

2. *A la segunda hay que decir:* La alabanza y el honor se relacionan con la gloria, según hemos visto (a.2; q.103 a.1 ad 3), como causas que la producen. Por tanto, la gloria se relaciona con la alabanza y el honor como fin; efectivamente, uno desea ser honrado y alabado porque piensa que va a ser famoso en el conocimiento de los demás.

3. *A la tercera hay que decir:* La vanagloria tiene razón principal de apetecible por la razón indicada (sol.); y esto basta para que sea pecado capital. Porque no es necesario que el pecado capital sea siempre mortal: también del venial puede ocasionarse un pecado mortal, en cuanto el venial dispone al mortal [c].

ARTÍCULO 5

¿Es correcta la enumeración que se hace de las hijas de la vanagloria?

Supra q.21 a.4; q.37 a.2; q.38 a.2; q.105 a.1 ad 2; q.112 a.1 ad 2; *infra* q.138 a.2 ad 1; *De malo* q.9 a.3

Objeciones por las que parece que no se enumeran correctamente como hijas de la vanagloria: *la desobediencia, la jactancia, la hipocresía, la disputa, la pertinacia, la discordia y el afán de novedades.*

1. La jactancia, según San Gregorio en XXIII *Moral.* [22], se cita entre las clases de soberbia. Pero la soberbia no nace de la vanagloria, sino más bien al contrario, como el mismo San Gregorio dice en XXXI *Moral.* [23]. Por tanto, la jactancia no debe incluirse entre las hijas de la vanagloria.

2. Más aún: las disputas y discordias parece que provienen sobre todo de la ira. Pero la ira es un pecado capital distinto de la vanagloria. Por tanto, no son, según parece, hijas de la vanagloria.

3. Todavía más: el Crisóstomo dice, en *Super Mt.* [24], que *la vanagloria siempre es mala, sobre todo en la filantropía,* es decir, en la misericordia. Pero ésta no es algo nuevo, sino muy frecuente entre los hombres. Por tanto, el afán de novedades no debe citarse como hija de la vanagloria.

En cambio está la autoridad de San Gregorio en XXXI *Moral.* [25], donde asigna a la vanagloria las hijas antes enumeradas.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto (q.118 a.8), aquellos pecados que de suyo están ordenados al fin de un pecado capital se llaman sus hijas. Ahora bien: el fin de la vanagloria es la manifestación de la propia excelencia, como consta por lo antedicho (a.1-2). A lo cual puede el hombre tender de dos modos: primero, directamente, ya por palabras, y así tenemos la *jactancia,* ya por hechos, y entonces, si son verdaderos y dignos de alguna admiración, tenemos *el afán de novedades,* que los hombres suelen especialmente admirar, y si son ficti-

22. C.6: ML 76,258; l.31 c.45: ML 76,621. 23. C.45: ML 76,621. 24. Hom.71: MG 58,665. 25. C.45: ML 76,621.

---

c. La capitalidad de los pecados no se juzga por la mayor gravedad de los mismos, sino por tener una materia muy apetecible, que hace inducir a otros pecados, que pueden ser más graves que el pecado capital originante.

cios, la *hipocresía.* Segundo, cuando uno trata de manifestar su excelencia indirectamente, dando a entender que no es inferior a otro. Y esto de cuatro formas: primera, en cuanto al entendimiento, y así tenemos la *pertinacia,* la cual hace al hombre aferrarse en exceso a su opinión sin dar crédito a otra mejor; segunda, en cuanto a la voluntad, y así tenemos la *discordia,* cuando no se quiere ceder ante la voluntad de los demás; tercera, en cuanto a las palabras, y así aparece la *contienda,* cuando se disputa con otro a gritos; cuarta, en cuanto a los hechos, y así se da la *desobediencia,* al no querer cumplir el mandato del superior.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Conforme a lo dicho (q.112 a.1 ad 2), la jactancia se incluye entre las especies de la soberbia en cuanto a su causa interna, que es la arrogancia. Pero la misma jactancia externa, según se nos dice en IV *Ethic.* [26], se ordena a veces al lucro, pero con más frecuencia a la gloria o al honor. Y así nace de la vanagloria.

2. *A la segunda hay que decir:* La ira no es causa de discordias y disputas si no va acompañada de vanagloria, es decir, cuando uno se cree tan famoso que no cede a la voluntad o palabras de los otros.

3. *A la tercera hay que decir:* La vanagloria se reprueba en la limosna por la falta de caridad, que parece darse en quien prefiere la vanagloria a la utilidad del prójimo, pues practica la limosna por vanagloria. Pero a nadie se reprueba por presumir de dar limosna como si hiciese algo nuevo.

26. ARISTÓTELES c.7 n.11.13 (BK 1127b11; b17): S. TH., lect.15.

CUESTIÓN 133

La pusilanimidad

Seguidamente vamos a tratar de la pusilanimidad (cf q.112 a.1 ad 2). Sobre ella proponemos dos problemas:

1. ¿La pusilanimidad es pecado?—2. ¿A qué virtud se opone?

ARTÍCULO 1

¿La pusilanimidad es pecado?

In Ethic. 4 lect.11

Objeciones por las que parece que la pusilanimidad no es pecado.

1. Todo pecado hace malo al hombre, como toda virtud lo hace bueno. Pero *el pusilánime no es malo,* según dice el Filósofo en IV *Ethic.* [1]. Por tanto, la pusilanimidad no es pecado.

2. Más aún: dice también el Filósofo, en el mismo pasaje [2], que *parece especialmente ser pusilánime el que es digno de grandes bienes y, sin embargo, no se cree merecedor de ellos.* Pero nadie es digno de grandes bienes sino el hombre virtuoso; porque como allí mismo dice el Filósofo [3], *en realidad sólo el bueno es digno de honra.* Luego el pusilánime es virtuoso y, por tanto, la pusilanimidad no es pecado.

3. Todavía más: en Eclo 10,15 se nos dice que *el principio de todo pecado es la soberbia.* Pero la pusilanimidad no procede de la soberbia, porque el soberbio se exalta más de lo que es; el pusilánime, en cambio, renuncia a lo que merece. Por tanto, la pusilanimidad no es pecado.

4. Por último: dice el Filósofo en IV *Ethic.* [4] que llamamos pusilánime *al que se cree digno de cosas menores de las que merece.* Pero esto, a veces, lo hicieron santos varones, como vemos en el caso de Moisés y Jeremías, que eran dignos de la misión a la que Dios los llamaba y, sin embargo, ambos la rehusaban por humildad, según leemos en Ex 3,2 y Jer 1,6. Por tanto, la pusilanimidad no es pecado.

En cambio está el que en la vida moral nada debemos evitar que no sea el pecado. Pero se debe evitar la pusilanimidad, pues se nos dice en Col 3,21: *Padres, no provoquéis a ira a vuestros hijos para que no se hagan pusilánimes.* Por tanto, la pusilanimidad es pecado.

Solución. *Hay que decir:* Todo aquello que va contra la inclinación natural es pecado, porque es contrario a la ley natural. Pero en todo ser existe una inclinación natural a realizar la acción proporcionada a su capacidad, como aparece en todos los seres, tanto animados como inanimados. Y así como por la presunción uno sobrepasa la medida de su capacidad al pretender más de lo que puede, así también el pusilánime falla en esa medida de su capacidad al rehusar tender a lo que es proporcionado a sus posibilidades. Por tanto, la pusilanimidad es pecado, lo mismo que la presunción. De ahí que el siervo que enterró el dinero de su señor y no negoció con él por temor, surgido de la pusilanimidad, es castigado por su señor, como leemos en Mt 25,14ss y Lc 19,12ss.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo llama [5] malos a los que infligen un daño al prójimo. Y en este sentido se dice que el pusilánime no es malo porque no hace daño a nadie, a no ser accidentalmente, a saber: al no realizar las obras con las que podría ayudar a los demás. En efecto, dice San Gregorio, en *Pastorali* [6], que *aquellos que rehúyen el ser útiles al prójimo por medio de la predicación, si se los juzga con rigor, son reos de tantos pecados cuantos son los actos con que pudieron contribuir con provecho al bien público.*

2. *A la segunda hay que decir:* Nada impide que quien tiene un hábito virtuoso pueda cometer pecado, ciertamente venial si permanece el mismo hábito, pero mortal cuando se pierde el hábito de una virtud infusa. Y, por tanto, puede suceder que uno, por la virtud que posee, sea capaz de hacer cosas grandes, dignas de gran honor, y, sin

1. C.3 n.35 (BK 1125a18): S. TH., lect.11. 2. *Ethic.* l.4 c.3 n.7 (BK 1123b12): S. TH., lect.8. 3. *Ethic.* l.4 c.3 n.20 (BK 1124a25): S. TH., lect.9. 4. C.3 n.7 (BK 1123b9): S. TH., lect.8. 5. *Ethic.* l.4 c.3 n.35 (BK 1125a18): S. TH., lect.11.

embargo, por no procurar hacer uso de su virtud, peca, unas veces venial, otras mortalmente.

O puede decirse que el pusilánime es capaz de grandes cosas por la habilidad que tiene para la virtud, o por la buena disposición natural, o por la ciencia, o por la fortuna exterior; pero si rehúsa servirse de ellas para la virtud, se convierte en pusilánime.

3. *A la tercera hay que decir:* La pusilanimidad puede incluso provenir en algún modo de la soberbia; por ejemplo, si el pusilánime se aferra excesivamente a su parecer, y por eso cree que no puede hacer cosas de las que es capaz. De ahí que se diga en Prov 26,16: *El perezoso se cree prudente más que siete que sepan responder.* En efecto, nada impide que para unas cosas uno se sienta abatido y muy orgulloso respecto de otras. Por eso San Gregorio, en *Pastorali*[7], dice de Moisés que *tal vez hubiera sido soberbio si hubiera aceptado sin temor la dirección de su pueblo, y al mismo tiempo lo hubiera sido si hubiera rehusado obedecer al mandato del Señor*[a].

4. *A la cuarta hay que decir:* Moisés y Jeremías eran dignos de la misión a la que Dios los destinaba por la gracia divina. Pero ellos, al considerar la insuficiencia de la propia debilidad, la rechazaban, aunque no de modo pertinaz, lo cual les hubiera hecho incurrir en soberbia.

ARTÍCULO 2

¿La pusilanimidad se opone a la magnanimidad?

Infra q.162 a.1 ad 3; *In Ethic.* 2 lect.9; 4 lect.11

Objeciones por las que parece que la pusilanimidad no se opone a la magnanimidad.

1. Dice el Filósofo, en IV *Ethic.*[8], que *el pusilánime se desconoce a sí mismo, pues si se conociera apetecería los bienes de los cuales es digno.* Pero el desconocimiento de uno mismo parece oponerse a la prudencia. Por tanto, a ésta se opone la pusilanimidad.

2. Más aún: según el pasaje de Mt 25,26, al siervo que por pusilanimidad no quiso negociar con el dinero lo llama el Señor *malo y perezoso.* El Filósofo dice también en IV *Ethic.*[9] que los pusilánimes *parecen perezosos.* Pero la pereza se opone a la diligencia, que es acto de la prudencia, como queda dicho (q.47 a.9). Por tanto, la pusilanimidad no se opone a la magnanimidad.

3. Todavía más: la pusilanimidad parece derivarse de un temor desordenado; por eso se lee en Is 35,4: *Decid a los pusilánimes: valor, no temáis.* También parece tener su origen en la ira desordenada, según la expresión de Col 3,21: *Padres, no provoquéis a ira a vuestros hijos para que no se hagan pusilánimes.* Pero el temor desordenado se opone a la fortaleza, y la ira desmedida a la mansedumbre. Por tanto, la pusilanimidad no se opone a la magnanimidad.

4. Por último: el vicio opuesto a una virtud es tanto más grave cuanto menos se asemeja a ella. Pero la pusilanimidad se asemeja menos a la magnanimidad que la presunción. Por eso, si la pusilanimidad se opusiera a la magnanimidad, lógicamente sería un pecado más grave que la presunción. Lo cual va contra las palabras de Eclo 37,3: *¡Oh pésima presunción! ¿Para qué has sido creada?* Luego la pusilanimidad no se opone a la magnanimidad.

En cambio está el que la pusilanimidad y la magnanimidad se diferencian por la *grandeza* y la *pequeñez* de ánimo, como indican sus propios nombres. Pero lo grande y lo pequeño son opuestos. Por tanto, la pusilanimidad se opone a la magnanimidad.

Solución. *Hay que decir:* La pusilanimidad puede considerarse de tres modos. En primer lugar, en sí misma. Y así es claro que, según su propia razón, se opone a la magnanimidad, de la cual se distingue como la grandeza y la parvedad respecto de lo mismo; en efecto, como el magnánimo, por la grandeza de alma, tiende a lo grande, así el pusilánime, por la pequeñez de ánimo, renuncia a ello. En segundo lugar puede considerarse la pusilanimidad en su causa, que, por parte del entendimiento, es la ignoran-

6. P.1 c.5: ML 77,19. 7. P.1 c.7: ML 77,20. 8. C.3 n.35 (BK 1125a22): S. TH., lect.11. 9. C.3 n.35 (BK 1125a24): S. TH., lect.11.

a. Paradójicamente, la pusilanimidad puede nacer de la soberbia al basarse indebidamente en el propio juicio sobre su incapacidad para lo grande, resultando desconfiado e inseguro, en contraposición al comedido optimismo del magnánimo.

cia de la propia condición, y por parte de la voluntad, el temor de fallar en cosas que se estiman falsamente que superan la propia capacidad. En tercer lugar, puede considerarse la pusilanimidad en su efecto, que es renunciar a cosas grandes de las que uno es capaz. Ahora bien: como hemos dicho (q.127 a.2 ad 2), la oposición del vicio a la virtud se mide por la propia especie más que por su causa o efecto. Por tanto, la pusilanimidad se opone directamente a la magnanimidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción argumenta por la causa intelectiva de la pusilanimidad. No obstante, tampoco puede decirse con propiedad que se oponga a la prudencia por su causa: porque tal ignorancia no procede de falta de conocimiento, sino más bien de la pereza en estimar la propia capacidad, según se dice en IV *Ethic.* [10], o en ejecutar lo que cae bajo las propias fuerzas.

2. *A la segunda hay que decir:* La objeción arguye por el efecto de la pusilanimidad.

3. *A la tercera hay que decir:* La objeción parte de la causa de la pusilanimidad. Sin embargo, el temor que da lugar a ella no siempre es temor de los peligros de muerte. Por eso, en esta acepción, no es necesario que se oponga a la fortaleza. Y la ira, por razón de su propio movimiento, que incita a la venganza, no es causa de la pusilanimidad, que deprime el ánimo, sino más bien la destruye. Sí es cierto que induce a ella por razón de sus causas, que son las injurias inferidas, por las cuales queda abatido el ánimo del que las sufre.

4. *A la cuarta hay que decir:* La pusilanimidad, según su propia especie, es pecado más grave que la presunción, ya que por ella el hombre se aparta del bien, lo cual es pésimo, según leemos en IV *Ethic.* [11]. Pero la presunción se dice que es pésima por razón de la soberbia, de donde se origina [b].

10. ARISTÓTELES, c.3 n.35 (BK 1125a23): S. TH., lect.11.

11. ARISTÓTELES, c.3 n.35 (BK 1125a20): S. TH., lect.11.

---

b. La pusilanimidad se opone más que la presunción moral a la magnanimidad, como se opone más a la esperanza teologal la desesperación que la presunción teológica (cf. *In IV Ethic.* lect.11, n.790, ed. R. Spiazzi).

CUESTIÓN 134

La magnificencia

A continuación vamos a tratar de la magnificencia (cf q.129, introd.) y de los vicios opuestos (q.135).

Sobre la magnificencia planteamos cuatro problemas:

1. ¿La magnificencia es virtud?—2. ¿Es virtud especial?—3. ¿Cuál es su materia?—4. ¿Es parte de la fortaleza?

ARTÍCULO 1

¿La magnificencia es virtud?

Supra q.129 a.2; *In Ethic.* 4 lect.6

Objeciones por las que parece que la magnificencia no es virtud.

1. Conforme a lo dicho (1-2 q.65 a.1), quien posee una virtud las posee todas. Pero uno puede poseer las demás virtudes sin tener la magnificencia, ya que dice el Filósofo, en IV *Ethic.* [1]: *No todo hombre liberal es magnífico.* Por tanto, la magnificencia no es virtud.

2. Más aún: la virtud moral reside en el justo medio, como leemos en II *Ethic.* [2]. Pero la magnificencia no parece residir en el medio, pues *sobrepasa a la liberalidad en la grandeza.* Ahora bien: lo grande se opone a lo pequeño como extremo, cuyo medio es lo igual, según se dice en X *Metaphys.* [3]. Por tanto, la magnificencia no reside en el medio, sino en el extremo. Luego no es virtud.

3. Y también: ninguna virtud es contraria a la inclinación natural, sino más bien la perfecciona, como hemos explicado (q.108 a.2; q.117 obj.1). Pero, según el Filósofo en IV *Ethic.* [4], *el magnífico no hace grandes gastos para sí mismo,* lo cual va contra la inclinación natural, por la que el hombre tiende a proveerse sobre todo para sí mismo. Por tanto, la magnificencia no es virtud.

4. Todavía más: según el Filósofo, en VI *Ethic.* [5], el arte es *la recta razón en el hacer.* Pero la magnificencia, como su nombre indica, versa sobre lo factible. Por tanto, es arte más que virtud.

En cambio está el que la virtud humana es una participación de la virtud divina. Pero la magnificencia forma parte de la virtud divina, conforme el salmo 67,35: *Su magnificencia y su poder sobre las nubes.* Por tanto, la magnificencia es virtud.

Solución. *Hay que decir:* Como se enseña en I *De Caelo* [6], *la virtud se dice por comparación con el último grado de la potencia,* no por defecto, sino por exceso, cuya razón consiste en la grandeza. Por tanto, el realizar algo grande, de donde viene el nombre de *magnificencia,* cumple propiamente la razón de virtud. Luego la magnificencia designa una virtud [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No todo liberal es magnánimo en cuanto al acto, porque le falta lo necesario para el acto de magnificencia. Pero todo liberal tiene el hábito de la magnificencia, bien en acto, bien en disposición próxima, según dijimos al tratar de la conexión de las virtudes (1-2 q.65 a.1 ad 1).

2. *A la segunda hay que decir:* La magnificencia reside en el extremo si consideramos la magnitud de lo que hace. Pero reside en el medio si atendemos a la regla de la razón, de la cual no se aparta ni por exceso ni por defecto, lo mismo que

1. C.2 n.3 (BK 1122a29): S. TH., lect.6. 2. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (BK 1106b36): S. TH., lect.7. 3. ARISTÓTELES, 1.9 c.5 (BK 1055b30): S. TH., 1.10 lect.7. 4. C.2 n.15 (BK 1123a4): S. TH, lect.7. 5. C.4 n.2 (BK 1140a10): S. TH, lect.3. 6. C.11 n.7.8 (BK 281a11; a18): S. TH, lect.25.

---

a. La magnificencia es virtud moral que regula los grandes gastos en la realización de grandes y arduas obras exteriores en servicio de Dios y de los hombres: grandes obras para el culto divino o para el bien común, y alguna vez en cosas de honor o utilidad personal (cf. a.1 ad 3).

dijimos al hablar de la magnanimidad (q.129 a.3 ad 1)[b].

3. *A la tercera hay que decir:* Corresponde a la magnificencia hacer algo grande. Pero lo que pertenece a cada persona particular es pequeño en comparación a lo que se refiere a las cosas divinas o al bien común. Por eso el magnánimo no pretende principalmente hacer gastos en lo concerniente a la propia persona, no porque no busque su bien, sino porque no es algo grande. Ahora bien: si en lo que atañe a la propia persona hay algo que tenga razón de magnitud, el magnífico lo realiza magníficamente; por ejemplo, *las cosas que se hacen una sola vez, como el matrimonio o cosas así;* o las cosas permanentes, y así es propio del magnánimo *prepararse una casa digna,* según leemos en IV *Ethic.*[7].

4. *A la cuarta hay que decir:* Como enseña el Filósofo en IV *Ethic.*[8], *conviene que exista una virtud del arte,* como virtud moral por la cual la voluntad se incline a usar con rectitud la razón del arte. Y esto es propio de la magnificencia. Por tanto, no es arte, sino virtud.

ARTÍCULO 2

¿La magnificencia es virtud especial?

Infra q.152 a.3; *In Sent.* 4 d.17 q.3 a.2 q.ª3

Objeciones por las que parece que la magnificencia no es virtud especial.

1. Parece propio de la magnificencia realizar algo grande. Pero esto puede aplicarse a toda virtud, y así, el que posee una gran virtud de templanza hace grandes obras de templanza. Por tanto, la magnificencia no es virtud especial, sino que significa el estado perfecto de cualquier virtud.

2. Más aún: parece proceder del mismo principio hacer una cosa y tender a ella. Pero tender a algo grande es propio de la magnanimidad, según se ha explicado (q.129 a.1). Luego también el realizarlo. Por tanto, la magnificencia no es virtud distinta de la magnanimidad.

3. Todavía más: la magnificencia parece que tiene que ver con la santidad, pues leemos en Ex 15,11: *Magnífico en santidad,* y en Sal 95,6: *La santidad y la magnificencia en su santuario.* Pero la santidad se identifica con la religión, según hemos visto (q.81 a.8). Por tanto, la magnificencia parece que es lo mismo que la religión. Por consiguiente, no es virtud especial distinta de las demás.

En cambio está el que el Filósofo[9] la cita entre otras virtudes especiales.

Solución. *Hay que decir:* Es propio de la magnificencia *hacer* algo *grande,* como su nombre indica. Pero el hacer puede tomarse en dos sentidos: uno propio y otro común. En sentido propio, significa realizar algo en una materia exterior, como hacer una casa o algo semejante. En sentido común, se aplica a cualquier acción, ya trascienda a una materia exterior, como el quemar y el cortar, ya permanezca en el mismo agente, como el entender y el querer. Por tanto, si la magnificencia se entiende en cuanto implica la obra de algo grande en sentido propio, entonces es virtud especial. En efecto, la obra factible es producida por el arte, en cuyo uso puede considerarse una especial razón de bondad, a saber: que la misma obra realizada por el arte sea grande en cantidad, en precio o en dignidad. Esto lo realiza la magnificencia. Y en este sentido es virtud especial. Si, por el contrario, se entiende por magnificencia hacer una cosa grande tomando el hacer en sentido general, entonces la magnificencia no es virtud especial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Corresponde a toda virtud perfecta hacer algo grande en su género, tomado el hacer en sentido común, pero no en sentido propio, lo cual compete a la magnificencia.

2. *A la segunda hay que decir:* A la magnanimidad no sólo pertenece tender a algo grande, sino también *hacer algo grande en todas las virtudes,* sea en materia factible o agible, como se dice en IV *Ethic.*[10], pero de tal

7. ARISTÓTELES, c.2 n.15 (BK 1122b35): S. TH., lect.7. 8. C.5 n.7 (BK 1140b22): S. TH., lect.4. 9. *Ethic.* l.2 c.7 n.6 (BK 1107b17): S. TH., lect.8; l.4 c.2 n.1 (BK 1122a18): S. TH., lect.6. 10. C.3 n.14 (BK 1123b30): S. TH., lect.8.

b. La magnificencia, como la magnanimidad, consiste *in extremo* en cuanto a la magnitud de la obra, pero consiste *in medio,* como toda virtud moral, señalado por la recta razón, evitando el exceso y el defecto en la tensión esperanzada de lo grande y arduo de la obra exterior. Aun en este sentido formal, la virtud aspira al extremo de la perfección por ser *disposición de lo perfecto para lo óptimo* (cf. I-II q.55 a.2 ad 3).

suerte que la magnanimidad sólo considera la razón de grande. En cambio, las otras virtudes, que, si son perfectas, realizan cosas grandes, no dirigen principalmente su intención a lo grande, sino a lo que es propio de cada virtud: la grandeza entonces es consecuencia de la intensidad de la virtud. Pero a la magnificencia le corresponde no sólo hacer cosas grandes, tomado el hacer en sentido propio, sino también tender a realizar algo grande; por eso dice Tulio, en su *Rhetorica* [11], que *la magnificencia es la concepción y realización de cosas grandes y elevadas, con cierta intención de ánimo amplia y espléndida,* de suerte que *concepción* se refiere a la intención interior y *realización* a la ejecución exterior. Por tanto, es necesario que, así como la magnanimidad se propone algo grande en toda materia, la magnificencia lo cumple en algo factible exterior.

3. *A la tercera hay que decir:* La magnificencia intenta hacer una obra grande. Y las obras grandes que hacen los hombres se ordenan a un fin. Pero ninguna de las obras humanas es tan grande como el honor de Dios. Y por ello la magnificencia hace obras grandes, sobre todo en orden al honor de Dios. De ahí que diga el Filósofo, en IV *Ethic.* [12], que *son gastos honrosos sobre todo los que se refieren a los sacrificios divinos; y de esto se preocupa principalmente el magnífico.* Por esto mismo la magnificencia tiene conexión con la santidad, ya que su efecto principal se ordena a la religión o santidad.

ARTÍCULO 3

¿Los grandes gastos son la materia de la magnificencia?

In Sent. 4 d.33 a.2; *In Ethic.* 4 lect.6

Objeciones por las que parece que los grandes gastos no son la materia de la magnificencia.

1. No existen dos virtudes sobre la misma materia. Pero la liberalidad versa sobre los grandes gastos. Por tanto, la magnificencia no tiene por materia los grandes gastos.

2. Más aún: *Todo magnífico es liberal,* leemos en VI *Ethic.* [13]. Pero la liberalidad trata más de las donaciones que de los dispendios. Por tanto, también la magnificencia tendrá por materia las donaciones y no los grandes gastos.

3. Y también: corresponde a la magnificencia realizar alguna obra exterior. Pero no todo gasto, por grande que sea, realiza una obra externa; por ejemplo, cuando se gasta mucho en enviar regalos. Por tanto, los grandes gastos no son materia propia de la magnificencia.

4. Todavía más: sólo los ricos pueden hacer grandes dispendios. Pero también los pobres pueden tener todas las virtudes, ya que éstas no necesitan de la fortuna exterior, sino que se bastan por sí mismas, en expresión de Séneca en el libro *De ira.* [14]. Por tanto, la magnificencia no tiene por materia los grandes gastos.

En cambio está lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.* [15]: *La magnificencia no se extiende a todas las operaciones pecuniarias, como la liberalidad, sino sólo a las costosas, en las cuales supera en grandeza a la liberalidad.* Por tanto, sólo versa sobre los grandes gastos.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto (a.2), la magnificencia tiende a realizar una obra grande. Pero para hacer convenientemente una obra grande se requieren gastos proporcionados: porque no pueden hacerse grandes obras sino con grandes gastos. Por tanto, corresponde a la magnificencia hacer grandes dispendios para hacer convenientemente una obra grande. Por eso dice el Filósofo, en IV *Ethic.* [16], que *el magnánimo con igual gasto* —es decir, proporcionado— *hará una obra magnífica.* Ahora bien: el dispendio es un gasto de dinero, que puede verse impedido por el excesivo amor al mismo. Por ello puede decirse que son materia de la magnificencia no sólo los grandes gastos de que se sirve el magnífico para realizar una obra grande, sino también el dinero mismo que usa para hacer los gastos y el amor al dinero, que es controlado por el magnífico para que no se impidan los grandes dispendios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como hemos visto (q.129 a.2), aquellas virtudes que versan sobre las cosas exteriores encuentran una dificultad en la naturaleza misma de la obra virtuosa y

11. L.2 c.54: DD 1,165. 12. C.2 n.11.13 (BK 1122b19; b33): S. TH., lect.7. 13. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1122a29): S. TH., lect.6. 14. Cf. 1.1 c.9: DD 7; pero más exactamente en *De vita beata* c.16: DD 364. 15. C.2 n.1 (BK 1122a20): S. TH., lect.6. 16. C.2 n.10 (BK 1122b13): S. TH., lect.6.

otra por parte de su magnitud. Por eso es necesario que haya dos virtudes que traten del dinero y de su utilización, a saber: la liberalidad, que dice relación al uso del dinero en general, y la magnificencia, que se ocupa de lo grande en el uso del dinero.

2. *A la segunda hay que decir:* El uso del dinero pertenece al liberal y al magnífico de manera distinta. Pues al liberal le compete ordenar el afecto hacia las riquezas. Y por eso todo uso debido del dinero, cuyos obstáculos quita el moderado amor al dinero, es propio de la liberalidad, como las donaciones y gastos. Pero el uso del dinero que compete al magnánimo es en orden a realizar una obra grande. Y este uso no es otro que los grandes dispendios.

3. *A la tercera hay que decir:* También el magnífico hace donaciones, como se dice en IV *Ethic.* [17], pero no bajo la razón de don, sino más bien de gasto ordenado a realizar una obra grande; por ejemplo, para honrar a alguien, o hacer algo de donde se siga un bien para toda la ciudad, como hacer un negocio de interés público.

4. *A la cuarta hay que decir:* El acto principal de las virtudes es la elección interior, que puede existir en ellas sin la fortuna exterior. Y en este sentido también el pobre puede ser magnífico. Pero para los gastos exteriores de las virtudes son imprescindibles los bienes de fortuna como instrumentos. Según esto, el pobre no puede ejercitar el acto externo de magnificencia en obras absolutamente grandes, sino acaso en obras grandes por comparación a alguna otra que, aunque pequeña en sí misma, puede, no obstante, realizarse con magnificencia proporcionada a ella, pues *pequeño* y *grande* son conceptos relativos, según dice el Filósofo en *Praedicamentis* [18] [c].

ARTÍCULO 4

¿La magnificencia es parte de la fortaleza?

Supra q.128

Objeciones por las que parece que la magnificencia no es parte de la fortaleza.

1. La magnificencia coincide en la materia con la liberalidad, como queda dicho (a.3 ad 1.2; q.117 a.3 ad 1; q.128 ad 2). Pero la liberalidad no es parte de la fortaleza, sino de la justicia. Por tanto, la magnificencia no es parte de la fortaleza.

2. Más aún: la fortaleza se ocupa de los temores y audacias. Pero la magnificencia no parece ocuparse del temor, sino sólo de los gastos, que son operaciones. Por tanto, la magnificencia, más que de la fortaleza, parece ser parte de la justicia, que trata de las operaciones.

3. Todavía más: dice el Filósofo, en IV *Ethic.* [19], que *el magnánimo se asemeja al que tiene ciencia.* Pero la ciencia tiene más en común con la prudencia que con la fortaleza. Por tanto, la magnificencia no debe incluirse entre las partes de la fortaleza.

En cambio está el que Tulio [20], Macrobio [21] y Andrónico [22] enumeran la magnificencia como parte de la fortaleza.

Solución. *Hay que decir:* La magnificencia, como virtud especial, no puede ser parte subjetiva de la fortaleza, porque no tiene la misma materia; pero se cita como parte suya en cuanto unida a ella como virtud secundaria a la principal. Pero para que una virtud se incorpore a otra principal se requiere, como hemos dicho anteriormente (q.80), dos elementos: uno, que la secundaria tenga algo en común con la principal; otro, que ésta la supere en algo. Ahora bien: la magnificencia coincide con la fortaleza en tender a algo arduo y difícil, por lo cual parece residir también en el apetito irascible. Pero la magnificencia es inferior a la fortaleza en que lo arduo a lo que tiende la fortaleza ofrece dificultad por el peligro que amenaza a la persona; mientras lo arduo a lo que tiende la magnificencia ofrece dificultad por los gastos materiales, lo cual es mucho menos arduo que el peligro personal. Por tanto, la magnificencia se incluye entre las partes de la fortaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La justicia se ordena a las operaciones en sí, en cuanto se conside-

17. ARISTÓTELES, c.2 n.15 (BK 1123a3): S. TH., lect.7. 18. C.5 n.22 (BK 6a38). 19. C.2 n.5 (BK 1122a34). 20. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,165. 21. *In somn. Scipion.* l.1 c.8: DD 33. 22. *De affect.* De fortitudine: DD 575.

c. Los gastos y grandes obras exteriores que realiza el magnifico han de entenderse en relación con el destino de la obra exterior y con la abundancia de riquezas disponibles del magnífico que tal vez no respondan a su disposición interior adecuadamente (cf. *In IV Ethic.* lect.6 n.708, ed. Spiazzi)

ra en ellas la razón de débito. Pero la liberalidad y la magnificencia consideran las operaciones de los gastos por comparación a las pasiones del alma, aunque de modo diverso. Porque la liberalidad se relaciona con los dispendios en relación con el amor y codicia de las riquezas, que son pasiones del apetito concupiscible, que no impiden al liberal hacer dones y gastos: por eso reside en el apetito concupiscible. Pero la magnificencia considera los gastos en relación con la esperanza, llegando a algo difícil no en general como la magnanimidad, sino en una materia determinada, como son los dispendios. Por consiguiente, la magnificencia parece residir en el apetito irascible, igual que la magnanimidad.

2. *A la segunda hay que decir:* La magnificencia, aunque no tiene la misma materia que la fortaleza, coincide con ella en una condición de la materia, a saber: en cuanto tiende a algo difícil relacionado con gastos, como la fortaleza lo es con relación a los temores.

3. *A la tercera hay que decir:* La magnificencia ordena el uso del arte a algo grande, según hemos visto (a.2). Pero el arte está en la razón. Por eso es propio del magnífico hacer buen uso de la razón para calcular la proporción de los gastos y la obra que se va a realizar. Esto se requiere especialmente por la magnitud de ambas cosas, ya que, si no hay un estudio detallado, podría sobrevenir el peligro de un grave daño.

CUESTIÓN 135

Los vicios opuestos a la magnificencia

Hay que tratar ahora de los vicios opuestos a la magnificencia (cf. q.134, introd.). Planteamos sobre ello dos problemas:

1. ¿La mezquindad es un vicio?—2. ¿Cuál es el vicio opuesto a ella?

ARTÍCULO 1

¿La mezquindad es un vicio?

In Ethic. 4 lect.7

Objeciones por las que parece que la mezquindad no es un vicio.

1. La virtud, lo mismo que modera las obras grandes, modera también las pequeñas. Por eso, incluso los magníficos y liberales realizan obras pequeñas. Pero la magnificencia es una virtud. Por tanto, igualmente la mezquindad es una virtud y no un vicio.

2. Más aún: dice el Filósofo en IV *Ethic.* [1] que *la diligencia en el raciocinio es mezquina.* Pero tal diligencia parece laudable, ya que, según Dionisio en IV *De Div. Nom.* [2], *el bien del hombre consiste en acomodarse a la razón.* Por tanto, la mezquindad no es vicio.

3. Todavía más: dice el Filósofo en IV *Ethic.* [3] que el mezquino gasta su dinero *con tristeza.* Pero esto es propio de la avaricia o de la falta de liberalidad. Por tanto, la mezquindad no es un vicio distinto de otros.

En cambio está el que el Filósofo, en II [4] y IV [3] *Ethic.*, señala la mezquindad como un vicio especial opuesto a la magnificencia.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos visto (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6), las realidades morales reciben su especie del fin, de donde, en la mayoría de los casos, toman su nombre. Según esto, llamamos mezquino al que se propone hacer una cosa pequeña. Pero *pequeño* y *grande,* según el Filósofo en *Praedicamentis*[6], son conceptos relativos. Por eso, cuando se dice que el mezquino intenta hacer una cosa pequeña, debe entenderse proporcionalmente, teniendo en cuenta el género de la obra que realiza. Pero, en una obra, lo pequeño y lo grande pueden entenderse bajo dos aspectos: uno, por parte de la obra que va a realizarse; otro, por parte del gasto. Así, pues, el magnífico se fija principalmente en la magnitud de la obra y secundariamente en la magnitud del gasto, la cual no le impide realizar una obra grande; por eso dice el Filósofo en IV *Ethic.* [7] que el magnífico, *con un gasto igual, realiza una obra magnífica.* En cambio, el mezquino, al contrario: se fija principalmente en la pequeñez del gasto o, como dice el Filósofo en IV *Ethic.* [8], *se propone gastar lo menos posible.* Y como consecuencia intenta la pequeñez de una obra, la cual no elude con tal de hacer poco gasto. De ahí que diga el Filósofo en el mismo lugar[9] que *el mezquino, gastando muchísimo en cosas pequeñas* —porque no quiere gastar— *pierde el bien,* o sea, el de la obra magnífica. Es, pues, manifiesto que al mezquino le falta la proporción de la razón entre el gasto y la obra. Pero el defecto, en lo que es racional, constituye la razón de vicio. Por tanto, es evidente que la mezquindad es un vicio[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud modera las cosas pequeñas según la regla de la razón, de la cual se desvía el mezquino, como

1. C.2 n.8 (BK 112b8): S. TH., lect.6. 2. § 32: MG 3,733: S. TH, lect.22. 3. C.2 n.21 (BK 1123a30): S. TH., lect.7. 4. C.7 n.6 (BK 1107b20): S. TH., lect.8. 5. C.2 n.4 (BK 1122a30): S. TH., lect.7. 6. C.5 n.2 (BK 6a38). 7. C.2 n.10 (BK 1122b13): S. TH., lect.6. 8. C.2 n.21 (BK 1123a30): S. TH., lect.7. 9. *Ethic.* l.4 c.2 n.21 (BK 1123a28): S. TH., lect.7.

a. En el *Comentario al IV Ethic.* lect.7 n.733, Santo Tomás señala, con Aristóteles, las cinco propiedades del mezquino o tacaño: *primera,* cuando hace grandes gastos, pierde mérito por no hacerlos bien; *segunda,* los hace con lentitud; *tercera,* procura gastar lo menos posible; *cuarta,* lo hace con tristeza; *quinta,* cree gastar más de lo necesario.

acabamos de decir (sol.). Pues no se llama mezquino al que regula las cosas pequeñas, sino al que se aparta de la regla de la razón, modere cosas grandes o pequeñas. Por tanto, tiene razón de vicio.

2. *A la segunda hay que decir:* Según el Filósofo en II *Rhet.* [10], *el temor hace a los hombres reflexivos.* Por eso el mezquino se dedica a hacer cábalas con diligencia, porque teme desordenadamente que se agoten sus bienes, incluso en las cosas más pequeñas. Y esto no es digno de alabanza, sino vicioso y censurable, porque no dirige su afecto según la razón, sino que subordina más bien el uso de la razón a su amor desordenado.

3. *A la tercera hay que decir:* De la misma forma que el magnífico coincide con el liberal en dar el dinero con prontitud y con gusto, así también el mezquino coincide con el no liberal o avaro en hacer gastos con tardanza y a regañadientes. Difiere, en cambio, en que la avaricia tiene por materia los gastos ordinarios, y la mezquindad los grandes, que son más difíciles de realizar. Por eso la mezquindad es menor vicio que la avaricia. Es por lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.* [11] que, aunque la mezquindad y su vicio opuesto sean malos, *sin embargo, no incluyen deshonra ni perjudican al prójimo ni son muy vergonzosos.*

ARTÍCULO 2

¿Hay un vicio opuesto a la mezquindad?

In Ethic. 2 lect.8; 4 lect.7

Objeciones por las que parece que a la mezquindad no se opone ningún vicio.

1. A lo pequeño se opone lo grande. Pero la magnificencia no es vicio, sino virtud. Por tanto, a la mezquindad no se opone ningún vicio.

2. Más aún: siendo la mezquindad un vicio por defecto, como acabamos de decir (a.1), parece que, de darse un vicio opuesto a la mezquindad, consistiría en un gasto excesivo. Pero *los que gastan mucho cuando conviene gastar poco, gastan poco cuando hay que gastar mucho,* según leemos en IV *Ethic.* [12], y en este sentido tienen algo de mezquino. Por tanto, no existe un vicio opuesto a la mezquindad.

3. Todavía más: las realidades morales reciben su especificación por el fin, según hemos dicho (a.1). Pero los que gastan desmedidamente lo hacen por alardear de sus riquezas, como se dice en IV *Ethic.* [13]. Pero esto es propio de la vanagloria, que se opone a la magnanimidad, según lo dicho (q.132 a.2). Por tanto, no existe un vicio opuesto a la mezquindad.

En cambio está la autoridad del Filósofo, que en II [14] y IV [15] *Ethic.* pone a la magnificencia en el medio de dos vicios opuestos.

Solución. *Hay que decir:* A lo pequeño se opone lo grande. Pero *grande* y *pequeño,* hemos dicho (a.1), son conceptos relativos. Y así como un gasto puede ser pequeño por relación a la obra, también puede serlo grande por la misma relación; por ejemplo, si excede la proporción que debe haber entre gasto y obra según la regla de la razón. Por tanto, es obvio que al vicio de la mezquindad, por la que no se llega a la proporción debida entre gastos y obra, al intentar gastar menos de lo que exige la dignidad de la obra, se opone un vicio por el que se sobrepasa dicha proporción cuando se gasta más de lo proporcionado a la obra. Y este vicio se denomina en griego *banausia,* derivado de *horno,* porque consume todo como el fuego del horno; o también se llama *apyrocalia,* es decir, *sin buen fuego,* porque, como el fuego, consume sin provecho alguno. En latín, este vicio puede llamarse *consumismo* [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La magnificencia recibe tal nombre porque hace obras grandes, no porque en el gasto supere la proporción de la obra. Esto es lo propio del vicio opuesto, que es la mezquindad.

2. *A la segunda hay que decir:* Un mismo vicio es contrario a la virtud, que está en el medio, y al vicio opuesto. Así, pues, el vicio del despilfarro se opone a la mez-

10. C.5 n.14 (BK 1383a6). 11. C.2 (BK 1123a32): S. TH., lect.7. 12. ARISTÓTELES, c.2 n.20 (BK 1123a26): S. TH., lect.7. 13. ARISTÓTELES, c.2 n.20 (BK 1123a25): S. TH., lect.7. 14. C.7 n.6 (BK 1107b17): S. TH., lect.8. 15. C.2 n.4 (BK 1122a30): S. TH., lect.7.

---

b. Quien gasta sin medida, despilfarra o consume dinero fuera de razón se dice que «quema el dinero». Así se expresaban también los griegos, como advierte Santo Tomás. Más que por fines honestos suele hacerlo por vanidad ostentosa (cf. *In IV Ethic.* lect.7 n.732, ed. Spiazzi).

quindad en cuanto sobrepasa en el gasto la dignidad de la obra *gastando mucho cuando hay que gastar poco.* Y se opone a la magnificencia por parte de la obra grande, que pretende sobre todo el magnífico, en cuanto que *cuando hay que gastar mucho no gasta nada, o muy poco.*

3. *A la tercera hay que decir:* El derrochador se opone al mezquino por la misma naturaleza de su acto, en cuanto excede la regla de la razón, a la cual no llega el mezquino. Sin embargo, nada impide que esto se ordene al fin de otro vicio, como a la vanagloria o a cualquier otro.

CUESTIÓN 136

La paciencia

Seguidamente vamos a tratar de la paciencia (cf. q.129, introd.). Sobre ella proponemos cinco problemas:

1. ¿La paciencia es virtud?—2. ¿Es la mayor de las virtudes?—3. ¿Puede darse sin la gracia?—4. ¿Es parte de la fortaleza?—5. ¿Se identifica con la longanimidad?

ARTÍCULO 1

¿La paciencia es virtud?

Supra q.128; *In Heb.* 10 lect.4

Objeciones por las que parece que la paciencia no es virtud.

1. Las virtudes se dan en la patria de un modo perfectísimo, dice San Agustín en XIV *De Trin.* [1]. Pero allá no se da la paciencia, porque no hay males que soportar, según leemos en Is 49,10 y Ap 7,16: *No padecerán hambre, ni sed, ni calor, ni viento solano que los aflija.* Por tanto, la paciencia no es virtud.

2. Más aún: ninguna virtud puede encontrarse en los malos, porque *la virtud hace bueno al que la posee.* Pero la paciencia se da a veces en los hombres malos, como aparece claro en los avaros, que soportan con paciencia muchos males con tal de acumular dinero, según palabras del Ecl 5,16: *Comen todos los días en tinieblas, en preocupaciones, dolor y miseria.* Por tanto, la paciencia no es virtud.

3. Todavía más: Los frutos se diferencian de las virtudes, según vimos (1-2 q.70 a.1 ad 3). Pero San Pablo, en Gál 5,22, enumera la paciencia entre los frutos. Por tanto, la paciencia no es virtud.

En cambio está lo que dice San Agustín en su libro *De Patientia* [2]: *La virtud del alma llamada paciencia es un don de Dios tan grande que en ella se manifiesta incluso la paciencia del que nos la da.*

Solución. *Hay que decir:* Según lo dicho anteriormente (q.123 a.12), las virtudes morales se ordenan al bien en cuanto que conservan el bien de la razón contra los ataques de las pasiones. Y entre otras pasiones la tristeza es eficaz para impedir el bien de la razón, como consta por las palabras de 2 Cor 7,10: *La tristeza según el mundo lleva a la muerte.* Y también leemos en Eclo 30,25: *A muchos mató la tristeza, y no hay utilidad en ella.* Por eso es necesaria una virtud que mantenga el bien de la razón contra la tristeza para que la razón no sucumba ante ella. De ahí lo que dice San Agustín en el libro *De Patientia* [3]: *Por la paciencia humana toleramos los males con ánimo tranquilo,* es decir, sin la perturbación de la tristeza, *para que no abandonemos por nuestro ánimo impaciente los bienes que nos llevan a otros mayores.* Es, pues, evidente que la paciencia es virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las virtudes morales no permanecen en la patria con el mismo acto que en este mundo, es decir, con relación a los bienes de la vida presente, que no permanecerán en el cielo, pero sí con relación al fin, que permanecerá en la patria. Así, la justicia no versará en la patria sobre compras y ventas y demás cosas de esta vida, pero consistirá en la sumisión a Dios. Igualmente el acto de paciencia en el cielo no consistirá en sufrir, sino en el goce de los bienes a los que aspirábamos a llegar mediante el sufrimiento. Por eso dice San Agustín, en XIV *De Civ. Dei* [4], que *en la patria no existirá la paciencia humana, que sólo es necesaria cuando hay que soportar males, pero será eterno el bien al que se llega por medio de ella.*

2. *A la segunda hay que decir:* Según San Agustín en el libro *De Patientia* [5], *son propiamente pacientes los que prefieren soportar los males sin haberlos cometido que cometerlos sin padecerlos. En los que soportan males para hacer mal, su paciencia no es digna de admiración ni de alabanza,*

1. C.9: ML 42,1045. 2. C.1: ML 40,611. 3. C.2: ML 40,611. 4. C.9: ML 41,416. 5. C.2.5: ML 40,611.613.

porque no existe, sino que debe admirarse su dureza y no darle el nombre de paciencia[a].

3. *A la tercera hay que decir:* Como hemos dicho (1-2 q.11 a.1; q.70 a.1), el fruto implica en su naturaleza cierta delectación, pues *los actos de las virtudes son deleitables en sí mismos,* leemos en I *Ethic.*[6]. Pero es corriente denominar con el nombre de virtud los actos mismos de las virtudes. Así, la paciencia, en cuanto al hábito, se considera virtud, pero en cuanto al deleite que acompaña a su acto, es fruto, y sobre todo porque por ella el alma es preservada de la opresión de la tristeza.

ARTÍCULO 2

¿La paciencia es la más excelente de las virtudes?

1-2 q.66 a.4 ad 2

Objeciones por las que parece que la paciencia es la más excelente de las virtudes.

1. Lo perfecto es lo más excelso en cualquier género. Pero *la paciencia tiene obra perfecta,* según leemos en Sant 1,4. Por tanto, la paciencia es la más excelente de las virtudes.

2. Más aún: todas las virtudes se ordenan al bien del alma. Pero esto parece corresponder sobre todo a la paciencia, porque se nos dice en Lc 21,19: *Por vuestra paciencia poseeréis vuestras almas.* Luego la paciencia es la virtud más excelente.

3. Todavía más: aquello que causa y conserva a lo demás parece ser lo más noble. Pero, como dice San Gregorio en una *Homilía*[7], *la paciencia es la raíz y guardiana de todas las virtudes.* Por tanto, es la mayor de las virtudes.

En cambio está el que ni San Gregorio en XXII *Moral.*[8] ni San Agustín en su libro *De moribus Eccle.*[9] la incluyen entre las cuatro virtudes que llaman principales.

Solución. *Hay que decir:* Las virtudes, según su naturaleza, se ordenan al bien, ya que virtud es *la que hace bueno al que la posee y a sus actos,* como se nos enseña en II *Ethic.*[10]. Por tanto, es lógico que una virtud sea tanto más principal y excelente cuanto más y más directamente ordena al bien. Pero más directamente ordenan al hombre al bien las virtudes que lo establecen en él que las que remueven los obstáculos que apartan de él. Y así como entre las constitutivas del bien es mayor la virtud que establece al hombre en un bien mayor —por ejemplo, la fe, esperanza y caridad son más excelentes que la prudencia y la justicia—, así también, entre las que quitan los obstáculos que apartan del bien, será más importante la que remueve los obstáculos que más apartan del bien. Ahora bien: los peligros de muerte, objeto de la fortaleza, y los placeres del tacto, objeto de la templanza, apartan del bien más que cualquier otra adversidad, que es el objeto de la paciencia. Por eso la paciencia no es la más excelente de las virtudes, sino que es inferior no sólo a las teologales y a la prudencia y justicia, que establecen directamente al hombre en el bien, sino también a la fortaleza y a la templanza, que apartan de mayores obstáculos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que la paciencia tiene una obra perfecta en la tolerancia de las adversidades, de las que se origina en primer lugar la tristeza, moderada por la paciencia; en segundo lugar, la ira, que modera la mansedumbre; en tercer lugar, el odio, suprimido por la caridad; en cuarto lugar, el daño injusto, prohibido por la justicia. Quitar lo que es origen y principio de una cosa es lo más perfecto. Pero de ahí no se sigue que, por ser en esto la paciencia más perfecta, lo sea en absoluto.

2. *A la segunda hay que decir:* La posesión implica un dominio tranquilo. Por eso se dice que el hombre posee su alma por la paciencia, en cuanto arranca de raíz la turbación de las adversidades que quitan la tranquilidad del alma.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que la paciencia es raíz y guardiana de todas las virtudes no porque las produzca y conserve directamente, sino únicamente porque quita los obstáculos.

6. ARISTÓTELES, c.8 n.10 (BK 1099a7): S. TH., lect.13. 7. *In Evang.* l.2 hom.35: ML 76,1261. 8. C.1: ML 76,212. 9. L.1 c.15: ML 32,1322. 10. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1106a15): S. TH., lect.6. 11. C.3: ML 40,612.

a. La paciencia o tolerancia virtuosa se refiere a la tristeza sufrida por obrar el bien o no obrar el mal. El sufrimiento anejo a los actos moralmente malos no puede ser objeto de virtud, como es el sufrimiento del avaro al perder el dinero o la humillación del vanidoso. Es el sufrimiento bendecido en la tercera y octava bienaventuranza.

ARTÍCULO 3

¿La paciencia puede darse sin la gracia?

Objeciones por las que parece que la paciencia puede darse sin la gracia.

1. La criatura racional puede cumplir mejor aquello a lo que más inclina la razón. Pero es más racional soportar males por un bien que por un mal. Sin embargo, hay quienes sufren males por un mal por sus propias fuerzas, sin la ayuda de la gracia, pues dice San Agustín en *De Patientia*[11] que *los hombres soportan muchas penalidades y dolores por aquello que aman viciosamente.* Por tanto, con mayor razón puede el hombre soportar males por un bien, que es lo propio de la verdadera paciencia, sin la ayuda de la gracia.

2. Más aún: algunos que no están en estado de gracia aborrecen más los males de los vicios que los males corporales; así leemos que los gentiles arrostraron muchos males por no traicionar a la patria o cometer alguna otra acción innoble. Pero esto es ser en verdad paciente. Por tanto, parece que la paciencia puede darse sin el auxilio de la gracia.

3. Todavía más: es evidente que algunos soportan graves y acerbos males por la salud corporal. Pero la salud del alma no es menos apetecible que la del cuerpo. Por tanto, por la misma razón pueden tolerarse muchos males por la salud del alma, lo cual es el objeto propio de la paciencia, sin la ayuda de la gracia.

En cambio está lo que se dice en el salmo 61,6: *De Él*—es decir, de Dios— *me viene mi paciencia.*

Solución. *Hay que decir:* Según San Agustín, en su libro *De Patientia*[12], *la fuerza de los deseos nos hace soportar trabajos y penalidades, y nadie acepta espontáneamente sufrir lo que le atormenta si no es por algo que le gusta.* La razón de esto es que el alma aborrece la tristeza y el dolor en sí, pero nunca elegiría soportarlos por ellos mismos, sino por un fin. Por tanto, es conveniente que aquel bien por el cual uno quiere sufrir males sea preferido y más amado que aquel otro cuya privación nos reporta un dolor que pacientemente toleramos. Ahora bien: el preferir el bien de la gracia a todos los bienes naturales, cuya pérdida puede acarrearnos un dolor, es propio de la caridad, que ama a Dios sobre todas las cosas. Por tanto, es evidente que la paciencia, como virtud, es efecto de la caridad, según palabras de 1 Cor 13,4: *La caridad es paciente.* Por otra parte, es también manifiesto que la caridad no puede darse sin la gracia, conforme al texto de Rom 5,5: *La caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado.* De donde se deduce que no puede darse la paciencia sin el auxilio de la gracia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el estado de naturaleza pura prevalecería en el hombre la inclinación de la razón, pero en el estado de naturaleza caída predomina la inclinación de la concupiscencia, que tiene dominio en el hombre. Y por esa razón éste está más inclinado a soportar los males en los cuales se deleita la concupiscencia en el momento presente que a tolerar los males por los bienes futuros que se desean según la razón, lo cual pertenece a la verdadera paciencia.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien de la virtud política es proporcionado a la naturaleza humana. Por eso, sin la ayuda de la gracia sobrenatural puede la voluntad humana tender a él, aunque no sin el auxilio de Dios. Pero el bien de la gracia es sobrenatural; por tanto, el hombre no puede tender a él por las solas fuerzas naturales. Por consiguiente, no vale la comparación.

3. *A la tercera hay que decir:* El soportar incluso los males por la salud corporal dimana del amor que el hombre tiene naturalmente a su cuerpo. Por tanto, ese argumento no vale para la paciencia, que procede del amor sobrenatural.

ARTÍCULO 4

¿La paciencia es parte de la fortaleza?

Supra q.128; *In Sent.* 3 d.33 q.3 q.ª1 ad 3

Objeciones por las que parece que la paciencia no es parte de la fortaleza.

1. Una cosa no es parte de sí misma. Pero la paciencia parece ser lo mismo que la fortaleza, ya que, como queda demostrado (q.123 a.6), el acto más propio de la fortaleza es el soportar, y esto parece corresponder a la paciencia, pues se lee en el libro *Sententiarum Prosperi*[13] que la paciencia consiste *en soportar los males ajenos.*

12. C.4: ML 40,613. 13. Cf. S. GREGORIO MAGNO, *In Evang.* l.2 hom.35: ML 76,1261.

Por tanto, la paciencia no es parte de la fortaleza.

2. Más aún: la fortaleza, como queda dicho (q.123 a.3), versa sobre los temores y las audacias, y por eso reside en el apetito irascible. La paciencia, en cambio, parece que se ocupa de las tristezas, y así reside al parecer en el concupiscible. Por tanto, la paciencia no es parte de la fortaleza, sino más bien de la templanza.

3. Todavía más: el todo no puede existir sin la parte. Por tanto, si la paciencia fuera parte de la fortaleza, ésta nunca podría subsistir sin aquélla, siendo así que en ocasiones el fuerte no soporta pacientemente los males, sino que ataca a quienes se los infieren. Por consiguiente, la paciencia no es parte de la fortaleza.

En cambio está el hecho de que Tulio, en su *Rhetorica*[14], la cita como parte de la fortaleza.

Solución. *Hay que decir:* La paciencia es parte cuasi potencial de la fortaleza, porque se adjunta a ella como virtud secundaria a la principal. Efectivamente, es objeto de la paciencia *soportar los males ajenos con tranquilidad de ánimo,* como dice San Gregorio en una *Homilía*[15]. Ahora bien: entre los males que recibimos de los demás son los principales y los más difíciles de soportar los peligros de muerte, sobre los cuales versa la fortaleza. De lo cual se deduce que en esta materia la fortaleza tiene la primacía, como si reclamase para sí lo que es más principal en esta materia. Por tanto, la paciencia se anexiona a ella como la virtud secundaria a la principal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es propio de la fortaleza soportar no cualquier mal, sino los más difíciles, es decir, los peligros de muerte. A su vez, a la paciencia corresponde la tolerancia de cualquier clase de males.

2. *A. la segunda hay que decir:* El acto de fortaleza no sólo consiste en perseverar en el bien contra los temores de los peligros futuros, sino también en no decaer ante la tristeza o dolor de los presentes, y en este sentido la paciencia tiene afinidad con la fortaleza. No obstante, la fortaleza se ocupa principalmente de los temores, de los que huimos por instinto, lo cual evita la fortaleza. La paciencia, por su parte, se ocupa más principalmente de las tristezas; en efecto, llamamos paciente no al que huye, sino al que se comporta dignamente en el sufrimiento de los daños presentes para que no sobrevenga una tristeza desordenada. Es la razón por la que la fortaleza reside propiamente en el apetito irascible y la paciencia en el concupiscible. Pero esto no impide que la paciencia sea parte de la fortaleza, porque la subordinación de las virtudes no se mide por el sujeto, sino por la materia o forma.

Sin embargo, la paciencia no se considera parte de la templanza, por más que ambas residan en el apetito concupiscible. Porque la templanza se ocupa únicamente de las tristezas opuestas a los deleites del tacto, como la abstinencia de comer o de los placeres venéreos; en cambio, la paciencia se refiere principalmente a las tristezas inferidas por otros. A la templanza, a su vez, corresponde también refrenar tales tristezas, como asimismo los deleites contrarios, mientras que a la paciencia corresponde que el hombre no se aparte del bien de la virtud a causa de las tristezas, por grandes que sean[b].

3. *A la tercera hay que decir:* La paciencia puede considerarse en algún sentido parte integral de la fortaleza, de donde procede la objeción, a saber: en cuanto se soportan pacientemente los males de los peligros de muerte. Pero no va contra la noción de paciencia rebelarse, cuando sea necesario, contra quien infiere el mal, ya que, como dice el Crisóstomo[16], comentando aquellas palabras de Mt 4,10: *Apártate, Satanás, es digno de alabanza ser paciente en el sufrimiento de las propias injurias, pero soportar pacientemente las injurias contra Dios es la suma impiedad.* Y dice San Agustín, en una carta *Contra Marcellinum*[17], que los preceptos de la paciencia no van contra el bien de la república, por cuya conservación se lucha contra los enemigos. Pero, en cuanto la paciencia dice relación a cualquier clase de

14. L.2 c.54: DD 1,165. 15. *In Evang.* l.2 hom.35: ML 76,1261. 16. Cf. Ps.-CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Mt.* 4,10 hom.5: MG 56,668. 17. Ep.138 *Ad Marcellinum* c.2: ML 33,531.

b. Aunque las tristezas que modera la paciencia pertenezcan al apetito concupiscible, no son la materia de la templanza, que también modera las tristezas opuestas al placer táctil, sino las que se originan por una contrariedad exterior.

males, se une a la fortaleza como virtud secundaria a la principal.

ARTÍCULO 5

¿La paciencia se identifica con la longanimidad?

1-2 q.79 a.3; *In Heb.* 10 lect.4; *In Rom.* 8 lect.5

Objeciones por las que parece que la paciencia se identifica con la longanimidad.

1. Dice San Agustín, en su libro *De Patientia*[18], que la paciencia de Dios no significa que padezca mal alguno, sino que *espera que los pecadores se conviertan.* A este propósito leemos en Eclo 5,4: *El Altísimo es paciente y longánime.* Por tanto, parece que la paciencia es lo mismo que la longanimidad.

2. Más aún: una cosa no se opone a dos distintas. Pero la impaciencia se opone a la longanimidad, que sabe esperar, pues de alguno se dice que es *impaciente de la tardanza* como de otros males. Por tanto, parece que la paciencia se identifica con la magnanimidad.

3. Todavía más: el lugar, lo mismo que el tiempo, es una circunstancia de los males sufridos. Pero por parte del lugar no se origina una virtud distinta de la paciencia. Por tanto, por idéntico motivo tampoco la longanimidad, que proviene por parte del tiempo, en cuanto se espera por un tiempo prolongado, se distingue de la paciencia.

En cambio está lo que sobre el texto de Rom 2,4: *¿O es que desprecias las riquezas de su bondad, paciencia y longanimidad?,* comenta la *Glosa*[19]: *Parece que la diferencia entre la longanimidad y la paciencia está en que mientras la longanimidad soporta a los que pecan por fragilidad más que por malicia, la paciencia soporta a los que se complacen obstinadamente en sus pecados.*

Solución. *Hay que decir:* Así como por la magnanimidad se posee el ánimo de tender a lo grande, así también por la longanimidad se expresa la tendencia hacia algo lejano. Por eso, como la magnanimidad dice mayor relación a la esperanza tendente al bien que a la audacia o el temor o la tristeza, que dice orden al mal, otro tanto ocurre con la longanimidad. Parece, pues, que la longanimidad tiene mayor afinidad con la magnanimidad que con la paciencia.

Puede, con todo, convenir con la paciencia por dos motivos. Primero, porque la paciencia, como también la fortaleza, soporta males por un bien. Si este bien se ve cercano es más fácil la tolerancia del mal, mas cuando se prevé lejano es más difícil soportar el mal en el momento actual. El segundo motivo es porque la dilación del bien esperado es causa de tristeza, según leemos en Prov 13,13: *Esperanza que se dilata aflige el corazón.* Por eso la paciencia también puede darse en el sufrimiento de esta aflicción, como en el de cualquier otra.

Así, pues, en cuanto que bajo la razón del mal que entristece puede incluirse la dilación del bien esperado, objeto de la longanimidad, y el trabajo que soporta el hombre en el ejercicio continuado de la obra buena, objeto de la constancia, tanto la longanimidad como la constancia están comprendidas en la paciencia. Por eso Tulio[20] define la paciencia como *la tolerancia voluntaria y continuada de cosas arduas y difíciles por un bien honesto y útil.* Al decir *arduas* se refiere a la constancia en el bien; *difíciles,* para expresar la gravedad del mal, objeto propio de la paciencia; al añadir *continuada,* alude a la longanimidad en lo que tiene de común con la paciencia.

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. Con lo dicho quedan resueltas la primera y la segunda.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que se halla en un lugar lejano, aunque esté apartado de nosotros, sin embargo no está igualmente distante por la naturaleza de las cosas como lo que se halla distante en el tiempo. Por tanto, no vale el argumento. Además, lo lejano en un lugar no aporta dificultad más que por razón del tiempo, ya que puede llegar hasta nosotros en un tiempo más o menos prolongado.

4. *A la cuarta* (En cambio) *hay que decir:* Se admite. No obstante, hay que tener en cuenta el porqué de la diferencia que hace la *Glosa.* Porque en los que pecan por fragilidad lo único que parece insoportable es la perseverancia en el mal; de ahí que se diga que son soportados por la longanimidad. Pero también parece insoportable el pecado de soberbia, y por eso se dice que los que así pecan son soportados por la paciencia.

18. C.1: ML 40,611. 19. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1338; cf. ORÍGENES, *In Rom.* l.2 super 2,4: MG 14,874. 20. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,166.

CUESTIÓN 137

La perseverancia

Trataremos a continuación de la perseverancia (cf q.129, introd.) y de los vicios opuestos (q.138).

Y sobre la perseverancia se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Es virtud?—2. ¿Es parte de la fortaleza?—3. ¿Qué relación hay entre ella y la constancia?—4. ¿Necesita de la ayuda de la gracia?

ARTÍCULO 1

¿La perseverancia es virtud?

In Sent. 3 d.33 q.3 a.3 q.ª1 ad 4

Objeciones por las que parece que la perseverancia no es virtud.

1. Dice el Filósofo en VII *Ethic.*[1]: *La continencia puede más que la perseverancia.* Pero *la continencia no es virtud,* como él mismo dice en IV *Ethic.*[2]. Luego la perseverancia no es virtud.

2. Más aún: *Virtud es lo que hace que vivamos rectamente,* según dice San Agustín en el libro *De Lib. Arb.*[3]. Pero, como él mismo afirma en el libro *De Perseverancia*[4], *de nadie puede decirse que es perseverante mientras vive si no mantiene su perseverancia hasta la muerte.* Luego la perseverancia no es virtud.

3. Todavía más: *La permanencia invariable* en la práctica de la virtud es condición necesaria de toda virtud, como se demuestra en II *Ethic.*[5]. Pero esto es algo esencial a la perseverancia, pues Tulio, en su *Rhetorica*[6], dice que *la perseverancia es la permanencia estable y perpetua en lo que la razón ha decidido.* Luego la perseverancia no es virtud especial, sino condición de toda virtud.

En cambio está el que Andrónico[7] dice que *la perseverancia es el hábito de aquellas obras en las que la permanencia es necesaria, no necesaria o indiferente.* Pero el hábito que nos ordena a hacer bien una cosa o a omitirla es la virtud. Luego la perseverancia es virtud.

Solución. *Hay que decir:* Según dice el Filósofo en II *Ethic.*[8], *la virtud tiene por objeto lo difícil y lo bueno.* Por eso, donde hay una especial dificultad hay asimismo una virtud especial. A su vez, la obra virtuosa puede resultar fácil o difícil por dos motivos: primero, por la especie misma del acto, que depende de la naturaleza de su propio objeto; segundo, por la misma larga duración del tiempo, pues el mismo hecho de insistir largamente en una cosa difícil ya tiene una especial dificultad. Por eso el persistir en la práctica de alguna obra buena por el tiempo que sea, hasta su consumación, es objeto de una virtud especial. Por consiguiente, lo mismo que la templanza y la fortaleza son virtudes especiales, porque una regula las delectaciones del tacto, que de suyo ofrecen su dificultad, y la otra modera los temores y audacias con respecto a los peligros de muerte, lo que igualmente es de suyo difícil, de igual modo, la perseverancia es virtud especial, cuyo objeto es soportar tanto cuanto sea necesario la larga duración de estas u otras obras virtuosas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el Filósofo entiende[9] aquí por perseverancia la persistencia en esa clase de obras en las que resulta muy difícil permanecer largo tiempo. Lo difícil, claro está, no es soportar los bienes, sino los males. Los males que constituyen peligro de muerte no tenemos que soportarlos, en general, durante largo tiempo, porque lo más frecuente es que pasen pronto. No se merece, pues, de ellos los principales elogios la perseverancia. Entre los otros males, los principales son los que se oponen a los deleites del tacto, porque éstos tienen por objeto cosas de primera necesidad para la vida. Constituyen, pongamos por caso, esta clase de males la falta de alimentos y de

1. C.7 n.4 (BK 1150a36): S. TH., lect.7. 2. C.9 n.8 (BK 1128b33): S. TH., lect.17. 3. L.2 c.19: ML 32,1268. 4. C.1.6: ML 45,995.999. 5. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 1105a32): S. TH., lect.4. 6. L.2 c.54: DD 1,166. 7. CRISIPO, *Definitiones,* añadidas al libro de ANDRÓNICO, *De affect:.* DD 578. 8. C.3 n.10 (BK 1105a9): S. TH., lect.3. 9. *Ethic.* l.7 c.7 n.4 (BK 1150a36): S. TH., lect.7.

otros bienes también necesarios, que a veces se han de soportar como larga amenaza. No les es difícil aguantar esto por largo tiempo a quienes no se entristecen demasiado porque les faltan estos placeres ni se deleitan en exceso con su posesión, como sucede con los hombres sobrios, cuyas pasiones no son vehementes. Pero es sumamente difícil para aquel que se siente atraído con vehemencia hacia ellos, al no poseer una virtud perfecta capaz de moderar sus pasiones. Por consiguiente, si se toma en este sentido la perseverancia, no es virtud perfecta, sino algo imperfecto en su género: en el de virtud.

Si, por el contrario, entendemos por perseverancia la permanencia por largo tiempo en cualquier bien difícil, lo dicho es aplicable también a quien posee con perfección la virtud. Aunque para un hombre así el persistir resulta menos difícil, pero lo cierto es que el bien en que persiste es más perfecto. Por ello, tal perseverancia puede ser virtud, porque la perfección de la virtud se mide más por lo que tiene de bien que por su dificultad.

2. *A la segunda hay que decir:* Que a veces se designa con el mismo nombre la virtud y su acto. Así, por ejemplo, San Agustín *(Super Io.)* [10] dice: *Fe es creer lo que no ves.* Puede, sin embargo, acontecer que se tenga un hábito virtuoso y no se lo ejercite, como el pobre que tiene el hábito de la magnificencia, aunque no realice acto ninguno. Otras veces, el que tiene el hábito comienza la obra, mas no la termina; como el que comienza a edificar una casa y la deja a medio hacer.

Según esto hay que decir que a veces damos el nombre de perseverancia al hábito por el que uno está decidido a perseverar; otras, al mismo acto de perseverar. Y en algunos casos el que tiene el hábito de la perseverancia está decidido a perseverar y pone manos a la obra con muchísimo entusiasmo durante algún tiempo; pero no completa la obra comenzada, porque no persevera hasta el fin. Un fin que puede ser doble: el de la obra virtuosa y el de la vida humana. Es esencial a la perseverancia el proseguir hasta el término de la obra virtuosa, como lo es el que el soldado persevere hasta el final del combate y el magnífico hasta que se acabe la obra. Pero hay virtudes cuyo acto debe permanecer durante toda la vida, tales como la fe, la esperanza y la caridad, porque su objeto es el último fin de toda la vida humana. Así, pues, por lo que se refiere a estas virtudes, que son las principales, sus actos no se consuman hasta el final de la vida. Según esto, entiende San Agustín que no hay perseverancia si el acto de perseverancia no se ha consumado.

3. *A la tercera hay que decir:* Que a la virtud puede una cosa pertenecer de dos modos: primero, por la misma intención que se tiene de alcanzar el fin, y así, el permanecer por largo tiempo hasta el fin en el bien pertenece a una virtud especial llamada perseverancia, que se propone esto como su fin especial; segundo, por la relación que existe entre hábito y sujeto, y en este sentido la permanencia inconmovible es condición propia de toda virtud, en cuanto que ésta es *una cualidad difícilmente mutable.*

ARTÍCULO 2

¿La perseverancia es parte de la fortaleza?

Supra q.128; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.3 q.ª1.2.4

Objeciones por las que parece que la perseverancia no es parte de la fortaleza.

1. Porque, como dice el Filósofo en VII *Ethic.* [11], el objeto de la perseverancia son *las aflicciones del tacto.* Pero de éstas se ocupa la templanza. Luego la perseverancia es más bien parte de la templanza que de la fortaleza.

2. Más aún: todas las partes de una virtud moral versan sobre las pasiones que modera tal virtud. Pero la perseverancia no implica moderación de pasiones, ya que, cuanto mayor sea la vehemencia de éstas, tanto más digno de alabanza parece quien persevera en lo que le dicta la razón. Luego, según parece, la perseverancia no es parte de una virtud moral, sino más bien de la prudencia, que es una perfección de la razón.

3. Todavía más: dice San Agustín en el libro *De Perseverantia* [12] que *nadie puede perder la perseverancia.* Las otras virtudes, en cambio, pueden perderlas los hombres. Luego la perseverancia es más excelente que todas las demás. Pero la virtud principal supera en excelencia y poder a sus partes. Luego la

10. Tr.79 super 14,29: ML 35,1837. 11. C.7 n.1 (BK 1150a14): S. TH., lect.7. 12. C.6: ML 45,999.

perseverancia no es parte de una virtud, sino que entre las otras es ella la principal.

En cambio está el que Tulio [13] menciona la perseverancia como parte de la fortaleza.

Solución. *Hay que decir:* Que, como hemos explicado (q.123 a.2; 1-2 q.61 a.3.4), virtud principal es aquella a la que se atribuyen principalmente obras que constituyen verdaderos méritos y logros de la virtud, en cuanto que las practica y ejerce en la materia que le es propia, que es en la que resulta más difícil y perfecto el practicarlas. A esto nos referíamos anteriormente al decir (q.123 a.11) que la fortaleza es virtud principal por el hecho de mantenerse firme en las situaciones en que esto resulta más difícil, es decir, en los peligros de muerte. Por eso es necesario que a la fortaleza se le adjunte, como una virtud secundaria a su virtud principal, toda virtud cuyo mérito y grandeza consiste en soportar firmemente algo difícil. Pero lo que realmente distingue y engrandece a la perseverancia es el no ceder ante la dificultad que implica la larga duración de la obra buena, algo, eso sí, no tan difícil como soportar los peligros de muerte. Tal es la razón por la que la perseverancia se adjunta a la fortaleza como una virtud secundaria a su virtud principal [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la anexión de una virtud secundaria a la principal no sólo se considera por parte de la materia, sino también, y principalmente, por parte del modo, porque en cada cosa es más excelente la forma que la materia. De ahí que, si bien la perseverancia parece, en lo que a materia se refiere, coincidir con la templanza más que con la fortaleza, sin embargo, en cuanto al modo ocurre lo contrario en cuanto que no pierde su firmeza contra la dificultad procedente de la larga duración.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la perseverancia de que habla el Filósofo [14] no modera cierta clase de pasiones, sino que consiste únicamente en cierta firmeza de la razón y de la voluntad. Pero, considerada como virtud, sí que modera cierta clase de pasiones, a saber: el temor a la fatiga o el desfallecimiento causado por la larga duración. De ahí el que esta virtud radique, al igual que la fortaleza, en el apetito irascible.

3. *A la tercera hay que decir:* San Agustín habla aquí de la perseverancia no como hábito de la virtud, sino como acto virtuoso continuado hasta el fin, conforme a la expresión del Evangelio (Mt 24,13): *Quien perseverare hasta el fin, se salvará.* Por tanto, sería contra la esencia misma de la perseverancia, así entendida, el que pudiera perderse; porque, en este supuesto, ya no duraría hasta el fin.

ARTÍCULO 3

¿La constancia pertenece a la perseverancia?

Objeciones por las que parece que la constancia no pertenece a la perseverancia.

1. La constancia pertenece, como antes se ha dicho (q.136 a.5), a la paciencia. Pero la paciencia es diferente de la perseverancia. Luego la constancia no pertenece a la perseverancia.

2. Más aún: *La virtud tiene por objeto lo difícil y lo bueno* [15]. Pero no parece difícil ser constante en las obras pequeñas; lo difícil es serlo en las grandes, de las que se ocupa la magnificencia. Luego la constancia pertenece a la magnificencia más que a la perseverancia.

3. Todavía más: si la constancia perteneciese a la perseverancia, parece que en nada se diferenciaría de ella, pues una y otra entrañan cierta inmovilidad. Y, a pesar de todo, difieren, pues Macrobio [16] distingue entre constancia y firmeza, sinónimo, como antes se dijo (q.128 a.6), de la perseverancia. Luego la constancia no pertenece a la perseverancia.

En cambio está el que se dice de alguien que es constante porque *permanece firme en una cosa. Pero permanecer en una cosa* es propio de la perseverancia, como nos consta por la definición que de ella propone Andrónico [17]. Luego la constancia pertenece a la perseverancia.

13. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,165. 14. *Ethic.* l.7 c.4 n.1 (BK 1147b22): S. TH., lect.4; c.7 n.1 (BK 1150a14): S. TH., lect.7. 15. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.2 c.3 n.10 (BK 1105a9): S. TH., lect.3. 16. *In Somn. Scipion.* l.1 c.8: DD 33. 17. CRISIPO, *Definitiones,* añadidas al libro de ANDRÓNICO, *De affect.:* DD 33.

---

a. Lo específico de la virtud de la perseverancia es resistir a la dificultad que conlleva la diuturnidad o prolongación del bien obrar, que engendra cansancio, en contraposición al gusto de las obras novedosas (cf. I-II q.32 a.8 ad 2).

Solución. *Hay que decir:* Que la perseverancia y la constancia coinciden en cuanto al fin, porque lo que se proponen la una y la otra es mantenerse firmes en la práctica de alguna obra buena. Difieren, sin embargo, en los impedimentos que hacen que resulte difícil la persistencia en el bien obrar, pues la virtud de la perseverancia lo que propiamente hace es que el hombre permanezca en el bien a pesar y en contra de la dificultad que proviene de la larga duración del acto; en cambio, la constancia hace que permanezca firme en lo mismo contra la dificultad proveniente de todos los otros impedimentos externos. Por consiguiente, entre estas dos partes de la fortaleza —la perseverancia y la constancia—, la perseverancia es la principal, ya que la dificultad procedente de la larga duración del acto es más esencial al acto de virtud que la que proviene de los impedimentos externos[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que los principales impedimentos para persistir en el bien son los que causan tristeza. De ella se ocupa la paciencia, como queda dicho (q.136 a.1). De ahí el que la constancia, en cuanto al fin, coincida con la perseverancia, a pesar de que, en cuanto a los impedimentos que le crean dificultades, coincide con la paciencia. El fin, sin embargo, es más importante. Es la razón por la que la constancia pertenece más bien a la perseverancia que a la paciencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Que persistir en las grandes empresas resulta más difícil; pero también el persistir por largo tiempo en las pequeñas o medianas tiene su dificultad, si no por la grandeza de la obra, objeto de la magnificencia, sí por lo menos debido a la misma duración, de la cual se ocupa la perseverancia. Es por lo que la constancia puede pertenecer a la una y la otra.

3. *A la tercera hay que decir:* La constancia pertenece a la perseverancia en lo que tiene de común con ella; pero no es la misma cosa, pues, como acabamos de ver (sol.), se diferencia de ella.

ARTÍCULO 4

¿Necesita la perseverancia del auxilio de la gracia?

1-2 q.109 a.10; *In Sent.* 2 d.29 expos. text; *De Verit* q.24 a.13; q.27 a.5 ad 3.4; *Cont. Gent.* 3,155; *In Psal.* ps.31

Objeciones por las que parece que la perseverancia no necesita del auxilio de la gracia.

1. La perseverancia, como hemos dicho (a.1), es virtud. Pero la virtud, como dice Tulio en su *Rhetorica*[18], en el obrar actúa como la naturaleza. Luego la sola inclinación de la virtud basta para perseverar. No se requiere, pues, para esto la ayuda de la gracia.

2. Más aún: es más lo que se nos dio con la gracia de Cristo que lo que nos dañó Adán, como consta por lo que se nos dice en Rom 5,15ss. Pero, antes del pecado, el hombre fue creado *de modo y manera que pudiese perseverar con lo que había recibido,* como dice San Agustín en el libro *De Corrept. et Gratia*[19]. Luego con mayor razón el hombre reparado por la gracia de Cristo puede perseverar sin la ayuda de una nueva gracia.

3. Todavía más: las obras pecaminosas son a veces más difíciles que las virtuosas. Por eso, en el libro de la Sab 5,7, se ponen estas palabras en boca de los impíos: *Nos cansamos de andar por caminos difíciles.* Pero algunos perseveran en las obras pecaminosas sin necesidad de ayuda. Luego también el hombre puede perseverar en las obras de virtud sin el auxilio de la gracia.

En cambio está lo que dice San Agustín en su libro *De Perseverantia*[20]: *Afirmamos que la perseverancia es un don de Dios. Por ella se permanece fiel a Cristo hasta el fin.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como se deduce de lo ya explicado (a.1 ad 2; 2 ad 3), la perseverancia puede entenderse de dos modos: Primero, por el hábito mismo de la perseverancia, y en este sentido es una virtud. Necesita en este caso del don de la gracia habitual, lo mismo que las demás virtudes infusas. Segundo, por el acto de perseverancia que perdura hasta la muerte.

18. L.2 c.53: DD 1,165. 19. C.11: ML 44,936. 20. C.1: ML 45,993.

b. Aunque la persistencia en el bien obrar pertenezca tanto a la constancia como a la perseverancia, estas dos virtudes, tan parecidas, proceden bajo una razón formal diferente: la perseverancia se mantiene firme ante la dificultad aneja a la diuturnidad del bien obrar; mientras que la constancia hace mantenerse firme frente a las dificultades externas del bien obrar.

Según esto, necesita no sólo de la gracia habitual, sino también del gratuito auxilio de Dios que conserve al hombre en el bien hasta el fin de la vida, como queda dicho (1-2 q.109 a.10) al hablar de la gracia. La razón de esto es que, como el libre albedrío es de suyo inconstante y no deja de serlo a pesar de la gracia habitual de la vida presente, no es capaz, aun después de reparado por la gracia, de mantenerse inmóvil en el bien, aunque está en su poder elegirlo. De ordinario, pues, está en nuestra mano la elección; pero no la ejecución.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la virtud de la perseverancia por sí misma inclina a perseverar; pero, porque el hábito es *una cualidad de que uno usa cuando quiere*[21], no es necesario que el que tiene un hábito virtuoso use de él ininterrumpidamente hasta la muerte.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice San Agustín en el libro *De Corrept. et Gratia*[22], *al primer hombre le fue concedido no el perseverar de hecho, sino la posibilidad de perseverar mediante el libre albedrío,* ya que no había entonces ninguna corrupción en la naturaleza humana que dificultase la perseverancia. *Pero ahora, a los predestinados por la gracia, se les da no sólo el poder perseverar, sino el que perseveren. Por eso el primer hombre, sin que nadie le metiese miedo, abusando de su libre albedrío contra el precepto de Dios que le amenazaba, no se mantuvo firme en tan gran felicidad, a pesar de la gran facilidad suya para no pecar. Los predestinados, en cambio, a pesar de la ferocidad con que los trató el mundo, se mantuvieron firmes en la fe.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que el hombre se basta él solo para caer en pecado; pero no puede por sí mismo levantarse de él sin la ayuda de la gracia. Según esto, por el mismo hecho de caer en pecado, el hombre, en lo que de él depende, sin más se hace perseverante en el mismo, a no ser que la gracia de Dios lo libere. En cambio, por el hecho de hacer el bien no se adquiere la perseverancia en él, porque de suyo el hombre puede pecar. Necesita, por tanto, para perseverar, del auxilio de la gracia.

21. AVERROES, *De anima* l.3 text.18.

22. C.12: ML 44,937.

CUESTIÓN 138

Los vicios opuestos a la perseverancia

Vamos a estudiar ahora a continuación los vicios opuestos a la perseverancia (cf. q.137, introd.).

Planteamos sobre este asunto dos problemas:

1. Acerca de la molicie—2. Acerca de la pertinacia.

ARTÍCULO 1

¿Se opone la molicie a la perseverancia?

Infra q.109 a.10; *In Ethic.* 8 lect.7

Objeciones por las que parece que la molicie no se opone a la perseverancia.

1. Porque sobre aquellas palabras de 1 Cor 6,9-10: *Ni los adúlteros, ni los muelles, ni los sodomitas,* dice la *Glosa* [1]: *Los muelles, o sea, los blandos, esto es, los débiles* con melindres de mujeres. Pero esto se opone a la castidad. Luego la molicie no es vicio opuesto a la perseverancia.

2. Más aún: el Filósofo dice, en VII *Ethic.* [2], que *la delicadeza es una especie de molicie.* Pero el ser delicado pertenece, al parecer, al vicio de intemperancia. Luego la molicie no se opone a la perseverancia, sino, más bien, a la templanza.

3. Todavía más: el Filósofo dice en ese mismo lugar [3] que *el jugador es muelle.* Ahora bien: el entregarse sin moderación al juego se opone a la eutrapelia, virtud cuyo objeto es moderar *los placeres del juego,* como leemos en IV *Ethic.* [4]. Luego la molicie no se opone a la perseverancia.

En cambio está el que el Filósofo afirma en VII *Ethic.* [5] que *a la molicie se opone la perseverancia.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como ya explicamos (q.137 a.1.2), el mérito de la perseverancia consiste en no apartarse del bien a pesar de la prolongada tolerancia de situaciones difíciles y trabajosas. Lo directamente opuesto a esto es, según parece, el que uno se aparte con facilidad del bien por dificultades que no puede soportar. Esto constituye la esencia de la molicie, ya que muelle o blando se llama a lo que cede fácilmente al tacto.

Mas no se tiene a una cosa por muelle por el hecho de que ceda a lo que empuja con fuerza, pues aun las paredes ceden a los golpes del ariete. Por tanto, a nadie se le considera muelle si cede y sucumbe a impulsos muy fuertes. Es por lo que dice el Filósofo, en VII *Ethic.* [6], que *si uno es vencido por delectaciones o tristezas desmesuradas no es digno de admiración, pero sí de que se le perdone, siempre que en la resistencia no se haya quedado corto.*

Por otra parte, es evidente que ejerce mayor presión sobre uno el miedo a los peligros que el atractivo de los placeres. Es por lo que dice Tulio, en I *De Offic.* [7], que *no es normal que quien no sucumbe al miedo sucumba al atractivo del placer, ni que el que se mantuvo invicto en la lucha que suponen los trabajos se deje dominar por el deleite.* El placer en sí ejerce mayor influjo, en lo que a atraer hacia el bien se refiere, que el que ejerce la tristeza derivada de la carencia del mismo para echarse atrás, y la causa de esto no es otra sino el que la carencia de placer no es más que puro defecto. De ahí que, según el Filósofo [8], con toda propiedad se llama muelle al que deja de hacer el bien por las molestias causadas por el hecho de obrar sin sentir placer, pues retrocede, por así decirlo, por motivos de poca importancia [a].

1. *Interl.* 6,41r; *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1579. 2. C.7 n.5 (BK 1150b3): S. TH., lect.7. 3. *Ethic.* l.7 c.7 n.7 (BK 1150b16): S. TH., lect.7. 4. ARISTÓTELES, c.8 n.3 (BK 1128a9): S. TH., lect.16. 5. C.7 n.4 (BK 1150a33): S. TH., lect.7. 6. C.7 n.6 (BK 1150b6): S. TH., lect.7. 7. C.20: DD 4,440. 8. *Ethic.* l.7 c.7 n.5 (BK 1150b1): S. TH., lect.7.

---

a. La molicie o flojedad con que el hombre sucumbe ante la prolongación trabajosa del bien obrar, y la ausencia de delectaciones y correspondiente tristeza, suele ir pareja al vicio de la incontinencia en parte compensadora.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la molicie de que hablamos procede de una doble causa. En primer lugar, de la costumbre, pues cuando alguien se acostumbra a los placeres es bastante difícil que soporte el verse privado de ellos. En segundo lugar, de la disposición natural: porque los hay que son bastante poco constantes a causa de su frágil complexión. Cabe comparar, a este propósito, las mujeres con los hombres, como dice el Filósofo en VII *Ethic.* [9]. Por eso, a los que reaccionan como mujeres se les llama muelles, ya que, por así decirlo, se hacen semejantes a ellas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que al placer corporal se opone el trabajo: por eso los trabajos corporales impiden tanto el placer. Y que llamamos delicados a los que no son capaces de soportar trabajos ni cosa alguna que disminuya el placer. Por eso se nos dice en Dt 28,56: *La mujer tierna y delicada, que no podía caminar ni apoyar la planta del pie sobre la tierra por su excesiva molicie.* La delicadeza es, pues, una especie de molicie. Eso sí, la molicie se refiere propiamente a la falta de placer; la delicadeza, en cambio, a las causas que lo impiden, por ejemplo, el trabajo y cosas semejantes.

3. *A la tercera hay que decir:* Que en el juego hemos de considerar dos cosas: una es el deleite, y en este sentido el jugador empedernido es lo opuesto a la eutrapelia; otra es cierta flojedad o descanso, opuestos al trabajo. Por eso, lo mismo que el ser incapaz de soportar el trabajo es molicie, lo es también el apetito excesivo del alivio que el juego proporciona o de cualquier otro descanso [b].

ARTÍCULO 2

¿Se opone la pertinacia a la perseverancia?

Objeciones por las que parece que la pertinacia no se opone a la perseverancia.

1. Dice San Gregorio (XXXI *Moral.* [10]) que la pertinacia nace de la vanagloria. Pero la vanagloria no se opone a la perseverancia, sino más bien a la magnanimidad, como se ha dicho (q.132 a.2). Luego la pertinacia no se opone a la perseverancia.

2. Más aún: si se opone a la perseverancia ha de ser por exceso o por defecto. Pero no se le opone por exceso, porque también el pertinaz flaquea ante algunos placeres y tristezas, ya que, como dice el Filósofo en VII *Ethic.* [11], *se alegran cuando vencen y se entristecen cuando sus opiniones parecen infundadas.* Si por defecto, se identificaría con la molicie, y esto es evidentemente falso. Luego de ningún modo la pertinacia se opone a la perseverancia.

3. Todavía más: así como el perseverante permanece en el bien contra las tristezas, perseveran en la práctica del bien el continente y moderado contra los deleites, el fuerte contra los temores y el manso contra la ira. Pero se reserva el nombre de pertinaz para aquel que persiste con exceso en una cosa. Luego la pertinacia no se opone a la perseverancia más que a las otras virtudes.

En cambio está el que Tulio dice en su *Rhetorica* [12] que *la pertinacia es con respecto a la perseverancia lo que la superstición con respecto a la religión.* Pero la superstición se opone a la religión, como hemos dicho (q.92 a.1). Luego también la pertinacia a la perseverancia.

Solución. *Hay que decir:* Como escribe San Isidoro en el libro *Etymol.* [13], *pertinaz se llama a quien mantiene obstinadamente su opinión, al que es, por decirlo así, tenaz en todo.* También se le llama incorregible *(pervicax),* porque *persevera en su propósito hasta obtener la victoria. Obedece el apelativo a que los antiguos llamaban «vicia» (de ahí «vicax», «pervicax»), a lo que nosotros llamamos victoria.* El Filósofo, en VII *Ethic.* [14], llama a esta clase de hombres *ischirognomones,* esto es, de «ideas fijas», o *idiognomes,* esto es, de «opinión propia», porque perseveran en su parecer más de lo que conviene; lo contrario del hombre flojo o muelle, que persevera en su parecer menos de lo conveniente; los perseverantes, en cambio, sólo en la medida que conviene. Consta, pues, que a la perseverancia se la alaba por mantenerse en el justo medio; el pertinaz, en cambio, es vituperado por so-

9. C.7 n.6 (BK 1150b15): S. TH., lect.7. 10. C.45: ML 76,621. 11. C.9 n.3 (BK 1151b14): S. TH., lect.9. 12. L.2 c.54: DD 1,166. 13. L.10 ad litt. P: ML 82,390. 14. C.9 n.3 (BK 1151b12): S. TH., lect.9.

b. El juego, como evasión del trabajo que acarrea el bien obrar, puede importar un gran ejercicio físico, que no se conceptúa como trabajo y que es placentero.

brepasar el justo medio; el muelle, por no llegar a él[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El aferrarse demasiado a la propia opinión es debido a que se quiere dar a conocer, obrando así, la propia excelencia. Por eso tiene su origen y causa en la vanagloria. Ahora bien: como hemos dicho (q.127 a.2 ad 1; q.133 a.2), en la oposición de los vicios a las virtudes lo que se tiene en cuenta no es la causa, sino la especie propia.

2. *A la segunda hay que decir:* El pertinaz peca por exceso al persistir descontroladamente en algo contra no pocas dificultades; pero encuentra deleite en el fin con que obra, lo mismo que el fuerte y el perseverante. Sin embargo, por el hecho de que tal delectación es viciosa debido al exceso con que la apetece y trata de evitar la tristeza contraria, se asemeja al incontinente o al muelle.

3. *A la tercera hay que decir:* Que las demás virtudes, aunque persisten en la lucha contra los asaltos de las pasiones, no son laudables, propiamente hablando, por el mismo hecho de persistir, como lo es la perseverancia. La continencia, sin embargo, más que todo parece ser laudable por el hecho de vencer los deleites. Por tanto, la pertinacia se opone directamente a la perseverancia.

---

c. El pertinaz «persevera en la propia sentencia más de lo debido», bien emprendiendo imprudentemente obras duraderas difíciles de realizar, o bien no desistiendo de ellas cuando se ve que no tienen razón de ser.

CUESTIÓN 139

El don de fortaleza

Trataremos a continuación del don correspondiente a la virtud de la fortaleza (cf. q.123, introd.), es decir, del don de fortaleza.

Sobre esta materia planteamos dos problemas:

1. ¿La fortaleza es un don?—2. ¿Qué es lo que le corresponde por parte de las bienaventuranzas y los frutos?

ARTÍCULO 1

¿La fortaleza es un don?

In Sent. 3 d.34 q.1 a.2; q.3 a.1 q.ª1

Objeciones por las que parece que la fortaleza no es un don.

1. Las virtudes son diferentes de los dones. Pero la fortaleza es virtud. Luego no se la debe considerar como don.

2. Más aún: los actos de los dones, como se ha dicho (1-2 q.68 a.6), permanecen en la patria celestial. Pero los actos de la fortaleza no; pues dice San Gregorio, en *Moral.* [1], que *la fortaleza da confianza al que tiembla ante la adversidad,* y en el cielo no hay adversidades. Luego la fortaleza no es don.

3. Todavía más: San Agustín dice en II *De Doctr. Christ.* [2] que es propio de la fortaleza *apartarse de todos los goces de lo pasajero, que matan el alma.* Pero de estos goces o deleites se ocupa más bien la templanza que la fortaleza. Luego, según parece, no es el don correspondiente a la virtud del mismo nombre.

En cambio está el que en Is 11,2 se menciona como uno más la fortaleza entre los dones del Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* Que la fortaleza, como hemos dicho antes (q.123 a.2; 1-2 q.61 a.3), implica una cierta firmeza de ánimo, requerida no sólo para hacer el bien, sino también para soportar el mal, principalmente si se trata de bienes o males arduos. Y que el hombre, según su modo propio y connatural, puede tener tal firmeza en lo uno y en lo otro, que no desfallezca en la práctica del bien a pesar de la dificultad que entrañe la realización de ciertas obras arduas o el aguante de ciertos males graves. Tal es la razón por la que a la fortaleza se la considera como virtud especial o general, como dijimos (q.123 a.2). Pero, a un nivel superior, el Espíritu Santo mueve interiormente al hombre para que lleve a término cualquier obra comenzada y se vea libre de cualquier peligro que le amenaza. Esto rebasa la capacidad de la naturaleza humana, ya que hay casos en que el hombre no puede llevar a cabo sus obras o escapar de los males o peligros, pues a veces le agobian hasta causarle la muerte. Ahora bien: esto lo realiza el Espíritu Santo en el hombre guiándolo en todo hacia la vida eterna, que es término de toda obra buena y la liberación de todos los peligros. Para ello infunde en el alma el Espíritu Santo una confianza especial que excluye todo temor contrario. Tal es la razón por la que la fortaleza es considerada como don del Espíritu Santo, pues ya dijimos antes (1-2 q.68 a.1) que los dones tienen por objeto la moción del alma por el Espíritu Santo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que la fortaleza como virtud da una fuerza especial al alma para soportar toda clase de peligros; pero no basta para que confíe uno en que podrá salir bien de todos ellos; esto es lo propio del don del Espíritu Santo que llamamos fortaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* Los dones no tienen los mismos actos en la patria celestial que a lo largo de nuestro camino hacia la eternidad, sino que los allí ejercidos tienen por objeto el goce completo del fin. De ahí el que el acto de la fortaleza allí consistirá en disfrutar sin límites del verse del todo libres de trabajos y de males.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el don de fortaleza guarda estrecha relación con la virtud del mismo nombre, no sólo porque,

1. C.32: ML 75,547. 2. C.7: ML 34,39.

como ella, consiste en soportar peligros, sino también en cuanto que consiste en la realización de cualquier obra difícil. Por eso el don de fortaleza obra bajo la dirección del don de consejo, cuyo objeto, según parece, son primordialmente los bienes más excelentes [a].

ARTÍCULO 2

La cuarta bienaventuranza, que dice: «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia», ¿corresponde al don de fortaleza?

1-2 q.69 a.3 ad 3; *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.4; *In Mt.* 5

Objeciones por las que parece que la cuarta bienaventuranza: *Bienaventurados los que padecen hambre y sed de justicia* (Mt 5,6), no corresponde al don de fortaleza.

1. A la virtud de la justicia no le corresponde el don de fortaleza, sino más bien el de piedad. Pero el tener hambre y sed de justicia son actos propios de la justicia. Luego esta bienaventuranza pertenece más al don de piedad que al don de fortaleza.

2. Más aún: el hambre y sed de justicia suponen deseo del bien. Pero esto es propio de la caridad, a la cual no corresponde el don de fortaleza, sino más bien el de sabiduría, como antes dijimos (q.45). Luego esta bienaventuranza no corresponde al don de fortaleza, sino al de sabiduría.

3. Todavía más: los frutos acompañan a las bienaventuranzas, porque el deleite es esencial a las mismas, como se dice en I *Ethic.* [3]. Pero en los frutos no hay, según parece, nada que tenga poco o mucho que ver con la fortaleza. Luego tampoco le corresponde ninguna bienaventuranza.

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro *De Serm. Dom. in Monte* [4]: *La fortaleza les viene muy bien a los hambrientos, ya que ellos sufren deseando gozar de los verdaderos bienes y queriendo apartar su amor de las cosas terrenas.*

Solución. *Hay que decir:* Que, como hemos dicho (q.121 a.2), San Agustín relaciona las bienaventuranzas con los dones según el orden de enumeración, aunque teniendo en cuenta ciertas conveniencias. Por eso atribuye la cuarta bienaventuranza, la del hambre y sed de justicia, al cuarto don, o sea, al don de fortaleza. Porque, aunque parezca que no, hay entre ellos alguna conveniencia, ya que, como dijimos (a.1), la fortaleza tiene por objeto lo arduo. Y práctica muy ardua es no sólo el realizar obras virtuosas, sino el realizarlas con deseo insaciable, deseo que puede expresarse con los nombres de hambre y sed [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que, como dice el Crisóstomo *(Super Mt.)* [5], la justicia aquí puede considerarse no sólo como virtud particular, sino también como virtud universal, que se extiende a toda obra virtuosa, como leemos en V *Ethic.* [6]. En ellas, el don de fortaleza tiene por objeto lo arduo [c].

2. *A la segunda hay que decir:* La caridad es la raíz de los dones y virtudes, como hemos dicho (q.23 a.8 ad 2; 1-2 q.68 a.4 ad 3). Por eso, todo lo que pertenece a la fortaleza puede pertenecer también a la caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Que entre los frutos hay dos no poco relacionados con el don de fortaleza: la *paciencia,* cuyo objeto es el aguante de los males, y la *longanimidad,* capaz de ocuparse con especial interés de la prolongada espera y la práctica del bien.

3. ARISTÓTELES, c.8 n.10,13 (BK 1099a7): S. TH., lect.13. 4. L.1 c.4: ML 34,1234. 5. Hom.15: MG 57,227. 6. ARISTÓTELES, c.1 n.13.14 (BK 1129b14; b19): S. TH., lect.2.

a. Así como a la virtud de la fortaleza la modera o regula la prudencia, al don del Espíritu Santo de fortaleza lo regula el don de consejo del mismo Espíritu Santo.

b. La correspondencia de dones y bienaventuranzas es susceptible de variaciones. Santo Tomás recoge aquí la correspondencia de don de fortaleza con la cuarta bienaventuranza, que había señalado San Agustín. En realidad, parece mayor la afinidad de este don con la octava bienaventuranza, que es sufrir persecución hasta la muerte por ser justos, como ocurre en el martirio.

c. Así como en los cuatro primeros dones del Espíritu Santo es más perceptible el aspecto iluminativo o intelectivo del Divino Espíritu, en los tres últimos, y concretamente en el don de fortaleza, lo más perceptible es el dinamismo o ímpetu o fuerza de los actos para realizar las obras arduas, difíciles en la economía normal de las virtudes morales, aunque sean infusas. Se trata de una inspiración específica, mediante el don de consejo, y de una moción superior a las fuerzas normales de las virtudes morales. La *Biblia* recuerda muchos casos de esta fuerza sobrehumana (cf. III *Sent.* dist.34 q.1 a.2).

CUESTIÓN 140

Los preceptos de la fortaleza

Vamos a tratar finalmente de los preceptos de la fortaleza (q.123, introd.).

1. De los preceptos relativos a la fortaleza misma.—2. De los relativos a sus partes.

ARTÍCULO 1

¿Se dan convenientemente en la ley divina los preceptos acerca de la fortaleza?

Objeciones por las que parece que los preceptos de la fortaleza en la ley divina no se dan como es debido.

1. La ley nueva es más perfecta que la antigua. Pero en la antigua ley se dan preceptos sobre los actos de la fortaleza (Dt 20,1 ss). Luego también deberían haberse dado en la nueva.

2. Más aún: los preceptos afirmativos son, al parecer, más importantes que los negativos, porque los primeros incluyen a los segundos; pero no al revés. Luego no está bien que en la ley divina se propongan sólo preceptos sobre la fortaleza negativos, prohibiendo el temor (Dt 20).

3. Todavía más: la fortaleza es una de las virtudes principales, como antes dijimos (q.123 a.11; 1-2 q.61 a.2). Pero los preceptos se ordenan a las virtudes como a fin propio y deben guardar con ellas la debida proporción. Luego también los preceptos sobre la fortaleza deberían haber figurado entre los preceptos del decálogo, que son los principales de la ley [a].

En cambio es todo lo contrario lo que aparece en la *Sagrada Escritura.*

Solución. *Hay que decir:* Los preceptos de la ley se ordenan según el programa del legislador. De ahí que, según los diversos objetivos que se propone alcanzar, conviene lógicamente que dicte los diversos preceptos de la ley. Es por lo que en los sistemas de gobierno humanos unos son los preceptos democráticos, otros los reales y otros los tiránicos. Pero el fin u objetivo de la ley divina es la unión del hombre con Dios. Por tanto, en los preceptos de la ley divina, sean sobre la fortaleza o sobre las demás virtudes, se atiende a lo que conviene para la orientación del alma a Dios. Por eso en Dt 20,3-4 se nos dice: *No os aterréis ante ellos, porque el Señor, vuestro Dios, está en medio de vosotros y combatirá a favor de vosotros contra vuestros enemigos.* Las leyes humanas, en cambio, se ordenan a la consecución de bienes mundanos, por lo que, dada la condición especial de éstos, hallamos en ellas preceptos relativos a la fortaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el Antiguo Testamento prometía bienes temporales, mientras que los prometidos en el Nuevo son espirituales y eternos, como dice San Agustín en *Contra Faustum* [1]. Por eso era necesario que en la antigua ley se diesen normas al pueblo, entre otras cosas, acerca de la lucha corporal, para la adquisición de posesiones terrenas. En la nueva, en cambio, los hombres debían ser instruidos sobre el modo de luchar espiritualmente para llegar a la posesión de la vida eterna, según las palabras de Mt 11,12: *Se ha de entrar por la fuerza en el reino de los cielos; y sólo los violentos lo arrebatan.* De ahí también la exhortación de San Pedro (1 Pe 5,8-9): *Vuestro adversario, el diablo, como león rugiente, anda rondando y busca a quién devorar: resistidle fuertes en la fe;* y las que leemos en Sant 4,7: *Resistid al diablo y huirá de vosotros.* Sin embargo, porque los hombres que tienden a los bienes espirituales pueden sentirse tentados a retroceder a causa de los peligros del cuerpo, hubo que dar en la ley divina preceptos de fortaleza

1. L.4 c.2: ML 42,217.

---

a. Adviértase la afirmación de Santo Tomás de que los preceptos se ordenan a las virtudes. De ahí que el criterio para la distinción específica de los pecados no sea inmediatamente la oposición a los preceptos, sino a las virtudes y sus actos.

para soportar fuertemente los males temporales, según aquellas palabras de Mt 10,28: *No temáis a los que matan el cuerpo*[b].

2. *A la segunda hay que decir:* Que la ley divina, en sus preceptos, ofrece una enseñanza común. Bien es verdad que lo que se ha de hacer en los peligros no puede reducirse a algo común tan fácilmente como lo que ha de evitarse. De ahí el que acerca de la fortaleza sean más los preceptos negativos que los afirmativos.

3. *A la tercera hay que decir:* Que, como antes explicamos (q.12 a.9), los preceptos del decálogo figuran en la ley como primeros principios, que de inmediato han de ser conocidos de todos. Por ello habían de tratar principalmente de los actos de justicia en los que la obligatoriedad es manifiesta, y no de los de fortaleza, ya que no es tan evidente eso de que uno no deba temer los peligros de muerte.

ARTÍCULO 2

¿Está bien el que en la ley divina haya preceptos sobre las distintas partes de la fortaleza?

Objeciones por las que parece que no conviene que en la ley divina haya preceptos sobre las partes de la fortaleza.

1. Lo mismo que la paciencia y la perseverancia son partes de la fortaleza, lo son también la magnificencia y la magnanimidad o confianza, como consta por lo antedicho (q.128). Pero sobre la paciencia[2] en la ley divina se dan algunos preceptos, y otro tanto ocurre con la perseverancia[3]. Luego, por igual razón, debieron haberse dado algunos preceptos sobre la magnificencia y la magnanimidad.

2. Más aún: la paciencia es una virtud sumamente necesaria, por ser, como dice San Gregorio[4], *la guardiana de las demás virtudes.* Pero sobre las demás virtudes se dan preceptos absolutos. Luego los que hubo que dar sobre la paciencia no debieran reducirse sólo *a la preparación del ánimo,* según dice San Agustín en el libro *De Sermone Dom. in Monte*[5].

3. Todavía más: la paciencia y la perseverancia son partes de la fortaleza, como antes se dijo (q.128; q.136 a.4; q.137 a.2). Pero sobre la fortaleza no se dan preceptos afirmativos, sino sólo negativos, como acabamos de ver (a.1 ad 2). Luego tampoco debieron haberse dado preceptos afirmativos, sino sólo negativos, sobre la paciencia y perseverancia.

En cambio está el que la *Escritura* enseña lo contrario.

Solución. *Hay que decir:* Que la ley divina informa perfectamente al hombre sobre lo necesario para vivir rectamente. Y que para vivir rectamente el hombre necesita no sólo de las virtudes principales, sino también de las secundarias y las adjuntas. Por eso, en la ley divina, lo mismo que se dictan los preceptos convenientes relativos a las virtudes principales, se dan también los preceptos que conviene sobre los actos de las virtudes secundarias y adjuntas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La magnificencia y la magnanimidad no pertenecen a la virtud general de fortaleza a no ser por un cierto carácter de grandiosidad y excelencia que consideran en su propia materia. Pero todo lo que sea excelencia cae dentro del campo de los consejos de perfección más bien que del de los preceptos obligatorios. Por eso no hubo necesidad de imponer precepto alguno sobre la magnificencia o la magnanimidad, y lo que se hizo, más bien, fue dar consejos. Las aflicciones, sin embargo, y los trabajos de la vida presente pertenecen a la paciencia y a la perseverancia, no porque impliquen algo de grandeza, sino por sí mismos, y por esto hubo necesidad de dar preceptos sobre estas virtudes.

2. *A la segunda hay que decir:* Que, como ya queda dicho (q.3 a.2; 1-2 q.71 a.5 ad 3; q.100 a.10), los preceptos afirmativos, aunque obligan siempre, no obligan en cada momento, sino según las circunstancias de lugar y tiempo. Por tanto, así como los preceptos afirmativos sobre las otras virtudes se ha de entender que se refieren a la disposición de ánimo, o sea, al estar disponible para cumplirlos siempre que sea necesario, otro tanto ocurre con los preceptos sobre la paciencia.

2. Cf. Eclo 2,4; Lc 21,19; Rom 12,12. 3. Cf. Mt 10,22; 1 Cor 15,58; Heb 12,17. 4. *In Evang.* l.2 homil.35: ML 76,1261. 5. L.1 c.19: ML 34,1260; cf. *In Io.* 18,22 tr.113: ML 35,1935.

b. En esta respuesta se indica la principal materia de la fortaleza, la más ardua, que es la lucha contra el diablo, como advierten Santiago y San Pedro.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el objeto de la fortaleza, en cuanto distinta de la paciencia y de la perseverancia, son los peligros más graves, en los cuales se ha de obrar con más precaución y no es necesario determinar en casos particulares qué es lo que se debe hacer. En cambio, la paciencia y la perseverancia se ocupan de las aflicciones y trabajos menores. Por eso se puede determinar en ellos con menor peligro, sobre todo en líneas generales, qué es lo que se debe hacer.

TRATADO DE LA TEMPLANZA

Introducción a las cuestiones 141-170

Por ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, O.P.

Aunque aquí hablemos de un tratado de la templanza, hemos de empezar reconociendo que Santo Tomás no escribió un tratado autónomo y aislado acerca de la templanza. Nosotros designamos con este nombre las treinta cuestiones —desde la 141 a la 170— dedicadas a estudiar la virtud cardinal de la templanza en la parte de la *Suma* dedicada a estudiar la moral especial.

Esto sugiere, sin más, que el lector no hallará aquí todo lo que Santo Tomás dijo acerca de la templanza, pues muchas cosas han sido ya precedentemente estudiadas y se darán por supuestas en las páginas siguientes. Y es también la razón por la que el texto del Angélico nos introduce, sin prólogo ni explicación alguna, directamente en la noción de templanza. Nosotros, en cambio, teniendo en cuenta la situación del lector actual de Santo Tomás, que posiblemente sólo está interesado por un tratado específico de la *Suma* o por unas cuestiones determinadas, nos vemos obligados a dedicar unas líneas introductorias al tratado, aunque el texto de la *Suma* no contenga ninguna explicación sobre las peculiaridades de la nueva materia abordada.

Las virtudes cardinales son las cualidades por las que el hombre se dispone a obrar rectamente en los diversos sectores de su psiquismo, imponiendo a sus actos una regulación acorde con las reglas de moralidad. Las cuatro virtudes cardinales se dividen adecuadamente todo el ámbito del psiquismo humano que necesita ser regulado moralmente. Y una parte de él lo constituye el apetito sensitivo, en su doble dimensión de lo concupiscible y lo irascible, de modo que a esta doble dimensión corresponden dos virtudes cardinales: la fortaleza y la templanza.

Pues bien: la regulación virtuosa de cuantas actitudes humanas entrañan freno, moderación, contención o represión pertenecen al género de la virtud cardinal de la templanza. Y que haya necesidad de tales comportamientos atemperados, a fin de que la conducta pueda llamarse moralmente buena, deriva de que en el psiquismo humano existen pasiones que tienden espontáneamente a excederse y sobrepasar lo que la razón humana juzga prudencial y razonable. Tales son las acciones efectuadas a impulso de las pasiones del apetito concupiscible.

La templanza cardinal es la que impone ese tipo de regulación. Pero no en todos los campos de la conducta humana susceptibles de exceso, sino sólo allí donde son más imperiosas las fuerzas pasionales y, en consecuencia, más apremiante es la norma racional. Esto lo postula la condición de la virtud cardinal, es decir, aquella virtud que, en la interpretación de Santo Tomás, debe ser la apoyatura y motivación de todas las demás virtudes que tienen el mismo tipo de regulación, pero lo hacen en materias derivadas o en las que no apremia tanto el control de la razón. La templanza cardinal versará, por tanto, sobre la moderación de los placeres más vehementes y más necesitados de dominio, como son los suscitados por las operaciones referentes a la nutrición y a la generación. Y, por

supuesto, hay otras muchas cosas de nuestra psicología que necesitan moderación racional, pero eso lo cumplirán otras diversas virtudes, que, aun perteneciendo a la constelación de la templanza cardinal, no son, sin embargo, la virtud cardinal.

Este tratado, pues, además del estudio detallado de la virtud cardinal, incluye el de otras variadas virtudes cuyo modo de regulación será del tipo de moderación, pero lo impondrán en otros sectores de nuestra conducta humana, por lo cual su estudio puede ir paralelo al estudio de la virtud cardinal. Sin que esto nos induzca a pensar que la virtud cardinal sea necesariamente la más importante de las que aquí vamos a hablar, pues, como expresamente afirma Santo Tomás, las virtudes cardinales no son las virtudes más perfectas, sino las que versan sobre aspectos más fundamentales o modélicos de la vida ética humana [1].

1. Fuentes del tratado

La lectura del texto de Santo Tomás produce una fuerte impresión de originalidad y de síntesis muy logradas. Pero no debe hacernos olvidar que está construido con piezas tomadas de la tradición cristiana y del pensamiento filosófico pagano. Y, sin embargo, nos es hoy difícil, en razón de los pocos estudios que se han hecho sobre ello, elaborar un recuento de las verdaderas fuentes de que se sirvió Santo Tomás en la redacción de estas cuestiones y, en consecuencia, del grado de originalidad de sus enseñanzas. Y es que no raramente los diversos elementos que toma del pensamiento anterior, muchas veces contradictorios entre sí, están en él al servicio de una síntesis personal y en discontinuidad con lo que sería la interpretación literal de las citas por él aducidas. Otras veces, el sentido en que él interpreta sus fuentes explícitas o implícitas no concuerda con el de la moderna crítica literaria. Pero, aun con estas salvedades, la exposición del Angélico demuestra un conocimiento de los escritos de sus predecesores mucho más vasto que el que se estilaba entre sus contemporáneos.

La *Sagrada Escritura* es profusamente citada en este tratado, especialmente las cartas paulinas que hacen referencia a temas morales.

De la literatura cristiana, el recurso a San Agustín es casi continuo en estas páginas, al igual que en otras partes de la *Suma.* Las obras de San Agustín que más reiteradamente son citadas son: *De moribus Ecclesiae catholicae et manichaeorum; De libero arbitrio; De doctrina christiana; Confessiones; De bono coniugali; De sancta virginitate; De Genesi ad litteram libri XII; De civitate Dei* y *Epistola 211,* citada como la *Regla.*

Es también frecuente el recurso a Orígenes, San Ambrosio, San Jerónimo, San Gregorio, San Isidoro y la obra *De divinis nominibus.* Muchas de estas autoridades están tomadas de la *Glosa,* una de las principales fuentes de textos patrísticos para los teólogos de su tiempo —tanto la *Ordinaria,* atribuida a Walafrido Estrabón, como la *Interlineal,* de Anselmo de Laón— y citada casi siempre, al parecer, por las recopilaciones de Pedro Lombardo: la *Glossa super Psalmos* y la *Glossa super B. Pauli Epistolas.*

Las citas de filósofos no van muy a la zaga. En primer lugar, Aristóteles, cuya *Ética a Nicómaco* es reiteradamente citada y es uno de los libros inspiradores de la síntesis de Santo Tomás. En grado menor, la *Retórica* y los *Políticos.* Le sigue Cicerón, de quien se cita sobre todo la obra ética *De officiis,* muy socorrida en la Edad Media cristiana, y su *Retórica,* con la que entonces se designaban el *De inventione y Ad Herennium,* aunque esta segunda es apócrifa. Y menos veces son

[1] *De virt. card.* a.1 ad 12.

aducidos también Séneca, sobre todo el *De clementia,* Macrobio, Terencio y Valerio Máximo.

Faltan estudios que valoren con precisión el alcance del influjo de estas fuentes en la elaboración de la moral de Santo Tomás. Todavía hoy podríamos sostener lo que ya se dijo hace tiempo: «El estudio de las fuentes patrísticas de Santo Tomás está apenas en sus comienzos»[2].

Pero más enrevesado, si cabe, es trazar el influjo que ejercieron en el pensamiento de Santo Tomás los doctores escolásticos que le precedieron, pues es sabido que en la literatura teológica de aquellos tiempos no se citaban más que las autoridades teológicas y raramente autores recientes, aunque se siguieran casi literalmente sus doctrinas. Por ello es tarea ardua el definir el grado de originalidad de un autor.

Cuando Santo Tomás redacta esta parte de la *Suma,* posiblemente en los primeros meses de 1272, antes de abandonar definitivamente la Universidad de París, ya son bastantes los tratadistas que han incorporado el tema de la templanza a sus grandes *Sumas,* aunque con éxito dispar. Algunas de esas obras habían nacido en la misma Universidad de París y serían accesibles a Santo Tomás.

Las obras clásicas de teología del siglo XIII, como son la *Summa áurea,* de Guillermo de Auxerre, y los escritos de Guillermo de Auvernia, no pudieron menos de ejercer influjo en Santo Tomás, como en el resto de doctores del siglo XIII, que las tuvieron en suma veneración. Tampoco hay que olvidar la *Summa de bono,* de Felipe el Canciller. También merecería un estudio directo, que está por hacer, el influjo que pudo tener la valiosísima y extensa *Suma* del franciscano Alejandro de Hales, terminada hacia 1245, así como la obra del también franciscano y discípulo suyo Odón Rigaldo. Asimismo, y en el ámbito de su propia orden religiosa, Santo Tomás pudo conocer y estudiar el *Comentario a las Sentencias,* de Hugo de San Caro, y la *Suma,* dada a la imprenta por primera vez hace pocos años, de Rolando de Cremona, como también la *Suma* inédita de Juan de Treviso. Y, sobre todo, merecería una investigación aparte el influjo de su profesor y hermano San Alberto Magno. En nuestros días, ese estudio se vería facilitado sobremanera, pues contamos con una edición esmerada del *De bono* (ed. Colonia, t.XXVIII) y tenemos en curso de publicación, por primera vez, el *Comentario* completo de San Alberto a la *Ética* de Aristóteles (ed. Colonia, t.XIV), que es el primer comentario medieval a todos los libros de la *Ética a Nicómaco,* y en cuya redacción posiblemente intervino ya Santo Tomás.

Es imprevisible el resultado que nos ofrecería una investigación rigurosa acerca del influjo de las primeras *Sumas* en el pensamiento de Santo Tomás acerca de la templanza. Pero, de momento, nos serán permitidas dos indicaciones, ciñéndonos a lo que hoy tenemos a este propósito. En primer lugar, que en ninguno de los predecesores del Angélico encontramos una sistematización tan armoniosa, completa e integradora, máxime en las páginas dedicadas a la templanza, como las que nos ofrece la moral de las virtudes de Santo Tomás. Y esto sin prejuzgar que pueda demostrarse que bastantes de los elementos aquí expuestos por el Angélico sean piezas tomadas a doctores anteriores a él. Y, en segundo lugar, que el influjo posterior de este tratado de Santo Tomás acerca de la templanza ha sido tan poderoso que ha eclipsado a los demás, tanto en la atención que le dedicaron los doctores posteriores como en la proyección escolar y en la predicación moral de la Iglesia, e incluso en el gran influjo que ha tenido

[2] I.-M. VOSTÉ, *De investigandis fontibus patristicis Sancti Thomae:* Ang. 14 (1937) 422. Cf. N. HALLIGAN, *Problema auctoritatum in Summa Theologiae* (Washington 1949).

en la elaboración de la doctrina oficial de la Iglesia en temas morales; asunto este también necesitado de una investigación seria y sin los consabidos tópicos de escuela. Hace tiempo, Odon Lottin, uno de los investigadores más beneméritos en las fuentes de Santo Tomás, concluía sus estudios diciendo que «quien quiera situar a Santo Tomás en el movimiento intelectual del siglo XIII ... constatará que Santo Tomás supera con mucho, sobre todo al final de su carrera, la intelectualidad de su tiempo. La *Segunda Parte* de la *Suma,* más todavía que la *Primera,* se le presentará como la clave de bóveda del genio sintético del siglo XIII» [3].

2. **Lugares paralelos**

La mejor y más directa explicación del sentido de las enseñanzas del Angélico en estas cuestiones nos la ofrecerá el contexto de toda su obra. En ella, varias veces, Santo Tomás habló de la virtud de la templanza, aunque podemos afirmar que el tratado de la templanza en la *Suma* representa la fase definitiva en su elaboración doctrinal, pues ya no volvió sobre este tema después de redactar estas páginas. Y es también la redacción más completa de cuantas páginas nos ofreció acerca de esta virtud.

A pesar de ello, será muy conveniente tener en cuenta todo lo que Santo Tomás dijo en sus escritos acerca de la templanza. Recordemos las principales referencias a esta virtud.

Scriptum super Sententiis. En el lib.III, dist.33, hay un tratado de las virtudes cardinales. Estudia las virtudes morales en general (cuestión I); concepto y número de las virtudes cardinales; sus objetos, acto y sujeto de cada una; jerarquía entre ellas (cuestión II); y, finalmente, las partes de las virtudes morales (cuestión III), en cuyo artículo segundo tenemos un valioso elenco de las fuentes de que dispuso Santo Tomás para elaborar su doctrina acerca de la división de la templanza.

Y, ya en los años cercanos a la elaboración de la *Suma*, tenemos estos otros lugares paralelos:

De virtutibus in communi. De esta cuestión disputada, especialmente los artículos 4 (el concupiscible como sujeto de la virtud) y 13 (la virtud como un medio de la razón en su propia materia).

De virtutibus cardinalibus. Toda esta breve y densa cuestión disputada debe leerse en nuestra materia.

De Malo. Especialmente las cuestiones III (la causa del pecado) y XV (acerca de la lujuria).

In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio. Tenemos en esta obra las expresiones más cercanas a las fórmulas usadas en la *Suma.* Entre otros muchos lugares que deben consultarse, recordaremos principalmente los siguientes: En el lib.II, las lecciones 2 y 8 (sobre el medio virtuoso de la templanza) y la 9 (sobre la vergüenza). En el lib.III, especialmente las lecciones 19 a 22, íntegramente dedicadas a la templanza; su materia, actos y vicios contrarios. En el lib.IV, la lección 17, acerca de la condición virtuosa de la vergüenza. Y en el lib.VII, las lecciones 1 a 14, relativas a la virtud de continencia y sus vicios opuestos.

Summa Theologiae. Pero, sobre todo, es el mismo contexto de la *Suma* el lugar propio para quien desee un estudio completo acerca de la templanza, pues Santo Tomás no repite en estas cuestiones lo que ya antes había dicho en la misma obra. De especial interés será volver a leer el tratado de las pasiones, singular-

[3] *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles* t.III 2 (Louvain 1949) p.601.

mente las del apetito concupiscible (1-2 q.26 a.39), pues son la materia regulable por la templanza. Y sin olvidarse de las cuestiones referentes a las virtudes morales en general (1-2 q.58 a.61), a las características que definen una virtud (1-2 q.64 a.6-7), a la pasión como causa del pecado (1-2 q.77) y al oficio de la prudencia respecto a las demás virtudes morales (2-2 q.47 a.6-8).

3. **División del tratado**

La estructura de estas cuestiones es muy peculiar de Santo Tomás, pero similar al modo como él mismo explica las demás virtudes en la *Suma*, pues siempre se repite el mismo esquema general: exposición de la virtud cardinal; las partes en que se divide —partes específicas, potenciales e integrales—; preceptos morales acerca de la virtud; dones y bienaventuranzas que corresponden a la virtud.

Este esquema se encuentra de nuevo en la templanza cardinal, aunque algo simplificado, pues el esquema se reduce a tres apartados: el estudio de la virtud cardinal de la templanza, sus partes, y los preceptos que versan sobre ella. No hay don especial del Espíritu que la perfeccione, como se hace constar en la q.141 a.1 ad 3; y nada dice tampoco acerca de las bienaventuranzas.

La ingeniosa división de las virtudes cardinales, que ya había propugnado en el *Comentario a las Sentencias* como más idónea que otras divisiones existentes[4], le permite explicar este tratado de teología moral especial como una exposición de las cuatro virtudes cardinales, a las que se agregan, a modo de partes, todas las virtudes que tienen alguna semejanza con ellas. Aquí en concreto, además de la virtud cardinal de templanza se estudian cuatro virtudes específicas del género templanza, a saber: la abstinencia, sobriedad, castidad y virginidad. Y la misma virtud cardinal está integrada por dos actitudes virtuosas nuevas: la vergüenza y la honestidad. Por otra parte, la división en partes potenciales, que es siempre más elástica y, a veces, bastante ficticia, da motivo para estudiar otra serie de virtudes a las que la tradición moralista y espiritual había dado algún relieve. En nuestro caso, bajo el rótulo de partes potenciales, se estudian las siguientes virtudes: continencia, clemencia, mansedumbre, modestia, humildad, estudiosidad y modestia, tanto del cuerpo como del ornato exterior. Tenemos, pues, que, en el tratado de la virtud cardinal de la templanza, Santo Tomás estudia un vasto e interesante panorama de la vida virtuosa humana, que comprende catorce actitudes virtuosas con sus correspondientes actitudes viciosas. De todas ellas se encuentra algo en sus predecesores, pero nunca habían sido enseñadas con tanta minuciosidad ni habían sido integradas en una síntesis tan coherente como la que aquí se nos ofrece.

Teniendo en cuenta que la perspectiva de la parte de la moral especial en la *Suma* es la de proponer una moral de virtudes y que las demás cuestiones tratadas son subsidiarias, proponemos a continuación un esquema de este tratado, resaltando el orden y ligación de los diversos temas expuestos. No olvidemos que elaborar un tratado de virtudes es la idea directriz de toda la moral especial en la *Suma*, pues, como se lee en el mismo prólogo, «reducida toda la materia moral al tratado de las virtudes, todas ellas son reducibles a siete...: las teologales y las cuatro cardinales... Y las restantes virtudes morales se estudiarán a propósito de alguna cardinal, a la que de algún modo se reducen» [5].

En la confección del siguiente esquema hemos tenido a la vista las sinopsis de la *Suma* divulgadas en su día por Berthier, Faucher y otros.

[4] L.3 d.33 q.3 a.1 sol.1.
[5] Pról. a2-2q.1.

TRATADO DE LA TEMPLANZA

- A) *La templanza en sí misma*
  - la virtud (q.141).
  - los vicios opuestos (q.142).
- B) *Sus partes*
  - Exposición general (q.143).
  - Exposición particular
    - 1. Las partes integrales
      - *Vergüenza* (q.144).
      - *Honestidad* (q.145).
    - 2. Las partes subjetivas
      - sobre los placeres de la comida
        - *Abstinencia*
          - en sí misma (q.146).
          - su acto: ayuno (q.147).
          - vicio opuesto: gula (q.148).
        - *Sobriedad*
          - en sí misma (q.149).
          - su vicio opuesto: embriaguez (q.150).
      - sobre los placeres venéreos
        - *Castidad* (q.151).
        - una parte de la castidad, que es la *Virginidad* (q.152).
        - vicio opuesto: la lujuria en general (q.153) y sus especies (q.154).
    - 3. Las partes potenciales
      - *Continencia*
        - en sí misma (q.155).
        - los vicios opuestos: incontinencia (q.156).
      - *Clemencia* y *Mansedumbre*
        - en sí mismas (q.157).
        - los vicios opuestos: ira (q.158) y crueldad (q.159).
      - *Modestia*
        - exposición general (q.160).
        - partes subjetivas
          - *Humildad*
            - en sí misma (q.161).
            - vicio opuesto: la soberbia (q.162) y, en particular, del pecado del primer hombre, que fue de soberbia (q.163), su pena (q.164) y la tentación inducente (q.165).
          - *Estudiosidad*
            - en sí misma (q.166).
            - vicio opuesto: la curiosidad (q.167).
          - *Modestia en los movimientos* (q.168).
          - *Modestia en el ornato exterior* (q.169).
- C) *Los preceptos relativos a la templanza* (q.170).

BIBLIOGRAFÍA

ALBERDI, A., *El concepto de humildad en Santo Tomás:* Vida Sobrenatural 30 (1935) 348-356; 31 (1936) 28-37.

BANDERA, A., *Virginidad, castidad perfecta y continencia:* Cienc. Tom. 90 (1963) 547-569.

BLANCHARD, P., *Studiosité et curiosité: le vrai savoir d'après St. Thomas d'Aquin:* Rev. Thom. 53 (1953) 551-562.

BRANDL, L., *Die Sexualethik des heiligen Albertus Magnus* (Regensburg 1955).

BROWE, P., *Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters* (Breslau 1932).

CUYÁS, M., *La castidad conyugal. Aspectos implícitos en la definición:* Est. Ecles. 41 (1966) 199-218.

DEMAN, TH., *Orgueil:* DTC XI 2 c.1410-1434.

FUCHS, J., *Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin* (Köln 1949).

GRABMANN, M., *Gedanken des hl. Thomas von Aquin über Jungfräulichkeit und beschauliches Leben* (Paderborn 1935).

LAFÉTEUR, P., *La tempérance:* Initiation Théologique, t.3 (París 1961) p.997-1076. Trad.: *La templanza:* Iniciación Teológica, t.2 (Barcelona 1959) p.749-813.

LAMBOT, C., *L'ordre et le texte des degrés d'humilité dans St. Thomas:* Rev. Bénéd. 39 (1927) 129-135.

LOTTIN, O., *Les vertus cardinales et leurs ramifications chez les théologiens de 1230 a 1250:* Psychologie et Morale aux XII[e] et XIII[e] siècles, t.III 2 (Louvain 1949) p.153-194.

—*Saint Albert le Grand et l'Étique a Nicomaque:* Psychologie..., t.VI (Gembloux 1960) p.316-331.

LUMBRERAS, P., *De sensualitatis peccato:* DTh(P) 32 (1929) 225-240.

MITTERER, A., *Elternschaft und Gattenschaft nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und der Gegenwart* (Wien 1949).

MÜLLER, M., *Ein sexual-etisches Problem der Scholastik:* Div. Thom. 12 (1934) 442-497.

— *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradieseehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin* (Regensburg 1954).

PLÉ, A., *Vie affective et chasteté* (Paris 1964). Trad.: *Vida afectiva y castidad* (Barcelona 1968).

POHIER, J.-M., *Recherche sur les fondements de la morale sexuelle chrétienne:* Rev. Sc. Phil. Théol. 54 (1970) 3-23; 201-226.

SHÜTZ, B., *Die Demut. Ihr Wesen und ihre Stellung in der Moral nach dem hl. Thomas von Aquin* (Freiburg 1928).

TARASIEVICH, J. M. S., *Humility in the light of St. Thomas* (Fribourg 1935).

VEREECKE, L., *Mariage et sexualité au déclin du Moyen Âge:* Vie Spir., Supp. 14 (1961) 199-225.

VERGRIETE, P., *Somme théologique. La tempérance,* 2 tomos (Paris 1968.1970).

VERMEERSCH, A., *De damnosa in materia castitatis praeteritione principii S. Thomae de delectatione:* Periódica de re morali, can., lit. 20 (1933) 122-129.

ZlEGLER, J. G., *Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200-1350* (Regensburg 1956).

CUESTIÓN 141

La templanza

Trataremos ahora de la templanza y, en primer lugar, de la templanza en sí misma; en segundo, de las partes de que consta (q.143) y, en tercer lugar, de los preceptos que ordena (q.170).

Con respecto a la templanza, comenzaremos considerándola en sí misma [a], después veremos los vicios opuestos (q.142). Sobre lo primero se plantean ocho problemas:

1. ¿Es la templanza virtud?—2. ¿Es una virtud especial?—3. ¿Se ocupa sólo de los deseos y los placeres?—4. ¿Se ocupa sólo de los placeres del tacto?—5. ¿Se ocupa de los placeres del gusto en cuanto que es gusto, o en cuanto que es una clase de tacto?—6. ¿Cuál es la norma de la templanza?—7. ¿Es la templanza una virtud cardinal?—8. ¿Es la templanza la más excelente de las virtudes?

ARTÍCULO 1

¿Es una virtud la templanza? [b]

De virt. q.1 a.12

Objeciones por las que parece que la templanza no es una virtud.

1. Ninguna virtud se opone a una inclinación natural, puesto que *hay en nosotros una tendencia natural a la virtud,* como leemos en II *Ethic.* [1]. Ahora bien: la templanza nos aparta de los placeres, hacia los cuales nos inclina la naturaleza, tal como se dice en II *Ethic.* [2]. Por consiguiente, la templanza no es una virtud.

2. Aún más: existe entre las virtudes una íntima conexión, como dijimos (1-2 q.65 a.1). Pero hay quienes tienen templanza y carecen de otras virtudes, pues encontramos muchos temperantes que son avaros o tímidos. Por consiguiente, la templanza no es una virtud.

3. Y también: a cada virtud corresponde un don, como ya demostramos (1-2 q.68 a.4). A la templanza, en cambio, no parece corresponderle don alguno según la distribución que hicimos antes (q.8.9.19.45.52. 121.139). Luego la templanza no es una virtud.

En cambio dice San Agustín en VI *Musicae* [3]: *Lo que llamamos templanza es verdadera virtud.*

Solución. *Hay que decir:* tal como ya señalamos (1-2 q.55 a.3), es esencial a la virtud inclinar al hombre al bien. Pero el bien del hombre consiste en *vivir conforme a la razón,* como dice Dionisio en IV *De Div. Nom.* [4]. Por consiguiente, es virtud humana la que inclina hacia lo que es acorde con la

1. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.2 c.1 n.3 (BK 1103a25): S. TH., lect.1. 2. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.2 c.3 n.1 (BK1104b5); c.8 n.8 (BK1109a14): S. TH., lect.3.10. 3. C.15: ML 32,1189. 4. 5, § 32: MG 3,733: S. TH, lect.22.

---

a. En esta primera cuestión sólo se nos describen las condiciones generales de la virtud de la templanza. El estudio completo de la virtud deberá completarse con el de las partes subjetivas, que son esencialmente templanza. Esto no acontecía con la fortaleza, en la que el estudio de la virtud en sí misma (q.123) ya es el estudio de cuanto pertenece a la virtud cardinal.

b. En la tradición moral, Santo Tomás se encuentra con un doble significado de la virtud llamada por los griegos σωφροσύνη y por los latinos *temperantia.* Para unos era toda actitud virtuosa de moderación y autodominio; para otros, una virtud específica. Santo Tomás enseña que es una virtud distinta de las demás cardinales, sin negar que sea también como una característica de toda virtud, que existe como comportamiento moderado. A este problema están dedicados los primeros artículos. Para Aristóteles designaba «el justo medio en los placeres» (III *Ethic.* c.10: BK 1117b23) y era virtud próxima a la φρόνησις. Fue Cicerón quien propuso traducir esa actitud como *temperantia (Tusc.* 3,8,16).

razón[c]. Ahora bien: la templanza inclina claramente a esto, pues su mismo nombre indica cierta moderación o atemperación, propias de la razón. Luego la templanza es virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La naturaleza inclina a cada uno hacia lo que le es conveniente. De ahí que el hombre desee, de un modo natural, la delectación que le es conveniente. Pero, dado que el hombre, en cuanto tal, es racional, se sigue que los placeres que convienen al hombre son los que se ajustan a la razón. Ahora bien: la templanza no aparta de éstos, sino de los que se oponen a la razón. Por consiguiente, es evidente que la templanza no se opone a la inclinación natural del hombre, sino que actúa de acuerdo con ella. Se opone, en cambio, a la inclinación bestial, no sujeta a la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* La templanza, por responder adecuadamente a la noción de virtud, no puede darse sin prudencia, de la que carecen los viciosos. Por eso, quienes carecen de las otras virtudes, al estar entregados a los vicios opuestos, no tienen la templanza que es virtud, sino que practican actos de templanza, debido a una inclinación natural que hace que algunas virtudes imperfectas sean naturales al hombre, como ya dijimos (1-2 q.63 a.1), o debido a una disposición adquirida por la costumbre, que, por carecer de la prudencia, no tiene la perfección de la razón, como tenemos dicho (1-2 q.58 a.4; q.65 a.1).

3. *A la tercera hay que decir:* También a la templanza le corresponde un don, el de temor (1-2 q.68 a.4 ad 1), que facilita retraerse de los placeres de la carne, pues dice el salmo 118,120: *Atraviesa mi carne con tu temor.* El don de temor, no obstante, mira principalmente a Dios, cuya ofensa trata de evitar, y así corresponde a la virtud de la esperanza, como dijimos (q.19 a.9 ad 1); pero secundariamente se refiere también a todo aquello que retrae al hombre de ofender a Dios. Y como el hombre necesita, de un modo especial, el temor de Dios para huir de lo que más le atrae, y de esto trata la templanza, de ahí que le corresponda a la templanza también el don de temor.

ARTÍCULO 2

¿Es la templanza una virtud especial?

1-2 q.137 a.1; 2-2 q.141 a.4 ad 1; 1-2 q.61 a.3.4; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.1 q.[a]3; *De virt.* q.1 a.12 ad 23

Objeciones por las que parece que la templanza no es una virtud especial.

1. San Agustín dice, en *De moribus Eccl.* [5], que es propio de la templanza *conservar al hombre íntegro y perfecto para Dios.* Pero esto es común a todas las virtudes. Luego la templanza es una virtud general.

2. Además, dice San Ambrosio, en el I *De Offic.* [6], que *en la templanza se busca y se espera, sobre todo, la tranquilidad del alma.* Ahora bien: esto es propio de toda virtud. Luego la templanza es una virtud general.

3. También dice Cicerón *(De Offic.)* [7] que *lo bello es inseparable de lo honesto* y que *todo lo justo es bello.* Pero a lo bello se refiere propiamente la templanza, como allí mismo se dice. Por consiguiente, la templanza no es una virtud especial.

En cambio el Filósofo, en II [8] y III [9] *Ethic.*, la considera virtud especial.

Solución: En el lenguaje humano, algunos nombres comunes se suelen usar para designar por antonomasia los objetos más importantes dentro del conjunto definido por ellos; así, el nombre *ciudad* designa por antonomasia a Roma. De igual modo, el nombre *templanza* admite una doble acepción. En primer lugar, según su acepción más común. Y así, la templanza no es una virtud especial, sino general; indica, en efecto, una cierta moderación o atemperación impuesta por la razón a los actos humanos y a los movimientos pasionales, es decir, algo común a toda virtud moral. Sin embargo, la noción de templanza es distinta de la de fortaleza, incluso considerando ambas como virtudes generales; pues la templanza aparta al hombre de aquello que le atrae en contra de la razón, y la fortaleza, en cambio, le anima a soportar y afrontar la lucha

5. L.I c.15:ML32,1322. 6. L.1 c.3: ML 16,93. 7. C.27 (DD IV 447). 8. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 1107b4): S. TH., lect.13. 9. C.10 n.1 (BK 1117b23): S. TH., lect.19.

c. La justificación del carácter virtuoso de la templanza está en que es «prosecución de un bien conforme a la razón», que es la condición filosófica de la virtud, como gusta de repetir Santo Tomás con un texto del Pseudo-Dionisio.

contra lo que le lleva a rehuir el bien de la razón.

Pero si consideramos la templanza por antonomasia, como lo que pone freno al deseo de lo que atrae al hombre con más fuerza, entonces sí es una virtud especial, que tiene una materia especial, igual que la fortaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El apetito humano se ve viciado, sobre todo, por los objetos que más incitan al hombre a apartarse de la norma de la razón y de la ley divina. Por ello, así como podemos admitir una doble acepción de la templanza, una general y otra de excelencia, podemos hacer lo mismo con la integridad, que San Agustín atribuye a la templanza.

2. *A la segunda hay que decir:* Los objetos de los cuales se ocupa la templanza son capaces de perturbar al espíritu humano en el más alto grado, puesto que son esenciales al hombre, como veremos más adelante (a.4.5). Por eso la tranquilidad del espíritu se atribuye por antonomasia a la templanza, aunque pueda decirse en general de todas las virtudes.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la belleza la poseen todas las virtudes, por excelencia pertenece a la templanza y por doble motivo. En primer lugar, en virtud de la noción más general de templanza, de la que es propia una moderada y conveniente proporción, en la cual consiste precisamente la belleza, como demuestra Dionisio en *De Div. Nom.* [10]. En segundo lugar, porque lo que refrena la templanza es lo más bajo del hombre, lo que le corresponde por su naturaleza bestial, como veremos (a.7 obj.1; a.8 ad 1; q.142 a.4), y, por tanto, es lo que más degrada. Por consiguiente, la belleza pertenece sobre todo a la templanza, que suprime de un modo especial esta vergüenza.

Por la misma razón, la honestidad se atribuye también y sobre todo a la templanza, pues dice San Isidoro en *Etymol.* [11]: *Es honesto lo que no contiene nada de vergonzoso, ya que la honestidad es como un estado habitual de honor.* Todo esto corresponde sobre todo a la templanza, que reprime los vicios más oprobiosos, como veremos (q.142 a.4).

ARTÍCULO 3

¿Se ocupa la templanza solamente de los deseos y de los placeres?

In Sent. d.33 q.2 a.2 q.ª2; *In Ethic.* 2 lect.8; *In Ethic.* 3 lect.19.21

Objeciones por las que parece que la templanza no se ocupa sólo de los deseos y los placeres.

1. Cicerón dice, en su *Rhetorica,* que *la templanza es un dominio firme y moderado de la razón sobre la concupiscencia y sobre los demás movimientos desordenados del alma* [12]. Ahora bien: todas las pasiones son movimientos desordenados del alma. Por tanto, no parece que la templanza se limite a los deseos y los placeres.

2. Aún más: la virtud *tiene por objeto lo difícil y lo bueno.* Ahora bien: parece que es más difícil moderar el temor, sobre todo ante el peligro de muerte, que moderar los deseos y las pasiones, que se desprecian ante el sufrimiento y ante el peligro de muerte, según dice San Agustín en *Octoginta trium quaest.* [13]. Parece, pues, que la virtud de la templanza no se ocupa principalmente de los deseos y los placeres.

3. Y también: es propio de la templanza *el don de la moderación,* como dice San Ambrosio en I *De Offic.* [14]. Dice también Cicerón, en I *De Offic.* [15] que *es propio de la templanza el calmar toda clase de perturbaciones del espíritu y moderar las cosas.* Pero conviene moderar no sólo los deseos y los placeres, sino también las acciones y otros objetos exteriores. Así, pues, la templanza no se ocupa solamente de los deseos y los placeres.

En cambio está el hecho de que, según dice San Isidoro en las *Etimologías,* mediante la templanza *se reprimen la voluptuosidad y el placer* [16].

Solución: Es propio de toda virtud moral, como dijimos antes (1-2 q.123 a.12; q.136 a.2), conservar el bien de la razón contra las pasiones que se oponen a ella. Pero las pasiones ejercen un doble movimiento, según vimos al hablar de ellas (1-2 q.23 a.2). Mediante uno, el apetito sensitivo persigue el bien sensible y corporal, y mediante el otro, rehúye el mal sensible y corporal. Ahora bien: el primero de ellos se

10. § 7: MG 3,704: S. TH., lect.5. 11. *Etimologías* l.10 ad litt. H: ML 82,379. 12. L.II c.54. 13. Q.36: ML 40,25. 14. C.43: ML 16,93. 15. C.27 (DD IV 447). 16. Cf. *Sent.* lib.II c.37: ML 83,638; *De Differ.* lib.II, diff.39: ML 83,95.

opone a la razón de un modo particular en cuanto que no es moderado. En efecto, los bienes sensibles y corporales, esencialmente considerados, no se oponen a la razón, sino que, más bien, están supeditados a ella, como instrumentos de los que ella se vale para alcanzar su propio fin. La oposición de estos bienes a la razón radica en el hecho de que el apetito sensitivo los busca de un modo irracional. Por eso es propio de las virtudes morales el moderar esos impulsos que se ordenan a la consecución del bien. Por su parte, el movimiento por el que el apetito sensitivo rehúye el mal sensible se opone de un modo especial a la razón, no por el hecho de carecer de moderación, sino principalmente a causa del efecto que se sigue de él, puesto que cabe la posibilidad de que el hombre, al rehuir el mal sensible y corporal, que a veces acompaña al bien de la razón, se aparte también de éste. Por ello, es propio de las virtudes morales el proporcionar la firmeza necesaria para mantener el bien racional.

Por consiguiente, así como la virtud de la fortaleza, a la que es esencial proporcionar firmeza, se ocupa principalmente de la pasión que impulsa a rehuir los males del cuerpo, es decir, del temor y, como consecuencia, de la audacia, la cual afronta los peligros animada por la esperanza de conseguir algún bien, así también la templanza, que implica una cierta moderación, se ocupa principalmente de las pasiones tendentes al bien sensible, a saber: los deseos y los placeres, y, sólo como consecuencia, de la tristeza producida por la carencia de estos deleites. En efecto, así como la audacia presupone dificultades que superar, de igual modo la tristeza es producida por la carencia de los deleites mencionados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tal como ya observamos antes (1-2 q.25 a.1.2), las pasiones, cuyo objeto es la huida del mal, presuponen otras que se ocupan de la búsqueda del bien, y las pasiones del apetito irascible presuponen las del concupiscible. De este modo, dado que la templanza regula directamente las pasiones del apetito concupiscible, que tienen por objeto la consecución del bien, regula igualmente todas las demás pasiones en cuanto que de regular las primeras se sigue, como consecuencia, la regulación de las segundas. En efecto, quien desea con moderación es natural que espere también moderadamente y sufra una moderada tristeza cuando no posee las cosas que desea.

2. *A la segunda hay que decir:* La concupiscencia lleva consigo cierto movimiento impulsivo de la facultad apetitiva hacia el bien deleitable. Este movimiento necesita ser frenado, y eso es precisamente lo que hace la templanza. El temor, en cambio, produce un retraimiento del espíritu frente a algunos males. El hombre necesita cierta firmeza para regularlo, y la fortaleza se la proporciona. Por eso es adecuado asignar a la templanza los placeres, mientras que la fortaleza se ocupa de los temores.

3. *A la tercera hay que decir:* Los actos externos proceden de las pasiones internas del alma. De ahí que la regulación de los mismos dependa de la regulación de las pasiones internas.

ARTÍCULO 4

¿Se ocupa la templanza, únicamente, de los placeres del tacto?

1-2 q.60; *In Ethic.* 5 lect. 19,20

Objeciones por las que parece que la templanza no se ocupa exclusivamente de los placeres y deseos del sentido del tacto.

1. San Agustín dice que *la virtud de la templanza se ocupa de reprimir y calmar los deseos que nos hacen inclinarnos hacia aquellas cosas que nos apartan de la ley de Dios y de los bienes que su bondad nos proporciona* [17]. Y, según dice poco más adelante, *es oficio de. la templanza el despreciar todas las seducciones sensibles y la alabanza del pueblo.* Ahora bien: no son los deseos de deleites del tacto los únicos que apartan de la ley de Dios, sino que también lo hacen los deseos de deleites propios de otros sentidos y que forman parte, también, de las seducciones corpóreas. Podemos decir esto mismo del deseo de riquezas o de vanagloria. A este respecto, San Pablo dice (1 Tim 10) que *la codicia es la raíz de todos los males.* Por tanto, la templanza no se ocupa únicamente de los deseos de deleites del tacto.

2. Aún más: el Filósofo dice en IV *Ethic.* [18] que *aquel que conserva su dignidad en las cosas pequeñas y dignifica con ellas su vida, posee la virtud de la templanza, pero no la de la*

17. L.1 c.19: ML 32,1326.

18. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.4 c.3 n.4 (BK 1123b5).

magnanimidad. Pero los honores, pequeños o grandes, de los que habla allí, no son el objeto de un deleite del tacto, sino del conocimiento por parte del alma. Luego la templanza no se ocupa tan sólo de los deleites del tacto.

3. Y también parece natural que constituyan la materia de una virtud todas las cosas que pertenecen a un mismo género. Pero todos los deleites de los sentidos parecen pertenecer a un único género. Por consiguiente, todos son objeto, de igual modo, de la virtud de la templanza.

4. Todavía más: los deleites espirituales son más intensos que los corporales, como dijimos antes (1-2 q.31 a.5), al hablar de las pasiones. Pero hay quienes, a veces, por el deseo de los deleites espirituales, se apartan de la ley de Dios y de la virtud: tal es el caso de la curiosidad científica. De ahí que el diablo prometiera al primer hombre la ciencia cuando le dijo (Gén 3,5): *Seréis como dioses, conocedores del bien y del mal.* Por tanto, la templanza no se ocupa únicamente de los deleites del sentido del tacto.

5. Incluso más: si los deleites del tacto fueran la materia propia de la templanza, ésta se ocuparía de todos ellos. Pero no se ocupa de todos, pues quedan fuera de su alcance, por ejemplo, los placeres que proporciona el juego. Luego los placeres del tacto no son la materia propia de la templanza.

En cambio está el hecho de que Aristóteles, en III *Ethic.* [19], dice que son objeto propio de la templanza los deleites del tacto.

Solución: Como dijimos arriba (a.3), existe entre la templanza y los deseos de placeres la misma relación que entre la fortaleza y los movimientos de temor y de audacia. Ahora bien: la audacia se ocupa de dichos temores y audacias que tienen por objeto los mayores males, que acaban con la naturaleza humana, a saber: los peligros de muerte. Luego también la templanza debe ocuparse de los deseos de los mayores deleites. Y puesto que el deleite es producto de una operación natural, será tanto más vehemente cuanto brota de operaciones más naturales. Pero las operaciones animales más naturales son aquellas que hacen que la naturaleza del individuo se conserve gracias a la comida y a la bebida, y que la naturaleza de la especie se conserve mediante los placeres sexuales. Por eso son materia propia de la templanza tanto los placeres de la comida y la bebida como los placeres sexuales. Como dichos placeres pertenecen al sentido del tacto, podemos afirmar que la templanza tiene por objeto propio los deleites del tacto [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín, en el lugar citado, no parece considerar la templanza como una virtud especial que se ocupe de un objeto específico, sino en cuanto que se ocupa de moderar la razón en cualquier materia, lo cual es aplicable al concepto general de virtud. Podríamos responder también que aquel que es capaz de reprimir los mayores deleites podrá, con mayor motivo, refrenar los deleites menores. Por ello pertenece a la templanza, de un modo propio y principal, regular los deseos de los deleites del tacto; pero, de un modo secundario, otros deseos.

2. *A la segunda hay que decir:* Aristóteles, en el lugar citado, aplica el nombre de templanza a la moderación de las cosas externas: cuando alguien aspira a cosas pro-

19. C.10 n.8.9 (BK 1118a30): S. TH., lect.20.

d. Muchos moralistas modernos muestran su extrañeza ante esta doctrina. Aquí mismo se expone que la materia de esta virtud son «los máximos placeres sensibles» y los «deleites más vehementes», lo cual es coherente con la idea de virtud cardinal ya expuesta. Pues bien: Santo Tomás había leído en la biología aristotélica que estos máximos deleites tienen su sede en el sentido del tacto más que en ningún otro sentido, y se suscitan al contacto táctil con el objeto sensible: «la templanza y el desenfreno tienen por objeto los placeres, de que participan también los demás animales, placeres que por lo mismo parecen sensibles y bestiales, y éstos son los del tacto y el gusto. Pero el gusto parece usarse poco o nada..., pues el goce efectivo se produce por medio del tacto, tanto en la comida como en la bebida y en el placer sexual» (III *Ethic.* c.10: BK 1118a24-32). En todo caso, y prescindiendo de si alguno de estos extremos es corregido por la biología, no olvidemos que aquí la afirmación central es que la templanza regula el complejo movimiento pasional suscitado por el cumplimiento de las necesidades naturales del alimento y del sexo. El precisar cuál sea el órgano físico de tales concupiscencias es de menor interés. La materia propia de la virtud no es el sentido ni la sensación, sino la pasión suscitada ante el objeto concupiscente. Todos, en efecto, distinguimos entre la sensación agradable de beber y la pasión por la bebida.

porcionadas; pero no en cuanto se refiere a la moderación de los movimientos del alma, que son objeto de la templanza.

3. *A la tercera hay que decir:* Los deleites de los otros sentidos se manifiestan de modo distinto en el hombre y en los demás animales. En efecto, en los demás animales los otros sentidos sólo producen deleite en relación con el sentido del tacto. Así, el león siente gozo al ver al ciervo o al oír su voz, pero sólo porque puede ser luego su alimento. El hombre, en cambio, encuentra deleite en los otros sentidos no sólo bajo este aspecto, sino también por las sensaciones agradables que encuentra en su objeto. Por eso la templanza se ocupa de los deleites de otros sentidos en cuanto que hacen referencia a los deleites del tacto, no de un modo esencial, sino tan sólo como algo que se deriva de ello. Pero en cuanto que las impresiones de los otros sentidos son agradables por su propia excelencia, como sucede cuando el hombre se deleita en un sonido armonioso, este deleite no es esencial en orden a la conservación de la naturaleza. De ahí que tales pasiones no posean un carácter prioritario que permita hablar de templanza, por antonomasia, a propósito de ellas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los placeres espirituales, aunque son esencialmente más intensos que los corporales, no son percibidos como tales por los sentidos. Por ello no afectan tanto al apetito sensitivo, cuyo ímpetu es moderado por la virtud moral.

Puede decirse también que los placeres espirituales obedecen por sí mismos la norma de la razón. Por ello no es preciso reprimirlos sino de un modo accidental, en cuanto que uno de ellos puede impedir disfrutar de otro más importante y legítimo.

5. *A la quinta hay que decir:* No todos los deleites del tacto dicen relación con la conservación de la naturaleza. Por ello no es necesario que la templanza se ocupe de todos ellos.

ARTÍCULO 5

¿Se ocupa la templanza de los placeres del sentido del gusto?

In Ethic. 3 lect.20

Objeciones por las que parece que la templanza se ocupa de los placeres propios del sentido del gusto.

1. Los deleites del gusto proceden de la comida y de la bebida, las cuales son, para el hombre, más necesarias que los deleites carnales, más propios del tacto. Pero, según dijimos antes (a.4), la templanza se ocupa de los deleites de cosas necesarias para la vida humana. Por tanto, la templanza es una virtud más propia de los deleites del gusto que de los del tacto.

2. Aún más: la templanza trata de las pasiones más que de las cosas. Pero, tal como puede leerse en II *De Anima*[20], *parece que el tacto es más bien el sentido del alimento,* considerado en su misma naturaleza de alimento, mientras que el sabor, objeto propio del gusto, *es como el deleite de los alimentos.* Luego la templanza es una virtud relacionada con el gusto más que con el tacto.

3. Tal como leemos en VII *Ethic.*[21], *es uno mismo el objeto de la templanza y de la intemperancia, de la continencia y de la incontinencia, de la perseverancia y de la molicie,* siendo ésta un vicio que busca los placeres refinados. Ahora bien: a esos placeres refinados parece pertenecer el deleite que se halla en el sabor de las cosas, el cual es objeto del gusto. Por consiguiente, la templanza se ocupa de los deleites del gusto.

En cambio está lo que dice el Filósofo[22]: que la templanza y la intemperancia *parecen hacer un uso escaso o nulo del gusto.*

Solución: Como vimos antes (a.4), la templanza se ocupa de los deleites más importantes, los cuales están relacionados con la conservación humana, bien sea en la especie o en el individuo. Pero tanto en una como en otro podemos considerar un elemento principal y otro secundario. Es elemento principal el uso de las cosas necesarias, tales como la mujer, necesaria para la conservación de la especie, o la comida y la bebida, que se precisan para la conservación del individuo. El uso de estas cosas necesarias lleva consigo un cierto deleite esencial. Por el contrario, es cosa secundaria toda añadidura a este uso esencial, que lo hace más agradable. Tales son la belleza y los adornos de la mujer o el buen sabor y olor de los manjares. De ahí que la templanza se ocupe principalmente del deleite del tacto, causado naturalmente por el uso, mediante el tacto, de cosas necesarias. Ahora bien: los deleites producidos por el gusto, el olfato o la

20. ARISTÓTELES, *De Anima* 2 c.3 n.3 (BK 414b7): S. TH., lect.5. 21. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.7 c.4 n.1.4 (BK 1147b22; 1148a17); c.7 n.1 (BK 1150a9): S. TH., lect.4.7. 22. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.3c.10 n.8.9 (BK 118a26; a30).

vista son objeto secundario de la templanza, en cuanto que el placer de estos sentidos contribuye a aumentar el deleite en el uso de cosas necesarias propias del tacto. Pero como el gusto está más próximo al tacto que los otros sentidos, podemos decir que la templanza se extiende a él más que a los otros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El uso de la comida y el deleite que de él se deriva pertenecen al tacto. Por eso dice el Filósofo, en II *De Anima*[23], que *el tacto es el sentido del alimento, pues nos alimentamos de manjares calientes y fríos, húmedos y secos.* Pero corresponde al gusto la distinción de los sabores que fomentan el placer de la comida, en cuanto que dichos sabores son signos del buen estado de los alimentos.

2. *A la segunda hay que decir:* El deleite producido por el sabor es algo como sobreañadido, mientras que el del tacto se sigue necesariamente del uso de la comida y la bebida.

3. *A la tercera hay que decir:* Los placeres refinados radican esencialmente en la sustancia de la comida, y sólo secundariamente en el sabor exquisito y en la preparación de los manjares.

ARTÍCULO 6

¿Ha de regirse la templanza por las necesidades de la vida presente?

2-2 q.142 a.1; 1-2 q.63 a.4; *In Ethic.* 3 lect.21; *De Malo* q.14 a.1 ad 1

Objeciones por las que parece que la norma de la templanza no debe tomarse de las necesidades de la vida presente.

1. Nunca un principio superior debe ser regulado por otro inferior. Como la templanza es una virtud del alma, es superior a las necesidades corporales. Luego de éstas no debe tomarse la norma para la templanza.

2. Aún más: quien traspasa la norma peca. Luego si admitimos que la necesidad corporal es la norma de la templanza, habremos de admitir también que todo aquel que disfrute del placer sobrepasando las necesidades de la vida, la cual se contenta con poco, pecaría contra la templanza, lo cual no puede admitirse.

3. Y además, quien se atiene a la norma, no peca. Por consiguiente, si la necesidad corporal fuera la norma de la templanza, todo aquel que hiciera uso de un placer para remediar una necesidad corporal, para curarse, por ejemplo, estaría libre de pecado, lo cual parece falso. Síguese, por consiguiente, que la necesidad corporal no ha de ser la norma para la templanza.

En cambio está que San Agustín, en su obra *De Moribus Eccles.*[24], dice: *El hombre que posee la templanza encuentra en los dos Testamentos la norma que ha de seguir en las cosas de esta vida, de tal modo que no ame ni considere apetecible por sí misma ninguna cosa, sino que haga uso de todas ellas conforme a las necesidades y deberes de esta vida, con la moderación del usufructuario y no con la pasión del amante.*

Solución: Como ya quedó demostrado antes (q.123 a.12), el bien de las virtudes morales reside principalmente en el orden de la razón, ya que *el bien del hombre consiste en vivir según la razón,* como dice Dionisio en IV *De Div. Nom.*[25]. Ahora bien: el principal orden de la razón consiste en dirigir las cosas a su fin, y en este orden consiste esencialmente el bien de la razón: el bien tiene naturaleza de fin, y el fin mismo es la norma de las cosas que se ordenan a él. Pero todas las cosas deleitables que el hombre utiliza se ordenan, como a su fin propio, a satisfacer alguna necesidad de esta vida. Por eso la templanza asume las necesidades de esta vida como norma para ponderar los placeres, proponiéndose el utilizarlos en la medida en que lo exigen las necesidades.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya hemos dicho arriba *(In corp.),* las necesidades de esta vida pueden considerarse como norma en cuanto que son fines. Pero debemos tener en cuenta que a veces es distinto el fin del agente y el fin al que tiende la obra intrínsecamente. Así, por ejemplo, el fin de una construcción es la casa, mientras que el fin del constructor es, a veces, el lucro. De un modo semejante, el fin y la norma de la templanza es la felicidad, mientras los de las cosas que utilizamos son las necesidades de la vida humana, a las cuales se supeditan las cosas utilizadas.

2. *A la segunda hay que decir:* Las necesidades de la vida humana admiten una doble

23. ARISTÓTELES, *De Anima* l.2 c.3 n.3 (BK 414b7). 24. L.1 c.21: ML 32,1328. 25. §32: MG 3,733: S. TH., lect.22.

acepción. Una, tomando como necesario[26] *aquello sin lo cual una cosa no puede existir en absoluto:* el alimento para el animal, por ejemplo. Otra, si consideramos como necesario *aquello sin lo cual una cosa no puede existir adecuadamente*[27]. La templanza toma en consideración ambas acepciones, y así el Filósofo dice[28] que *el hombre que posee la templanza desea los placeres en orden a su salud y bienestar.* En cuanto a otras cosas que no son necesarias, pueden presentarse bajo un doble aspecto. Algunas son inconvenientes para la salud o para el bienestar, y el hombre que posee la templanza no las utiliza, porque ello equivaldría a pecar contra ella. Pero utiliza moderadamente, según las circunstancias de lugar, tiempo y costumbres, otras que no se oponen a la salud ni al bienestar. Por eso añade Aristóteles, en el mismo lugar[29], que el hombre que posee la templanza desea *otros placeres* no necesarios para la salud y el bienestar, *en cuanto que no son contrarios a estos bienes.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como dijimos antes (ad 2), la templanza considera la necesidad como conveniencia para la vida no sólo por parte del cuerpo, sino por parte de los bienes externos, como pueden ser las riquezas y las dignidades y, en mucho más alto grado, las conveniencias de la honorabilidad. Por eso, el Filósofo añade, en el mismo lugar[30], que, en los placeres que utiliza el hombre que posee la templanza, no sólo procura que no se opongan a la salud y al bienestar del cuerpo, sino que no *vayan contra el bien,* es decir, contra la honradez humana, ni *sobrepasen los medios,* es decir, que no sean superiores a las propias posibilidades económicas. Y San Agustín dice, en su obra *De Moribus Eccles.*[31], que quien posee la templanza no se fija *sólo en las necesidades de esta vida, sino de las funciones sociales.*

ARTÍCULO 7

¿Es la templanza una virtud cardinal?

1-2 q.61 a.2.3; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.1 q.ª3.4; *De virtut.* a.12 ad 26; *De Virt. Card.* a.1

Objeciones por las que parece que la templanza no es una virtud cardinal.

1. El bien de las virtudes cardinales depende de la razón. Pero la templanza considera los objetos más alejados de la razón, a saber: los placeres por los cuales somos semejantes a los animales, tal como se dice en III *Ethic.*[32]. Luego la templanza no parece ser una virtud principal.

2. Aún más: cuanto más impetuoso es algo, tanto más difícil parece el refrenarlo. Ahora bien: la ira, que es moderada por la mansedumbre, parece más impetuosa que la concupiscencia, que es moderada por la templanza, puesto que leemos en Prov (27,4): *La ira no tiene misericordia, ni mucho menos el furor que la hace estallar: ¿quién podrá contener el ardor de un ánimo encolerizado?* Luego la mansedumbre parece ser una virtud más excelente que la templanza.

3. Y también: parece que la esperanza es un movimiento del alma más importante que el deseo o la concupiscencia, como dijimos arriba (1-2 q.25 a.4). Y como la humildad refrena la presunción de una esperanza inmoderada, parece que dicha virtud es más excelente que la templanza, la cual refrena la concupiscencia.

En cambio está que San Gregorio, en su II *Moral.*[33], coloca la esperanza entre las virtudes principales.

Solución. Tal como dijimos arriba (q.123 a.11; 1-2 q.61 a.3.4), se llama virtud principal o cardinal a aquella que posee en un grado eminente alguna de las características asignadas a la noción de virtud. Ahora bien: la moderación, necesaria en toda virtud, es especialmente digna de elogio cuando se ejerce sobre los deleites del tacto, que son objeto de la templanza. En efecto, tales deleites nos son más connaturales y, por tanto, es más difícil abstenerse de ellos y refrenar los deseos de los mismos, y además sus objetos son más necesarios para la vida presente, como dijimos antes (a.4.5). Por eso consideramos a la templanza como virtud principal o cardinal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tanto mejor se manifiesta la fuerza de una causa cuanto más lejos puede extender su influjo. Por ello, la fuerza de la razón se muestra mejor, dado

26. ARISTÓTELES, *Metaph.* l.4 c.5 n.1 (BK 1015a20). 27. ARISTÓTELES, *Metaph.* 11 c.7 n.5 (BK 1072b12): S. TH., lect.7. 28. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.3 c.11 n.8 (BK 1119a16): S. TH., lect.21. 29. *Ethic.* l.3 c.11 n.8 (BK 111a17). 30. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.3 c.11 n.8 (BK 1119a16): S. TH., lect.21. 31. L.Ic.21:ML 32,1328. 32. ARISTÓTELES, c.10 n.8 (BK 1118a23). 33. C.49: ML 75,592.

que puede moderar incluso los deseos y deleites más lejanos. Es aquí donde debemos ver la principal característica de la templanza.

2. *A la segunda hay que decir:* El arrebato de cólera lo provoca una causa accidental, como puede ser una injuria que nos entristece. Por eso es pasajero, aunque aparezca con gran impetuosidad. Pero los movimientos producidos por el deseo de placer del tacto brotan de una causa natural. De ahí que sean más frecuentes y duraderos. En consecuencia, el refrenarlos ha de pertenecer a una virtud más excelente.

3. *A la tercera hay que decir:* El objeto de la esperanza es más noble que el de la concupiscencia, y por eso la esperanza es la pasión principal del apetito irascible. Pero el objeto de la concupiscencia y del apetito del tacto mueven con más vehemencia al apetito, al ser dicho objeto más natural. Por eso es virtud principal la templanza, que modera ese movimiento.

ARTÍCULO 8

¿Es la templanza la más excelente de las virtudes?

q.123 a.12; 1-2 q.66 a.4; *In Sent.* 4 d.33 q.3 a.3; *De Virt. Card.* a.3

Objeciones por las que parece que la templanza es la más excelente de las virtudes.

1. San Ambrosio, en I *De Offic.* [34], dice que la templanza es *la que busca más que cualquiera otra lo honesto; contempla y busca lo que es hermoso.* Ahora bien: como la virtud es tanto más digna de encomio cuanto más honrosa y bella, síguese que la templanza es la más excelente de las virtudes.

2. Aún más: es propio de una virtud más excelente realizar lo que es más difícil. Ahora bien: es más difícil refrenar los deseos y deleites del tacto que rectificar las acciones externas. Puesto que lo primero es propio de la templanza y lo segundo de la justicia, la templanza es más excelente que la justicia.

3. Y también: cuanto más común es una cosa, tanto más necesaria y mejor parece. Pero la fortaleza se ocupa de los peligros de muerte, que son menos frecuentes que los deleites del tacto, lo cual hace que la templanza sea más común que la fortaleza. Por consiguiente, la templanza es la más excelente de las dos.

En cambio está que el Filósofo dice, en I *Rhet.* [35]: *Las virtudes más excelentes son aquellas que son más útiles para los demás; por eso honramos sobre todo a los hombres fuertes y justos.*

Solución: Como dice el Filósofo en I *Ethic.* [36], *el bien de la multitud es más divino que el bien del individuo.* Por ello será tanto más excelente una virtud cuanto más busque el bien de la multitud. Ahora bien: la justicia y la fortaleza miran al bien de la multitud más que la templanza: la justicia se ocupa de las relaciones con los demás, y la fortaleza tiene como objeto los peligros de guerras sostenidas por el bien común. La templanza, en cambio, sólo modera los deseos y los deleites de cosas pertenecientes al hombre en cuanto individuo. Por tanto, es claro que la justicia y la fortaleza, sólo superadas por la prudencia y por las virtudes teologales, son virtudes más excelentes que la templanza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La templanza trata de la honestidad y de la belleza de un modo más eminente que las demás virtudes, no por el bien que aporta, sino por la torpeza del mal opuesto: en cuanto que modera los deleites por los que nos asemejamos a los animales.

2. *A la segunda hay que decir:* Puesto que la virtud se ocupa *de lo difícil y lo bueno,* la dignidad de una virtud se mide por razón del bien, en el cual la justicia es superior, antes que por razón de la dificultad, en la cual es superior la templanza.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón común, por la cual una cosa pertenece a una multitud de hombres, es más importante que la comunidad debida a la frecuencia con que una cosa ocurre. Bajo el primer aspecto es superior la fortaleza; bajo el segundo, la templanza. De ahí que, absolutamente hablando, sea superior la fortaleza, aunque bajo ciertos aspectos puede decirse que la templanza es superior no sólo a la fortaleza, sino incluso a la justicia.

34. C.43: ML 16,93. 35. ARISTÓTELES, *Rhet.* l.1 c.9 n.6 (BK 1366b3). 36. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.1 c.2 n.8 (BK 1094b10): S. TH., lect.2.

CUESTIÓN 142

Los vicios opuestos a la templanza

Pasamos ahora a tratar de los vicios opuestos a la templanza. Sobre dicha materia se plantean cuatro problemas, a saber:

1. ¿Es la insensibilidad un vicio?—2. ¿Es la intemperancia un vicio pueril?—3. Comparación de la intemperancia con la timidez.—4. ¿Es el vicio de intemperancia el más vergonzoso?

ARTÍCULO 1

¿Es la insensibilidad un vicio?

In Ethic. 2 lect.8; 3 lect.21

Objeciones por las que parece que la insensibilidad no es un vicio.

1. Llamamos insensibles a quienes se abstienen de los placeres del tacto. Ahora bien: parece que el abstenerse de ellos es loable y virtuoso, porque leemos en Dan 10,2: *Por aquellos días hacia yo una penitencia de tres semanas. No tomé manjar delicado, ni entraron en mi boca carne ni vino, ni me ungí.* Por tanto, la insensibilidad no es un pecado.

2. Aún más: *El bien del hombre consiste en vivir de acuerdo con la razón,* según dice Dionisio en IV *De Div. Nom.* [1], Pero el abstenerse de todos los placeres del tacto contribuye en grado sumo a que el hombre viva de acuerdo con la razón, ya que en Dan 1,17 se afirma que *Dios concedió ciencia e inteligencia en toda clase de libros y sabiduría* a los niños que se alimentaban con legumbres. Luego la insensibilidad, que rechaza todos los placeres del tacto, no es viciosa.

3. Y también: no parece que sea pecaminoso aquello que nos es sumamente útil para alejarnos del pecado. Pero el mejor modo de abstenerse de pecar es rehuir los placeres, lo cual es algo que realiza la insensibilidad, ya que, según dice el Filósofo en II *Ethic.* [2], *pecaremos menos si nos abstenemos de los placeres.* Por consiguiente, la insensibilidad no es un vicio.

En cambio está que sólo el vicio se opone a la virtud. Ahora bien: la insensibilidad se opone a la templanza, como enseña el Filósofo en II *Ethic.* [3] y III [4]. Luego la insensibilidad es un vicio.

Solución. *Hay que decir:* Es vicioso todo aquello que se opone al orden natural. Pero es la propia naturaleza la que puso placer en las operaciones necesarias para la vida humana. Por ello, el orden natural exige que el hombre disfrute de estos placeres en la medida en que son necesarios para su bienestar, sea en orden a la conservación del individuo o de la especie [a]. Por ello, si alguien rechazara el placer hasta el extremo de desechar lo necesario para la conservación de la naturaleza, pecaría por cuanto que se opondría, de algún modo, al orden natural. Ahora bien: en esto consiste el pecado de insensibilidad.

Conviene tener en cuenta, no obstante, que el abstenerse de los placeres que acompañan a estas operaciones es a veces loable, o incluso necesario, en orden a la consecución de algún fin. Así hay quienes, en bien de la salud corporal, se abstienen de algunos placeres de comida y bebida y de relaciones

1. § 32: MG 3,733: S. TH., lect.22. 2. Lect.9 n.6 (BK 1109b11): S. TH., lect.11. 3. Lect.7 n.3 (BK 1107b8): S. TH., lect.8. 4. Lect.11 n.7 (BK 1119a5): S. TH., lect.21.

---

a. La necesidad de moderar los placeres sensitivos no obedece, como muchos han pensado, a un prejuicio estoicista pervivente en la teología católica. Antes al contrario, aquí leemos que «el orden natural postula que el hombre use de los placeres en lo necesario a la salud, tanto en la conservación del individuo como de la especie» y que «no es un bien conforme a la razón que el hombre se abstenga de todos los placeres» (ad 2). Observaciones muy olvidadas por una pretendida moral rigorista posterior. Pero para Santo Tomás los placeres son mera redundancia del logro de un bien en la línea de la naturaleza. Y su juicio moral dependerá de la moralidad de ese objeto. Y notemos también que el Angélico no se deja llevar por una interpretación minimalista de lo que es necesario para la vida humana, pues lo entiende, siguiendo a Aristóteles, como el bienestar congruente en las diversas situaciones de la vida (cf. q.141 a.6 ad 2).

sexuales. Otras veces se hace para desempeñar bien un oficio. Así, los atletas y los soldados tienen que abstenerse de muchos placeres para cumplir adecuadamente su misión. También los penitentes se abstienen de estos goces, como si observaran un régimen, para conseguir la salud espiritual. Y los hombres que quieren entregarse a la contemplación y a la vida del espíritu tienen que abstenerse aún más de los placeres de la carne. Ahora bien: en ninguno de estos casos puede decirse que incurran en el pecado de insensibilidad, puesto que todos ellos obran conforme a la recta razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Daniel se privaba de estos placeres no porque los despreciara como malos, sino por algún otro fin laudable, es decir, para prepararse adecuadamente a la más alta contemplación, privándose de los placeres corporales. Por eso, inmediatamente después (v.4ss), se narra la revelación que se produjo.

2. *A la segunda hay que decir:* Puesto que el hombre no puede hacer uso de la razón sin recurrir a las facultades sensitivas, las cuales precisan de un órgano corpóreo, tal como dijimos en la primera parte (q.84 a.7.8), síguese de ahí la necesidad de que el hombre sustente el cuerpo para poder servirse de la razón. Ahora bien: la sustentación del cuerpo se realiza mediante operaciones que proporcionan placer. Por eso no es bueno para el hombre abstenerse de todos los placeres. Pero, dado que el hombre no necesita hacer uso de todas las facultades corporales, siempre en la misma medida, para realizar todas las operaciones de la razón, le será necesario hacer uso de los placeres corporales en mayor o en menor medida. Por eso es loable la actitud de aquellos que se abstuvieron de muchos placeres para dedicarse a la contemplación y a transmitir a lo demás el bien espiritual. Por el contrario, esta actitud no sería digna de alabanza en aquellos cuyo deber es dedicarse a las obras corporales y a la procreación [b].

3. *A la tercera hay que decir:* Hay que rehuir el placer para evitar el pecado, no de un modo absoluto, sino para que no se busque más allá de lo necesario.

ARTÍCULO 2

¿Es la intemperancia un pecado pueril?

In Ethic. 3 lect.22

Objeciones por las que parece que la intemperancia no es un pecado pueril.

1. Al comentar el pasaje de Mt 18,3: *Si no os convertís y os hacéis como niños...,* dice Jerónimo [5]: *El niño no persevera en la ira, no se acuerda de la ofensa que le han hecho ni se deleita al ver a una mujer hermosa,* lo cual es contrario a la intemperancia. Por tanto, la intemperancia no es pecado pueril.

2. Aún más: los niños no poseen más que las concupiscencias naturales. Ahora bien: en lo tocante a los placeres naturales, hay pocos que cometan intemperancia, según dice el Filósofo en III *Ethic.* [6]. Luego la intemperancia no es un pecado pueril.

3. Y también: a los niños hay que alimentarlos y ayudarlos. Pero la concupiscencia y el placer, que constituyen el objeto propio de la intemperancia, han de ser aminorados y extinguidos, según se nos dice en Col 3,5: *Mortificad vuestros miembros terrenos, la concupiscencia...* Por consiguiente, la concupiscencia no es un pecado pueril.

En cambio está que el Filósofo dice en III *Ethic.* [7]: *Entendemos por intemperancia los defectos de los niños.*

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede considerarse pueril por un doble motivo. En primer lugar, porque es propia de los niños, y no es éste el sentido en que lo toma el Filósofo al decir que la intemperancia es pueril. En segundo lugar, por una cierta semejanza, y en tal sentido se dice que son pueriles los pecados de intemperancia. En efecto, el pecado de intemperancia es un pecado de exceso de concupiscencia, la cual se asemeja al niño bajo un triple aspecto.

5. Lib.3: ML 26,133. 6. Lect.11 n.3 (BK 1118b14): S. TH., lect.20. 7. Lect.12 n.5 (BK 1119a30): S. TH., lect.22.

---

b. La medida virtuosa de la templanza vale también para la correspondiente virtud moral sobrenatural. La templanza infusa tendrá un fin sobrenatural ulterior, pero su upo de regulación será el mismo que el aquí trazado para la virtud adquirida. Así se explica que Santo Tomás, a pesar de haberse referido a la templanza sobrenatural, luego no la cita explícitamente a lo largo del tratado. A ella son aplicables los análisis que aquí leemos.

En primer lugar, en cuanto al objeto que ambos apetecen. Tanto el niño como la concupiscencia buscan algo que no es bello, porque en el orden humano se considera bello lo que es conforme a la razón. De ahí que Tulio diga, en I *De Offic.*[8], que es bello lo que *se compagina con la excelencia del hombre, la cual consiste en que su naturaleza es distinta de la del resto de los animales.* Ahora bien: el niño no se somete al orden de la razón, como tampoco lo hace la concupiscencia, ya que *la concupiscencia no escucha a la razón,* según se nos dice en VII *Ethic.*[9].

En segundo lugar, se asemejan en cuanto a las consecuencias. En efecto, el niño, si se accede a sus caprichos, aumenta sus deseos. Por eso se nos dice en Eclo 30,7: *Caballo no domado se vuelve indócil, y el hijo abandonado a sí mismo se vuelve testarudo.* De igual modo, la concupiscencia, si se ve satisfecha, exige más. Por eso dice San Agustín en VIII *Confess.*[10]: *Si se condesciende con el placer, se forma la costumbre; y si no se resiste a la costumbre, se origina la necesidad.*

En tercer lugar, se asemejan en cuanto al remedio que se aplica a los dos. En efecto, el niño se enmienda cuando se le corrige. Por eso leemos en Prov 23,13-14: *No ahorres a tu hijo la corrección: hiriéndole con la vara, librarás su alma del infierno.* De un modo semejante, si se ofrece resistencia a la concupiscencia, ésta es reducida al debido orden de la honestidad. Esto es lo que expresa San Agustín en VI *Musicae*[11]: *Cuando la mente se eleva a las cosas espirituales y se detiene en ellas, se debilita la fuerza de la costumbre,* es decir, de la concupiscencia carnal, y *al ser reprimida, se extingue poco a poco. En efecto, si la siguiéramos, se haría más fuerte, mientras que si la frenamos, aunque no quede anulada, disminuye.* Por eso dice el Filósofo, en III *Ethic.*[12], que, *así como conviene que el niño viva sometido al pedagogo, así también conviene que la concupiscencia se someta a la razón.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción entiende como pueril lo que se da en los niños, y considerado así, el pecado de intemperancia no es pueril, a no ser por cierta semejanza, como dijimos antes *(In corp.).*

2. *A la segunda hay que decir:* La concupiscencia puede considerarse natural bajo una doble consideración. En primer lugar, atendiendo a su género. En este sentido, la templanza y la intemperancia tienen por objeto las concupiscencias naturales, puesto que se ocupan de los deseos del alimento y de lo venéreo, que se ordenan a la conservación de la naturaleza. En segundo lugar, la concupiscencia puede considerarse natural en cuanto a la especie de aquello que la naturaleza precisa para su conservación. Bajo este aspecto no es frecuente el pecado en concupiscencias naturales. En efecto, la naturaleza no exige sino aquello que es necesario para atender a sus necesidades, y en el deseo de esto no se da pecado, a no ser por exceso en la cantidad, y en esto sólo se peca en materia de concupiscencia natural, como dice el Filósofo en III *Ethic.*[13]. Otras materias en las que se peca con mucha frecuencia son algunos excitantes de la concupiscencia que la curiosidad humana ha descubierto, tales como alimentos preparados con esmero y el adorno de las mujeres. Y aunque los niños no son muy exigentes en esto, sin embargo se dice que la intemperancia es un pecado pueril por la razón antes señalada *(In corp.).*

3. *A la tercera hay que decir:* Ha de aumentarse y favorecerse lo que hay de natural en los niños. Pero no ha de favorecerse en ellos lo que es defecto de razón, sino que esto ha de ser corregido, como ya dijimos antes *(In corp.).*

ARTÍCULO 3

¿Es la timidez un vicio más grave que la intemperancia?

In Ethic. 3 lect.22

Objeciones por las que parece que la timidez es un vicio más grave que la intemperancia.

1. En tanto se reprueba un vicio en cuanto se opone al bien de una virtud. Ahora bien: la timidez se opone a la fortaleza, que es una virtud más excelente que la templanza, como se deduce de lo dicho arriba (q.123 a.12; q.141 a.8). Por tanto, la timidez es un vicio más grave que la intemperancia.

2. Aún más: tanto menos se censura a uno cuanto más difícil es la materia en la que falla. De ahí que diga el Filósofo en VII *Ethic.*[14]: *No es digno de admiración, sino de*

8. Lib.1 c.27 (DDN 447). 9. Lect.6 n.1 (BK 1140b2): S. TH, lect.6. 10. C.6: ML 32,753. 11. C.2: ML 32,1181. 12. Lect.12 n.8 (BK 1119b13): S. TH., lect.22. 13. Lect.11 n.3 (BK 1118b15). 14. Lect.7 n.6 (BK 1150b6): S. TH., lect.7.

perdón, el hecho de que alguien sea vencido por placeres o tristezas fuertes. Pero parece más difícil vencer los placeres que otras pasiones, por lo cual leemos en II *Ethic.* [15]: *Es más difícil luchar contra el placer que contra la ira,* la cual parece ser más fuerte que el temor. Luego la intemperancia, a la que vence el placer, es pecado menos grave que la timidez, a la cual vence el temor.

3. Y también: es esencial al pecado el ser voluntario. Pero la timidez es más voluntaria que la intemperancia, puesto que nadie desea ser intemperado, mientras que algunos desean huir de los peligros de muerte, lo cual es propio de la timidez. Por tanto, la timidez es un pecado más grave que la intemperancia.

En cambio está que el Filósofo dice en III *Ethic.* [16]: *La intemperancia parece más voluntaria que la timidez.* Por consiguiente, es un pecado más grave.

Solución. *Hay que decir:* Podemos comparar un vicio con otro conforme a dos criterios: atendiendo a la materia u objeto y a la persona que peca. Bajo ambos aspectos es la intemperancia más grave que la timidez. En primer lugar, por parte de la materia, porque la timidez rehúye los peligros de muerte llevada por una necesidad suma de conservar la vida, mientras que la intemperancia tiene por objeto los placeres, cuyo deseo no es tan necesario para conservar la vida, ya que, como dijimos antes (a.2 ad 2), la intemperancia se ocupa de algunas pasiones o concupiscencias *adventicias* más que de concupiscencias o placeres naturales. Ahora bien: cuanto más necesario parece aquello que incita al pecado, tanto más leve es el pecado mismo. Por tanto, teniendo en cuenta la materia u objeto que induce al pecado, la intemperancia es un pecado más grave que la timidez.

Lo mismo sucede si tenemos en cuenta a la persona que peca. Y esto por una triple razón. Primero, porque cuanto más dueño de su mente es el pecador, tanto más gravemente peca: prueba de ello es que a los dementes no se les computan los pecados. Ahora bien: los temores y tristezas graves, sobre todo en peligro de muerte, paralizan la mente humana como no hace el placer que induce a la intemperancia.

En segundo lugar, porque un pecado es tanto más grave cuanto más voluntario. Ahora bien: la intemperancia es más voluntaria que la timidez, por una doble razón. En primer lugar, las acciones realizadas con temor son fruto de un agente externo que mueve a realizarlas, por lo cual no son totalmente voluntarias, sino sólo en parte, como leemos en III *Ethic.* [17]. Además, los actos de la intemperancia son más voluntarios en particular y menos voluntarios universalmente considerados, puesto que nadie quisiera ser intemperado, sino que el hombre es atraído por los placeres particulares que le hacen ser intemperado. De ahí que, para evitar la intemperancia, el mejor remedio es que el hombre no se detenga a pensar en los objetos particulares. Los hechos concretos que nos amenazan, como arrojar la espada y otros semejantes, son menos voluntarios, mientras que lo común, como salvarse mediante la huida, es más voluntario en los casos particulares, en los cuales se da el acto. Por consiguiente, la intemperancia, al ser más voluntaria que la timidez, es un pecado más grave.

En tercer lugar, es más fácil poner remedio a la intemperancia que a la timidez, ya que los placeres de la comida y los venéreos, objeto de la intemperancia, se prolongan durante toda la vida, y el hombre puede ejercitarse en vencerlos sin correr peligro. Pero los peligros de muerte son menos frecuentes y el evitar la timidez supone al hombre un peligro mayor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La supremacía de la fortaleza sobre la templanza puede ser objeto de una doble consideración. Primero, por parte del fin, que tiene razón de bien: la fortaleza se ordena al bien común de un modo más adecuado que la templanza. Incluso la timidez, bajo este aspecto, es superior a la intemperancia, en cuanto que la timidez hace que se renuncie a defender el bien común. En segundo lugar, por parte de la dificultad: es más difícil afrontar los peligros de muerte que abstenerse de algunos placeres. Bajo este aspecto no es necesario que la timidez supere a la intemperancia, ya que, así como es signo de una virtud más consistente el no ser vencido por otro más fuerte, es, por el contrario, signo de un pecado mayor el ser superado por otro más débil.

15. ARISTÓTELES, lect.3 n.10 (BK 1105a7): S. TH., lect.3. 16. Lect.12 n.1 (BK 1119a21): S. TH., lect.22. 17. ARISTÓTELES, lect.1 n.4.6 (BK 1110a4; a11): S. TH., lect.1.

2. *A la segunda hay que decir:* El amor a la conservación de la vida, que hace que se eviten los peligros de muerte, es mucho más connatural que todos los placeres de la comida y de lo venéreo, los cuales se ordenan a conservar la vida. Por ello es más difícil vencer el temor de los peligros de muerte que el deseo del placer que se da en la comida y en lo venéreo. Sin embargo, es más difícil resistir a éstos que a la ira, a la tristeza y al temor de algunos otros males.

3. *A la tercera hay que decir:* En la timidez se considera el acto como más voluntario en universal, pero menos voluntario en particular. Por eso se da en ella una mayor voluntariedad relativa, no absoluta.

ARTÍCULO 4

¿Es el pecado de intemperancia el más vituperable?

In Ethic. 3 lect.20

Objeciones por las que parece que el pecado de intemperancia no es el más vituperable.

1. Así como la alabanza debe acompañar a la virtud, así también el reproche debe acompañar al pecado. Ahora bien: algunos pecados son más vituperables que la intemperancia, como el homicidio y la blasfemia. Por tanto, el pecado de intemperancia no es el más vituperable.

2. Aún más: parece que los pecados más comunes son menos vituperables, porque los hombres se avergüenzan de ellos menos. Pero los pecados de intemperancia son muy comunes, ya que tratan de una materia de uso muy común en la vida humana y en la cual peca la mayoría de los hombres. Luego los pecados de intemperancia no parece que sean los más vituperables.

3. Y también: dice el Filósofo, en VII *Ethic.*[18], que *la templanza y la intemperancia tienen por objeto los deseos y los placeres humanos.* Ahora bien: hay algunos deseos y placeres más vergonzosos que los deseos y los placeres humanos y que se llaman *bestiales* y *morbosos*, como dice el Filósofo en el mismo libro[19]. Por consiguiente, la intemperancia no es el pecado más vituperable.

En cambio está el hecho de que según el Filósofo, en III *Ethic.*[20], la intemperancia *parece vituperable con justicia* entre los demás vicios.

Solución. *Hay que decir:* Parece que el vituperio se opone al honor y a la gloria. Ahora bien: el honor se debe a la excelencia, tal como dijimos antes (q.102 a.2; q.103 a.1), mientras que la gloria lleva consigo cierto brillo. De ahí que la intemperancia sea el vicio más vituperable por un doble motivo. En primer lugar, porque es sumamente opuesta a la excelencia humana, puesto que su objeto está constituido por placeres comunes al hombre y a los animales, tal como ya dijimos antes (q.141 a.2 ad 3; a.7 obj.1; a.8 ad 1). De ahí que, como dice el salmo (Sal 48,21), *el hombre, aun puesto en suma dignidad, no comprendió; se juntó con los animales necios y se hizo semejante a ellos.* En segundo lugar, porque es lo más opuesto al brillo y a la belleza del hombre, en cuanto que en los placeres sobre los que versa la intemperancia es donde más falta la luz de la razón, de la cual se deriva el esplendor y la belleza de la virtud. De ahí que estos placeres se llamen serviles por antonomasia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según San Gregorio[21], los vicios carnales comprendidos bajo la intemperancia, aunque son menos graves, llevan consigo una infamia mayor. En efecto, la magnitud de la culpa se mide por la desviación del fin, y la infamia está relacionada con la torpeza, que se mide principalmente por la deshonra del pecador.

2. *A la segunda hay que decir:* El hecho de pecar habitualmente disminuye la torpeza y la infamia según la opinión de los hombres, pero no según la naturaleza misma de los pecados.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando decimos que la intemperancia es más vituperable, debe entenderse entre los vicios humanos, los cuales se consideran por relación con las pasiones conformes, en cierta medida, con la naturaleza humana. Pero los vicios que se apartan de esa medida de la naturaleza humana son más vituperables. Sin embargo, parece que aun éstos pueden reducirse a la intemperancia por exceso. Tal sería el caso de quien encontrara placer en comer carne humana o en el coito con los animales o con personas del mismo sexo.

18. ARISTÓTELES, lect.6 n.6 (BK 1148b27): S. TH., lect.6. 19. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.7 lect.5 n.2 (BK 1148b19); S: TH., lect.5. 20. ARISTÓTELES, lect.10 n.10 (BK 1118b2): S. TH., lect.20. 21. *Moral.* l.33 c.12: ML 76,688.

CUESTIÓN 143

Las partes de la templanza en general

Corresponde ahora tratar de las partes de la templanza. Estudiaremos: 1. De las partes en general.—2. De cada una de ellas en particular (q.144).

ARTÍCULO ÚNICO

¿Es correcto asignar partes a la templanza? [a]

In Sent. 3 d.33 q.3 a.2

Objeciones por las que parece que Tulio, en su *Rhetorica* [1], no está acertado al asignar a la templanza partes, las cuales, según él, son: la *continencia,* la *clemencia* y la *modestia.*

1. La continencia se distingue de la virtud, según leemos en VII *Ethic.* [2]. Pero la templanza es una virtud. Por tanto, la continencia no es parte de la templanza.

2. Aún más: parece que la clemencia mitiga el odio o la ira. La templanza, en cambio, no se ocupa de ellos, sino de los placeres del tacto, según dijimos antes (q.141 a.4). Luego la clemencia no es parte de la templanza.

3. Y también: la modestia tiene por objeto los actos externos. De ahí que el Apóstol diga en Flp 4,5: *Que vuestra modestia sea manifiesta a todos los hombres.* Ahora bien: los actos externos son objeto de la justicia, según vimos antes (q.58 a.8). Luego la modestia es, más que parte de la templanza, de la justicia.

4. Todavía más: Macrobio, en *Super Somnium Scipionis* [3], asigna a la templanza muchas más partes, puesto que dice que siguen a la templanza la *modestia,* la *vergüenza,* la *abstinencia,* la *castidad,* la *honestidad,* la *moderación,* la *parsimonia,* la *sobriedad* y el *pudor.* Y también Andrónico dice [4] que acompañan a la templanza la *austeridad,* la *continencia,* la *humildad,* la *sencillez* la *distinción,* el *buen orden* y la *suficiencia.* Por consiguiente, parece que Tulio no enumeró todas las partes de la templanza.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo antes (q.48 y 128), una virtud cardinal puede tener tres clases de partes: integrales, subjetivas y potenciales. Llamamos partes integrales de una virtud a las condiciones que ésta debe reunir. En cuanto a esto, son dos las partes integrales de la templanza: la vergüenza, que nos hace rehuir la torpeza contraria a la templanza, y la honestidad, que nos hace amar la belleza de la templanza. En efecto, tal como quedó demostrado arriba (q.141 a.2 ad 3; a.8 ad 1; q.142 a.4), la templanza reclama para sí cierto brillo, mientras que los vicios propios de la intemperancia presentan un altísimo grado de torpeza.

Las partes subjetivas de una virtud son sus especies. Pero conviene distinguir las especies de una virtud según la diversidad de su materia u objeto. La templanza se ocupa de los placeres del tacto, los cuales se dividen en dos clases. Unos, en efecto, se refieren al alimento, y dentro de ellos la *abstinencia* tiene por objeto la comida y *la sobriedad* la bebida. Otros se refieren a la facultad generativa, y dentro de ellos la *castidad* tiene por objeto principal el placer del coito mismo, mientras que el *pudor* se ocupa de los placeres concomitantes, tales como los besos, tocamientos y abrazos.

1. L.2 c.54 (DD I 166). 2. ARISTÓTELES, lect.1 n.4 (BK 1145al7); cf. 4 lect.9 n.8 (BK 1128b33). 3. Lib.1 c.8 (DD 38). 4. *De affect.,* De Temperantia (DD 576).

---

a. En este artículo se ofrece un esquema de todas las virtudes del género de templanza. Las fuentes de este esquema son Aristóteles, Andrónico de Rodas, Cicerón y Macrobio. Son las mismas que usó Santo Tomás en su *Comentario a las Sentencias,* aunque allí el autor de la obra *De Affectibus Animi* es citado como «quidam philosophus graecus» y ahora falsamente se le atribuye a Andrónico, pues parece ser obra de un estoico. También falta allí la cita de Macrobio, que aparece citado por primera vez en la parte general de la moral en la *Suma.* Por lo demás, el esquema a base de distinguir partes integrales, subjetivas y potenciales es común a otros tratados de la *Suma,* como la prudencia (2-2 q.48), la justicia (2-2 q.80) y la fortaleza (2-2 q.128).

Llamamos partes potenciales de una virtud a las virtudes secundarias, las cuales ejercen, en materias de una menor dificultad, un papel moderador semejante al que desempeña la virtud principal en una materia principal. En nuestro caso, corresponde a la templanza moderar los placeres del tacto, lo cual es enormemente difícil. De ahí que toda virtud que modere alguna materia y refrene los deseos de cualquier objeto pueda considerarse parte de la templanza como virtud asociada a ella.

Esto puede darse de un triple modo. En primer lugar, en los movimientos y actos internos del alma. En segundo lugar, en los movimientos y actos externos de la misma. Finalmente, en las cosas externas. Pero, además del movimiento de concupiscencia, moderado y refrenado por la templanza, hay en el alma tres clases de movimientos que tienden a un objeto. En primer lugar está el movimiento de la voluntad, movida por el ímpetu de la pasión. Este movimiento lo refrena la *continencia*, gracias a la cual, aunque el hombre sufra deseos inmoderados, la voluntad no resulta vencida. Otro movimiento interior que tiende a un objeto es el movimiento de esperanza y el de audacia, que la acompaña. Este movimiento es moderado por la *humildad*. Y el tercer movimiento es el de la ira, que busca venganza. Dicho movimiento es frenado por la *mansedumbre* o por la *clemencia*.

Los movimientos y actos corpóreos son moderados y frenados por la *modestia*. Andrónico divide a esta virtud en tres partes. Pertenece a la primera el decidir qué debe hacerse y qué debe omitirse, qué debe llevarse a cabo y en qué orden, y perseverar firmemente en ello. Es lo que él llama *recto orden*. Un segundo aspecto que debe cuidarse es el que el hombre observe la decencia, y de ello se encarga el ornato. Y en tercer lugar están las relaciones con los amigos y con los demás hombres: de éstas se ocupa la *austeridad*.

En cuanto a las cosas externas, hay que guardar una doble moderación. En primer lugar, ha de procurarse que no se apetezca lo superfluo, lo cual es atribuido por Macrobio a la *parquedad* y Andrónico a la *suficiencia;* segundo, para no desear manjares demasiado exquisitos, función que Macrobio señala a la *moderación* y Andrónico a la *simplicidad*.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La continencia se distingue efectivamente de la virtud como lo imperfecto de lo perfecto, como veremos (q.155 a.1), y de este modo se diferencia de la virtud. Pero coincide con la templanza tanto en la materia, los deleites del tacto, como en el modo, refrenando. Por tanto, es correcto considerarla como parte de la templanza.

2. *A la segunda hay que decir:* La clemencia y la mansedumbre no se consideran partes de la templanza porque coincidan en la materia, sino porque lo hacen en el modo de refrenar y moderar, como se dijo *(In corp.)*.

3. *A la tercera hay que decir* Acerca de los actos exteriores, la justicia considera lo que se debe a los demás. La modestia, en cambio, sólo contempla una cierta moderación y, por tanto, no es parte de la justicia, sino de la templanza.

4. *A la cuarta hay que decir:* Tulio incluye dentro de la modestia todo lo que se refiere a la moderación de los movimientos corporales y de las cosas exteriores, incluso la moderación de la esperanza, que dijimos *(In corp.)* pertenecía a la humildad.

CUESTIÓN 144

La vergüenza

Nos toca ahora tratar de las partes de la templanza en particular. Empezaremos por las partes que podemos llamar integrales: la vergüenza y la honestidad [a].

Sobre la primera se plantean cuatro preguntas, a saber:

1. ¿Es la vergüenza una virtud?—2. ¿De qué trata la vergüenza?—3. ¿De qué siente vergüenza el hombre?—4. ¿De quiénes es propio el sentir vergüenza?

ARTÍCULO 1

¿Es la vergüenza una virtud?

3 q.85 a.1 ad 2; *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.3 q.ª2 ad 2; 4 d. 14 q.1 a.1 q.ª2 ad 5; d.15 q.2 a.1 q.ª1 a.4; *De verit.* q.26 a.6 ad 16; *In Ethic.* 4 lect.17

Objeciones por las que parece que la vergüenza es una virtud.

1. Es propio de la virtud *mantenerse en un término medio determinado por la razón,* de acuerdo con la definición que encontramos en II *Ethic.* [1]. Ahora bien: la vergüenza se mantiene en ese término medio, como dice el Filósofo en II *Ethic.* [2]. Por consiguiente, la vergüenza es una virtud.

2. Aún más: todo aquello que es digno de alabanza, o es virtud o pertenece a la virtud. Pero la vergüenza es digna de alabanza y no es parte de ninguna virtud. No es, en efecto, parte de la prudencia, al no residir en la razón, sino en el apetito. Tampoco es parte de la justicia, ya que lleva consigo algo de pasión, mientras que la justicia se opone a las pasiones. Tampoco es parte de la fortaleza, ya que es propio de ésta el resistir y atacar, mientras que lo propio de la vergüenza es rehuir algo. No es tampoco parte de la templanza, ya que ésta tiene por objeto los deseos, mientras que la vergüenza es una especie de temor, según afirman el Filósofo en IV *Ethic.* [3] y el Damasceno en el libro II [4]. Luego, por exclusión, la vergüenza es una virtud.

3. Y también: lo honesto coincide con la virtud, según el testimonio de Tulio en I *De Offic.* [5]. Ahora bien: la vergüenza es una parte de la honestidad, ya que, según Ambrosio en el I *De Offic.* [6], *la vergüenza es compañera y amiga de la tranquilidad del alma: al huir de la arrogancia y prescindir de todo lujo, fomenta la honestidad y exige el decoro.* Luego la vergüenza es una virtud.

4. Todavía más: todo vicio se opone a alguna virtud. Pero existen algunos vicios

1. ARISTÓTELES, lect.6 n.15 (BK 1106b36): S. TH., lect.7. 2. ARISTÓTELES, lect.7 n.14 (BK 1108a32): S. TH., lect.9. 3. ARISTÓTELES, lect.9 n.1 (BK 1128b11): S. TH., lect.17. 4. *De Fide Orth.* c.15: MG 94,932. 5. C.27 (DD IV 447). 6. C.47: MG 16,93.

---

a. Partes integrales son las actitudes psicológicas implicadas en la virtud. No son virtudes, pero su estudio es de interés en moral, como lo es el contenido psíquico de toda conducta. En la templanza encontramos dos sentimientos instintivos, que condicionan la adquisición y ejercicio de la virtud. Uno de ellos, la vergüenza, es negativo y manifiesta cuanto de retraimiento congénito hay frente a la vida sexual. El otro, la honestidad, es positivo y sugiere la atracción y admiración emulativa causada por la actitud virtuosa.

Los términos con que expresamos estas actitudes connaturales tienen una cierta ambigüedad y pueden inducir al lector moderno a error. Santo Tomás se encontró ya fijada la traducción de αιδώς, como vergüenza. Y la honestidad la explica Santo Tomás siguiendo la etimología isidoriana. Pero es dudoso que estos conceptos signifiquen para nosotros la misma cosa que para Santo Tomás. El término de vergüenza lo traducen algunos por pudor, cosa por demás discutible. Vergüenza para nosotros expresa turbación ante cualquier acción humillante, mientras que aquí se la entiende referida a la culpa moral. Y honestidad tiene un sentido más restringido que el de *honestas,* que es similar a la honorabilidad. Para Cicerón, en cambio, *honestas* era el término propio para designar el bien moral supremo. Mejor que buscar palabras nuevas, el lector deberá atender a las descripciones psicomorales que hace Santo Tomás, pues es casi imposible encontrar un término que resulte apto para expresar los conceptos que de estas actitudes tuvieron San Pablo y Macrobio, que son las fuentes aquí usadas por el Doctor Angélico.

que se oponen a la vergüenza: la desvergüenza y la excesiva insensibilidad. Por consiguiente, la vergüenza es una virtud.

5. Y más todavía: *Los hábitos son producto de la repetición de actos semejantes,* tal como leemos en II *Ethic.* [7]. Pero la vergüenza implica un acto laudable. Luego la repetición de esos actos da lugar a un hábito. Ahora bien: el hábito de obras laudables es virtud, como demuestra el Filósofo en I *Ethic.*[8]. Por tanto, la vergüenza es una virtud.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Ethic.* [9] y IV [10]: que la vergüenza no es una virtud.

Solución. *Hay que decir:* La virtud puede tomarse en un doble sentido: propio y genérico. En sentido propio, *la virtud es una perfección,* tal como leemos en VII *Physic.* [11]. Por eso, todo aquello que se opone a la perfección, aun cuando sea bueno, no cumple con lo que es esencial a la virtud. Ahora bien: la vergüenza se opone a la perfección, puesto que es el temor de algo torpe, es decir, vituperable. Por eso, según el Damasceno [12], *la vergüenza es el temor a un acto torpe.* Y del mismo modo que la esperanza se ocupa de un bien posible y dificultoso, así también el temor se ocupa de un mal posible y difícil de conseguir, tal como dijimos antes (1-2 q.41 a.2; q.42 a.3), al tratar de las virtudes. Ahora bien: quien es perfecto por poseer el hábito de la virtud no concibe que algo reprobable y torpe sea posible y arduo, es decir, difícil de evitar, porque no comete nada torpe de lo que tenga que avergonzarse. De ahí que la vergüenza, propiamente hablando, no sea una virtud, porque le falta la perfección necesaria para ello.

Tomada en un sentido común, se considera virtud todo aquello que es digno de alabanza en los actos o pasiones humanas. En este sentido, la vergüenza también se llama, a veces, virtud, dado que es una pasión digna de alabanza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El *mantenerse en un justo medio* no es suficiente para constituir virtud, aunque sea algo propio de ella. Es preciso, además, que sea *un hábito electivo,* es decir, que actúe mediante elección. Ahora bien: la vergüenza no designa un hábito, sino una pasión, y su movimiento no proviene de una elección, sino que es un cierto ímpetu pasional. De ahí que le falte lo esencial de la virtud.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dijimos arriba *(In corp.),* la vergüenza es un temor a la torpeza y al oprobio. Ahora bien: ya vimos antes (q.142 a.4) que el vicio de la intemperancia es sumamente torpe y vituperable. Por eso la vergüenza pertenece a la templanza antes que a ninguna otra virtud por razón de su motivo, que es torpe, y no en cuanto a la clase de pasión, que es el temor. Pero en cuanto que los vicios que se oponen a otras virtudes son torpes y reprobables, puede decirse que la vergüenza pertenece a otras virtudes.

3. *A la tercera hay que decir:* La vergüenza promueve la honestidad en cuanto que aparta lo que es contrario a dicha virtud, pero no en cuanto que alcance la razón esencial de la misma.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cualquier defecto crea el vicio, pero no es cierto que cualquier bien sea suficiente para constituir una virtud. De ahí que no todo aquello a lo que se opone directamente un vicio sea una virtud, por más que todo vicio se oponga, en su origen, a alguna virtud. Así, la desvergüenza se opone a la templanza, por ser fruto del excesivo amor a las cosas torpes.

5. *A la quinta hay que decir:* El haber experimentado la vergüenza con frecuencia produce el hábito de virtud adquirida, que hace evitar las cosas torpes de las que se ocupa la vergüenza, pero no hace que uno se avergüence en ocasiones posteriores. No obstante, el hábito de virtud adquirida hace que el sujeto se avergüence más si hay materia de vergüenza.

ARTÍCULO 2

¿Es el acto torpe el objeto de la vergüenza?

1-2 q.39 a.1; q.41 a.4 ad 2.3; *De verit.* q.26 a.4 ad 7; *In Ethic.* 4 lect.17; *In Ps.* ps.XLIII

Objeciones por las que parece que el acto torpe no es el objeto de la vergüenza.

1. Dice el Filósofo, en IV *Ethic.* [13], que *la vergüenza es el temor a la humillación.* Pero a

7. ARISTÓTELES, lect.1 n.7 (BK 1103b21): S. TH., lect.1. 8. ARISTÓTELES, lect.12 n.2.6 (BK 1101b1;b31): S. TH., lect.18.20. 9. ARISTÓTELES, lect.7 n.14 (BK 1128a32). 10. ARISTÓTELES, lect.9 n.1 (BK 1128b10). 11. ARISTÓTELES, (BK 246b27); cf. 7 lect.4,5 (BK 246a13; 247a2): S. TH., lect.18.20. 12. *De Fide Orth.* l.2 c.15: MG 94,932. 13. ARISTÓTELES, lect.9 n.1 (BK 1128b11). 14. ARISTÓTELES, lect.8 n.13 (BK 1099a22): S. TH., lect.13.

veces sucede que quienes no cometen nada torpe sufren humillación, conforme a lo que leemos en el salmo 68,8: *Sufrí oprobio por ti; la confusión cubrió mi rostro.* Luego la vergüenza no tiene por objeto el acto torpe.

2. Y también: parece que sólo son torpes las cosas que constituyen pecado. Ahora bien: el hombre se avergüenza de algunas cosas que no son pecado: de ejecutar obras serviles, por ejemplo. Luego parece que la vergüenza no tiene por objeto el acto torpe.

3. Aún más: las operaciones de las virtudes no son torpes, sino *hermosísimas,* según leemos en I *Ethic.* [14]. Pero hay quienes se avergüenzan, a veces, de realizar actos de virtud, conforme a lo que se nos dice en Lc 9,26: *Aquel que se avergüence de mí y de mi doctrina...* Luego la vergüenza no tiene por objeto el acto torpe.

4. Todavía más: si el acto torpe fuera el objeto de la vergüenza, sería preciso que el hombre se avergonzara más de las cosas más torpes. Pero a veces el hombre se avergüenza más de cosas que son menos pecaminosas, mientras que se jacta de algunos pecados gravísimos, si tenemos en cuenta el salmo 51,3: *¿Por qué te glorías de la maldad?* Por consiguiente, la vergüenza no tiene por objeto el acto torpe.

En cambio está lo que dicen el Damasceno [15] y Gregorio Niseno [16]: *La vergüenza es un temor al acto torpe.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (1-2 q.41 a.2; q.42 a.3), al tratar de las pasiones, el temor tiene por objeto el mal difícil de evitar. Ahora bien: existe una doble torpeza. Una, viciosa, consiste en la deformidad del acto voluntario, y no es, propiamente hablando, un mal difícil, puesto que aquello que se encuentra únicamente en la voluntad no parece que sea difícil ni superior a la voluntad humana, por lo cual no se percibe como algo terrible. Por eso dice el Filósofo, en II *Rhet.* [17], que estos males no son objeto del temor.

Pero existe otra torpeza que tiene, en cierto sentido, un carácter penal. Consiste en el vituperio de alguien, así como la gloria consiste en el honor de alguien. Y puesto que tal vituperio es un mal arduo, así como el honor constituye un bien arduo, la vergüenza, que es temor a la torpeza, tiene por objeto primero y principal el vituperio u oprobio. Y dado que es el vicio el que propiamente merece el vituperio, de igual modo que la virtud merece el honor, síguese que la vergüenza se ocupa de la torpeza viciosa. De ahí que, según dice el Filósofo en II *Rhet.* [18], el hombre se avergüenza menos de los defectos que no se dan por culpa suya.

La vergüenza, por su parte, considera la culpa de un doble modo. En primer lugar, en cuanto que el hombre puede dejar de hacer algo vicioso por temor al vituperio. En segundo lugar, en cuanto que el hombre, al realizar algo torpe, evita ser visto por los demás por temor a la deshonra. Lo primero, según Gregorio Niseno [19], pertenece al *sonrojo;* lo segundo, a la *vergüenza.* Por eso dice el mismo autor [20] que *el que se avergüenza se oculta para hacer el mal, mientras que el que se sonroja teme caer en deshonor.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La vergüenza tiene por objeto el deshonor en cuanto que procede de una culpa, que es un defecto voluntario. Por eso dice el Filósofo, en II *Rhet.* [21], que *el hombre siente más vergüenza de las cosas de las que él es la causa.* En cuanto a los vituperios de que se puede ser objeto a causa de la virtud, el virtuoso los desprecia porque no los merece. Es lo que dice el Filósofo, en IV *Ethic.* [22], acerca de los magnánimos; y de los Apóstoles se dice, en Act 5,41, que *iban alegres del Concilio, porque fueron hallados dignos de sufrir contumelia por el nombre de Jesús.* A causa de la imperfección de la virtud sucede que, a veces, el hombre se avergüenza de los insultos que se le hacen por causa de la virtud, porque cuanto más virtuoso es uno, tanto más desprecia los bienes y los males externos. Por eso leemos en Is 51,7: *No temas el insulto de los hombres.*

2. A la segunda hay que decir: Así como el honor, según vimos antes (q.63 a.3), si bien se da verdaderamente sólo en la virtud, considera, no obstante, cierta excelencia, así también el vituperio, aunque esencialmente se debe sólo a la culpa, considera también, al menos según la opinión de los hombres, cualquier defecto. Por eso hay quienes se

15. *De Fide Orth.* c.15: MG 94,932.
16. Cf. NEMESIUM, *De Nat. Hom.* c.20: MG 40,689.
17. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1382a22).
18. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1384a14).
19. Cf. NEMESIUM, *De Nat. Hom,* c.20: MG 40,689.
20. Cf. NEMESIUM, *De Nat. Hom.* c.20: MG 40,689.
21. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 1384a14).
22. ARISTÓTELES, lect.3 n.17 (BK 1124a11): S. TH., lect.9.

avergüenzan de la pobreza, de la inferioridad, de la sujeción y de otras cosas semejantes.

3. *A la tercera hay que decir:* La vergüenza se ocupa de las obras virtuosas consideradas en sí mismas. Pero a veces, accidentalmente, el hombre puede avergonzarse de ellas, bien en cuanto que los hombres las consideran viciosas, bien en cuanto que el hombre, al practicar la virtud, rechaza la presunción o la simulación.

4. *A la cuarta hay que decir:* A veces, pecados más graves son menos vergonzosos, bien porque son menos torpes, como pasa con los pecados espirituales respecto de los carnales, bien porque representan cierta superioridad de cualidades. Así, el hombre se avergüenza de la timidez más que de la audacia, del hurto más que de la rapiña, etc.

ARTÍCULO 3

¿Se avergüenza más el hombre ante las personas allegadas a él?

Objeciones por las que parece que el hombre no se avergüenza más ante las personas allegadas a él.

1. Leemos en II *Rhet.* [23]: *El hombre se avergüenza más ante aquellos por los cuales desea ser admirado.* Pero el hombre espera esto de los mejores, que a veces no son los más allegados. Luego el hombre no siente más vergüenza ante los más allegados a él.

2. Aún más: parecen más allegados aquellos que hacen las mismas obras. Pero el hombre no se avergüenza de su pecado ante aquellos que sabe que están sujetos a un pecado semejante, ya que, como leemos en II *Rhet.* [24], *lo que uno hace no impide que lo hagan los demás.* Luego el hombre no se avergüenza más ante los más allegados.

3. Y también: dice el Filósofo, en II *Rhet.* [25], *que el hombre se avergüenza más ante aquellos que divulgan a todos lo que saben, como son los bufones y los fabulistas.* Ahora bien: los más allegados no suelen divulgar vicios. Por consiguiente, el hombre no tiene por qué avergonzarse de un modo especial ante ellos.

4. Incluso más: dice el Filósofo, en el mismo lugar [26], que *los hombres sienten vergüenza especialmente ante aquellos que no les han visto desfallecer nunca, ante aquellos a los que piden algo por primera vez y ante aquellos cuya amistad requieren por primera vez* Ahora bien: todos éstos son los menos allegados. Luego el hombre no se avergüenza más ante los más allegados.

En cambio está lo que se dice en II *Rhet.* [21]: *Los hombres se avergüenzan más ante aquellos con quienes conviven.*

Solución. *Hay que decir:* Siendo el vituperio contrario al honor, y puesto que el honor lleva consigo un testimonio de la excelencia de alguien, principalmente en materia de virtud, también el oprobio, cuyo temor es la vergüenza, lleva consigo el testimonio de un defecto de alguien, sobre todo con respecto a alguna falta. Por ello, cuanto más se aprecia el testimonio de alguien, más se avergüenza uno ante él. Ahora bien: puede estimarse más apreciable el testimonio de alguien o bien por la certeza de su verdad o por sus consecuencias. Y la certeza de la verdad va unida al testimonio de uno por dos razones. Primero, por la rectitud del juicio. Tal es el caso de los sabios y virtuosos, de los cuales quiere el hombre especialmente recibir el honor y ante los cuales se avergüenza más. De ahí que nadie se avergüence ante los niños ni ante los animales, por la falta de juicio recto que se da en ellos. En segundo lugar, a causa del conocimiento que se tiene de aquellos de quienes procede el testimonio, ya que *cada uno juzga rectamente de aquello que conoce.* Y así nos avergonzamos más de las personas allegadas, que conocen mejor nuestros hechos. En cambio, no sentimos vergüenza ante los peregrinos o los desconocidos, a los cuales no llegan nuestros hechos.

Como consecuencia, es más estimable un testimonio por la ayuda o el perjuicio que puede proporcionarnos. Por eso los hombres buscan ser honrados por aquellos que pueden ayudarles, y se avergüenzan más ante aquellos que pueden causarles daño. De ahí también que, en algún sentido, nos avergoncemos más ante nuestros allegados, con los que vamos a convivir siempre, como si de ello se nos siguiera un daño perpetuo. Por el contrario, lo que nos llega

23. ARISTÓTELES, c.6 n.14 (BK 1384b30). 24. ARISTÓTELES, c.6 n.19 (BK 1384b4). 25. ARISTÓTELES, c.6 n.20 (BK 1384b5). 26. *Rhet.* c.6 n.20 (BK 1384b11). 27. ARISTÓTELES, c.6 n.18 (BK 1384a36).

de peregrinos y transeúntes lo olvidamos en seguida.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Existen los mismos motivos para sentir vergüenza ante los mejores que ante los más anegados. En efecto, así como consideramos más eficaz el testimonio de los mejores a causa del conocimiento universal que poseen de las cosas, y porque su juicio no se aparta de la verdad, también parece más eficaz el testimonio de nuestros familiares porque conocen mejor las cosas particulares que nos afectan.

2. *A la segunda hay que decir:* No tememos el testimonio de aquellos a los que nos une la semejanza en el pecado, porque no creemos que nuestro defecto les parezca algo deshonroso.

3. *A la tercera hay que decir:* Nos avergonzamos de los que divulgan todo por el daño que pueden causarnos, es decir, la difamación ante muchos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Nos avergonzamos más incluso ante aquellos en cuya presencia no hicimos nada malo a causa del perjuicio consiguiente, es decir, porque podemos perder la buena opinión que tenían de nosotros. También porque las cosas contrarias parecen mayores cuando se contrastan. De ahí que, cuando se sabe algo torpe de una persona a la que se tenía por buena, ello se considere aún más deshonroso.

En cuanto a aquellos a los que pedimos algo por primera vez, o cuya amistad procuramos por primera vez, nos avergonzamos ante ellos por el perjuicio que podría resultar, es decir, el no ver cumplida nuestra petición o no conseguir la amistad que nos proponemos.

ARTÍCULO 4

¿Puede existir la vergüenza también en los hombres virtuosos?

In Ethic. 4 lect.17; *In Ps.* ps.43

Objeciones por las que parece que puede existir la vergüenza también en los hombres virtuosos.

1. Los efectos de cosas contrarias son también contrarios. Ahora bien: aquellos que han llegado a un alto grado de maldad no se avergüenzan, según leemos en Jer 3,3: *Te hiciste semejante a una meretriz: no supiste sonrojarte.* Luego los virtuosos se sonrojan más.

2. Y también: dice el Filósofo, en II *Rhet.* [28], que *los hombres se avergüenzan no sólo de los vicios, sino de las apariencias de vicios.* Pero eso mismo sucede a los virtuosos. Luego puede existir vergüenza en los virtuosos.

3. Aún más: la vergüenza *es el temor al deshonor.* Pero sucede que algunos virtuosos sufren el deshonor, como cuando son difamados falsamente o sufren oprobios injustos. Luego la vergüenza puede existir también en los hombres virtuosos.

4. Más todavía: la vergüenza es una parte de la templanza, como dijimos antes (q.143). Ahora bien: una parte no puede separarse del todo. Luego del mismo modo que en el hombre virtuoso se da la templanza, parece que se da también la vergüenza.

En cambio está lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.* [29]: *La vergüenza no es propia del hombre de bien.*

Solución. *Hay que decir:* Tal como dijimos arriba (a.1.2), la vergüenza es temor a alguna torpeza. Ahora bien: el hecho de que no se tema un mal puede obedecer a un doble motivo. En primer lugar, porque no se percibe como mal; en segundo lugar, porque no se considera como posible o como difícil de evitar. Y según esto, puede uno no sentir vergüenza por dos razones. Primero, porque aquello de lo que podemos sonrojarnos no lo consideramos torpe; en este sentido, carecen de vergüenza los hombres enfangados en el vicio, a los cuales no desagradan sus pecados, sino que se jactan de ellos. En segundo lugar, porque o bien no creen que tal torpeza pueda sucederles, o suponen que pueden evitarla fácilmente; así carecen de vergüenza los ancianos y los virtuosos. Pero están de tal modo dispuestos que, si existiera en ellos algo torpe, se avergonzarían de ello. De ahí que el Filósofo diga, en IV *Ethic.* [30], que *podemos suponer que existe la vergüenza en el hombre virtuoso.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* la falta de vergüenza se da en los hombres muy malos y en los muy buenos por motivos distintos, como dijimos *(In corp.).* Y también se da en aquellos que se encuentran en un término medio, en cuanto que existe en ellos algo de amor

28. ARISTÓTELES, c.6 n.21 (BK 1384b17). 29. ARISTÓTELES, lect.9 n.4 (BK 1128b21): S. TH., lect.17. 30. ARISTÓTELES, lect.9 n.7 (BK 1128b29): S. TH., lect.17.

hacia el bien y, sin embargo, no están totalmente exentos de mal.

2. *A la segunda hay que decir:* Es propio del hombre virtuoso no sólo evitar el vicio, sino todo cuanto tiene de apariencia de tal, según lo que leemos en 1 Tes 5,21: *Guardaos de toda mala apariencia.* Y el Filósofo dice, en IV *Ethic.* [31], que el hombre ha de evitar tanto lo que es *ciertamente* malo como aquello que lo es en *apariencia.*

3. *A la tercera hay que decir:* El virtuoso, tal como dijimos (a.2 ad 1), desprecia las calumnias y las injurias como algo que él no merece. De ahí que no se avergüence mucho de ellas. Sin embargo, puede experimentar un movimiento de vergüenza, como de las otras pasiones, que precede al juicio de la razón.

4. *A la cuarta hay que decir:* La vergüenza no es parte de la templanza de tal modo que entre a formar parte esencial de la misma, sino como algo que dispone a ella. Por eso dice Ambrosio, en I *De Offic.* [32], que la vergüenza *pone los primeros cimientos de la templanza,* en cuanto que inculca el horror a lo torpe.

31. ARISTÓTELES, lect.9 n.5 (BK 1128b22): S. TH., lect.17.

32. C.43: ML 16,93.

CUESTIÓN 145

La honestidad

Corresponde ahora hablar de la honestidad. Y sobre esta materia se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Qué relación hay entre la honestidad y la virtud?—2. ¿Qué relación guarda con lo bello?—3. ¿Cómo está relacionada con lo útil y deleitable?—4. ¿Es la honestidad una parte de la templanza?

ARTÍCULO 1

¿Son una misma cosa lo honesto y lo virtuoso?

Objeciones por las que parece que no son una misma cosa lo honesto y lo bello.

1. Dice Tulio, en su *Rhetorica*[1], que lo honesto es *aquello que se busca por sí mismo.* Ahora bien: la virtud no se busca por sí misma, sino por la felicidad, ya que dice el Filósofo, en I *Ethic.*[2], que la felicidad es *premio y fin de la virtud.* Por tanto, lo honesto no se identifica con lo virtuoso.

2. Aún más: según Isidoro[3], la honestidad es *como un estado de honor.* Pero el honor se debe a muchas cosas antes que a la virtud, ya que, como leemos en I *Ethic.*[4], *a la virtud se le debe propiamente alabanza.* Luego la honestidad no se identifica con la virtud.

3. Y también: *La esencia de la virtud consiste en una elección interna,* tal como dice el Filósofo en VIII *Ethic.*[5]. Pero parece que la honestidad dice relación más con la conducta externa, si tenemos en cuenta lo que se dice en 1 Cor 14,40: *Que entre vosotros se realice todo honestamente y según un orden.* Por consiguiente, la honestidad no coincide con la virtud.

4. Más todavía: parece que la honestidad se identifica con las riquezas exteriores, tal como leemos en Eclo 11,14: *Lo bueno y lo malo, la vida y la muerte, la pobreza y la honestidad, todo proviene de Dios.* Ahora bien: la virtud no consiste en las riquezas externas. Luego la honestidad no se identifica con la virtud.

En cambio está que Tulio, en I *De Offic.*[6] y en II *Rhet.*[7], divide lo honesto en cuatro virtudes principales, y tal división coincide con la división de la virtud. Por consiguiente, lo honesto coincide con la virtud.

Solución. *Hay que decir:* Como dice Isidoro[8], la honestidad es *como un estado de honor.* De ahí que se llame honesto a aquello que es digno de honor. Ahora bien: tal como dijimos antes (q.103 a.2; q.144 a.2 ad 2), el honor se debe a la excelencia, y ésta se considera en el hombre, principalmente, en relación con la virtud, la cual es, según leemos en VII *Physic.*[9], *una disposición de lo perfecto hacia lo óptimo.* Por tanto, propiamente hablando, la honestidad coincide con la virtud[a].

1. L.IIc.53 (DDI165). 2. ARISTÓTELES, lect.9 n.3 (BK 1099b16): S. TH., lect.14. 3. *Etymol.* l.X ad litt. H: ML 82,379. 4. ARISTÓTELES, lect.12 n.6 (BK 1101b31): S. TH., lect.18. 5. ARISTÓTELES, lect.13 n.ll (BK 1163a22): S. TH., lect.13. 6. C.5 (DD IV 428). 7. C.53 (DD I 165). 8. *Etymol.* l.X ad litt. H: ML 82,379. 9. ARISTÓTELES, H, 3, 246b23. Cf. 7 lect.3 n.4 (BK 246a13).

a. La honestidad está en la órbita de la virtud de templanza y expresa mejor su carácter virtuoso que el sentimiento de vergüenza, que es consiguiente a un comportamiento oprobioso y no conlleva la renuncia a él. En cualquier caso, Santo Tomás propugna que la «vergüenza» no es más que «una pasión laudable» (q.144 a.1) o «predisposición virtuosa» (q.144 a.4 ad 4) por «no alcanzar la perfección del bien honesto» (ibid. ad 3) y tampoco la honestidad es virtud nueva, sino sólo una «a modo de condición necesaria para su existencia» *(infra* a.5). Así nos percatamos de la ambivalencia de estas actitudes, las cuales, si por una parte pueden colaborar a la adquisición de la virtud, por otra acompañan a situaciones viciosas, como, por ejemplo, el avergonzarse de la virtud (q.144 a.2 ad 3) o el vincular honestidad a la prosperidad material (q.145 a.1 ad 4; ibid. a.3 ad 2). La vergüenza será siempre un sentimiento tornadizo y ligado a fases del desarrollo y, por tanto, de condición diversa a la de la virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice el Filósofo en I *Ethic.* [10], de entre las cosas que son apetecidas esencialmente, unas se apetecen por sí mismas y nunca en razón de otras: tal es la felicidad, que es el fin último. Otras se buscan por sí mismas, en cuanto que poseen en sí mismas cierta razón de bondad, aun suponiendo que no percibiéramos ninguna otra cosa buena en ellas, y son también apetecibles por razón de otra cosa, porque nos llevan a otro bien más perfecto. De este modo son apetecibles por sí mismas las virtudes. Por eso dice Tulio, en II *Rhet.* [11], que *hay algunas cosas que nos seducen por su misma fuerza y nos atraen por su misma dignidad,* tales como la virtud, la verdad y la ciencia. Esto es suficiente para constituir la esencia de lo honesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Entre las cosas que son honradas fuera de la virtud, hay algunas más sublimes que la virtud misma: Dios y la bienaventuranza. Estas no nos son conocidas por la experiencia como lo son las virtudes, conforme a las cuales obramos a diario. Por ello, la virtud es la que recibe, por antonomasia, el nombre de honesto.

Otras cosas menos nobles que la virtud son honradas en cuanto que colaboran en la realización de las obras virtuosas. Tales son la nobleza, el poder y las riquezas. En efecto, tal como dice el Filósofo en IV *Ethic.* [12], éstas *son honradas por algunos; pero, en realidad, sólo el hombre bueno ha de ser objeto de honor.* Ahora bien: el hombre es bueno por la virtud. Por eso la virtud requiere alabanza en cuanto que es apetecible por razón de otra cosa, y requiere honor en cuanto que es apetecible por sí misma. En este aspecto cumple con la razón esencial de honesto.

3. *A la tercera hay que decir:* Como dijimos arriba *(In corp.),* lo honesto lleva consigo derecho al honor. Pero el honor es un reconocimiento de la excelencia de alguien, como ya vimos (q.103 a.1.2). Ahora bien: el testimonio sólo se da sobre cosas conocidas, mientras que la elección interna no llega al conocimiento del hombre sino a través de los actos externos. Por eso la conducta externa cumple la razón de honesto en cuanto que da a conocer la rectitud interna. Por eso la honestidad consiste fundamentalmente en la elección interna y significativamente en el comportamiento externo.

4. *A la cuarta hay que decir:* Puesto que, según la opinión de los hombres, la excelencia de las riquezas hace al hombre digno de honor, síguese el que, a veces, el nombre de honestidad se aplica también a la prosperidad externa.

ARTÍCULO 2

¿Son lo mismo lo honesto y lo bello?

Objeciones por las que parece que lo honesto no es lo mismo que lo bello.

1. La razón de honesto se toma del apetito, puesto que es honesto *lo que apetece por sí mismo.* Pero lo bello considera más bien la vista, a la cual agrada. Por tanto, lo bello no coincide con lo honesto.

2. Aún más: lo bello requiere cierta claridad, la cual pertenece a la noción de gloria, mientras que lo honesto considera el honor. Por consiguiente, dado que el honor es distinto de la gloria, como ya dijimos (q.103 a.1 ad 3), parece que lo honesto es también distinto de lo bello.

3. Y también: lo honesto coincide con la virtud, según vimos (a.1). Pero hay una belleza que se opone a la virtud, tal como leemos en Ez 16,15: *Fiándote de tu belleza, te prostituiste en tu nombre.* Luego lo honesto no es igual que lo bello.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Cor 22,23-24: *Los miembros de nuestro cuerpo que tenemos por menos honestos son los más honrados, mientras que los más honestos son los que menos honor necesitan.* En este texto se llama no honestos a los miembros torpes y honestos a los miembros bellos. Por consiguiente, parece que lo honesto y lo bello son lo mismo.

Solución. *Hay que decir:* Tal como podemos deducir de las palabras de Dionisio en IV *De Div. Nom.* [13], concurren en la noción de bello o decoroso el brillo y la proporción debida. En efecto, según él, Dios es llamado bello *como causa de la armonía y del brillo del universo.* Por eso la belleza del cuerpo consiste en que el hombre tenga los miembros corporales bien proporcionados, con un cierto esplendor del color conveniente. De igual modo, la belleza espiritual consiste en

10. ARISTÓTELES, lect.7 n.4 (BK 1096a30): S. TH., lect.9. 11. C.52 (DD I 164). 12. ARISTÓTELES, lect.3 n.19 (BK 124a24): S. TH., lect.20. 13. § 7: MG 3,704.

que la conducta del hombre, es decir, sus acciones, sea proporcionada según el esplendor espiritual de la razón. Ahora bien: esto pertenece a la razón de honesto, lo cual ya dijimos (a.1) que coincide con la virtud, la cual modera todas las cosas humanas conforme a la razón. De ahí que diga Agustín en el libro *Octoginta trium Quaest.* [14]: *Consideramos honesto la belleza inteligible, a la cual llamamos, con razón, espiritual.* Y más adelante añade: *Hay muchas cosas visibles bellas, a las que llamamos honestas con menos propiedad.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El objeto que mueve el apetito es el bien percibido. Y se considera como algo conveniente y bueno la aparición de un cierto esplendor en la misma percepción. Por eso dice Dionisio, en IV *De Div. Nom.* [15]: *Lo bello y lo bueno es, para todos, digno de ser amado.* Por eso se hace apetecible todo objeto honesto, en cuanto que tiene un resplandor espiritual. De ahí que Tulio diga en I *De Offic.* [16]: *Puede verse la forma y, por así decirlo, la figura de la honestidad: si la contemplaran los ojos despertaría, como dice Platón* [17], *un amor maravilloso de la sabiduría.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como dijimos antes (q.103 a.3 ad 3), la gloria es efecto del honor, puesto que, por el hecho de ser honrado o alabado, el hombre se hace famoso a los ojos de los demás. Por ello, así como coinciden la honra y la gloria, coinciden también la honestidad y la honra.

3. *A la tercera hay que decir:* La objeción se basa en la belleza corporal, aunque también puede admitirse una especie de fornicación espiritual para con la belleza espiritual al enorgullecerse de la honestidad, según nos lo dice Ez 28,17: *Ensoberbecióse tu corazón de tu hermosura y se corrompió tu sabiduría.*

ARTÍCULO 3

¿Se distingue lo honesto de lo útil y deleitable?

Objeciones por las que parece que lo honesto no se distingue de lo útil y deleitable.

1. Llamamos honesto a *aquello que se desea por sí mismo* [18]. Ahora bien: el deleite se desea por sí mismo, *pues parece ridículo preguntar por qué el hombre quiere deleitarse,* como dice el Filósofo en X *Ethic.* [19]. Luego lo honesto no se distingue de lo deleitable.

2. Aún más: las riquezas se consideran cosas útiles, puesto que dice Tulio en II *Rhet.* [20]: *Hay una cosa apetecible, no por su fuerza y naturaleza, sino por su fruto, que es el dinero.* Pero las riquezas poseen las cualidades necesarias para ser honestas, puesto que dice Ecl 11,14: *La pobreza y la honestidad* (es decir, la riqueza) *vienen de Dios.* Y en 13,2 añade: *Se quita un peso de encima quien se confía a otro más honesto,* es decir, más rico. Por tanto, lo honesto no se distingue de lo útil.

3. Y también: Cicerón demuestra, en su obra *De Offic.* [21], que no puede haber nada útil que no sea honesto. Esto mismo afirma Ambrosio en su libro *De Offic.* [22]. Por consiguiente, lo útil no se distingue de lo honesto.

En cambio está lo que dice Agustín en su obra *Octoginta trium Quaest.* [21]: *Llamamos honesto a lo que debe buscarse por sí mismo, y útil a lo que se busca por orden a otro.*

Solución. *Hay que decir:* Lo honesto tiene el mismo objeto que lo útil y lo deleitable, de los cuales se distingue, sin embargo, por la razón. En efecto, se dice que una cosa es honesta, como dijimos antes (a.2), en cuanto que posee cierto esplendor por estar de acuerdo con los principios de la razón, y lo que está ordenado por la razón es conveniente al hombre en el orden natural. Ahora bien: todo se deleita naturalmente en aquello que le es conveniente. Por eso lo honesto es deleitable para el hombre en el orden natural, como demuestra el Filósofo en I *Ethic.* [24] a propósito del obrar virtuoso. Pero no todo lo deleitable es honesto, porque una cosa puede ser conveniente para los sentidos y no para la razón; pero así es deleitable en contra del orden de la razón, la cual perfecciona a la naturaleza humana. También la virtud misma, que es esencialmente honesta, tiene como fin algo distinto de ella misma, a saber: la felicidad.

Según esto, lo honesto y lo útil coinciden en el objeto, pero se distinguen por la

14. Q.30: ML 40,19. 15. § 7: MG 3,704. 16. C.5 (DD IV 428). 17. *Phaedr.* (250 D). 18. CICERÓN, *Rhet.* l.II c.53 (DD I 165). 19. ARISTÓTELES, lect.2 n.2 (BK 1172b22): S. TH., lect.2. 20. C.52 (DD I 164). 21. L.2 c.3 (DD IV 465). 22. L.2 c.6: ML 16,117. 23. Q.30: ML 40,19. 24. ARISTÓTELES, lect.8 n.10 (BK 1099a7): S. TH., lect.13.

razón, ya que una cosa se considera honesta en cuanto que posee una excelencia digna de honor debido a su belleza espiritual; se considera deleitable en cuanto que satisface el apetito, y útil, en cuanto que dice relación a otra cosa. Pero lo deleitable es un concepto más extenso que lo útil y lo honesto, porque todo lo útil y honesto es en cierto modo deleitable, pero no viceversa, como leemos en II *Ethic.* [25].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se considera honesto aquello que es deseado en sí mismo por el apetito racional, el cual tiende hacia lo que es conveniente a la razón. Y se considera deleitable aquello que es deseado en sí mismo por el apetito sensitivo.

2. *A la segunda hay que decir:* Las riquezas se consideran algo honesto, bien según la opinión de algunos que las ensalzan, bien porque se ordenan convenientemente a los actos de las virtudes, como ya dijimos (a.1 ad 2).

3. *A la tercera hay que decir:* Tanto Cicerón como San Ambrosio quieren decir que ninguna cosa puede ser real y esencialmente útil si va contra la honestidad, porque en ese caso va necesariamente contra el último fin del hombre, que es el bien racional; si bien puede ser útil, bajo algún aspecto, en relación con un fin particular. Pero no pretenden decir que todo lo útil, considerado en sí mismo, sea honesto.

ARTÍCULO 4

¿Ha de considerarse la honestidad como parte de la templanza?

q.143, art. único

Objeciones por las que parece que la honestidad no debe considerarse parte de la templanza.

1. Es imposible que una misma cosa sea parte y todo respecto de lo mismo. Ahora bien: la templanza es parte de la honestidad, como dice Tulio en II *Rhet.* [26]. Luego la honestidad no es parte de la templanza.

2. Aún más: en 3 Esd 3,21 se dice que *el vino hace parecer honestos todos los sentimientos.* Ahora bien: el uso del vino, sobre todo el superfluo, del que parece hablar ese pasaje, pertenece a la intemperancia más que a la templanza. Luego la honestidad no es parte de la templanza.

3. Y también: se considera honesto lo que es digno de honor. Pero *los justos y los valientes son los que más honores reciben,* según dice el Filósofo en I *Rhet.* [21]. Por tanto, la honestidad no es parte de la templanza, sino más bien de la justicia o de la fortaleza. Por eso dice Eleazar en 2 Mac 6,28: *Sufro con valor una muerte honrosa por nuestras venerables y santas leyes.*

En cambio está que Macrobio [28] considera la honestidad como parte de la templanza. También San Ambrosio, en I *De Offic.* [29], atribuye a la templanza especialmente la honestidad.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (a.2), la honestidad es una belleza espiritual. Ahora bien: a lo bello se opone lo torpe. Por otra parte, las cosas contrarias se hacen resaltar mutuamente. Por tanto, la honestidad parece ser una parte especial de la templanza, la cual rechaza los placeres propios de los animales, que constituyen lo más torpe y deshonroso para el hombre. De ahí que el mismo nombre de templanza designe, de un modo preeminente, el bien propio de la razón, la cual tiene por objeto *templar* los malos instintos. En este sentido, pues, la honestidad, en cuanto que lleva consigo una especial ordenación hacia la templanza, se considera como parte de la misma, pero no subjetiva, como si fuera una virtud añadida, sino integral, como condición necesaria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se considera la templanza como parte subjetiva de lo honesto, considerado como un todo. Tomado así, no se considera parte de la templanza.

2. *A la segunda hay que decir:* El vino *hace parecer honestos los sentimientos* en los borrachos, según opinión de ellos mismos, en cuanto que les parece que son grandes y dignos de honor.

3. *A la tercera hay que decir:* Se debe a la justicia y a la fortaleza un honor mayor que a la templanza porque poseen un bien mayor. Pero se debe mayor honor a la templanza en cuanto que reprime vicios más vituperables, como se deduce de lo expuesto *(In corp.).* Así considerada, la honestidad es más propiamente parte de la templanza, según lo que dice el Apóstol en 1 Cor 12,23: *Los miembros honrosos reportan mayor gloria,* es decir, reprimen lo más detestable.

25. ARISTÓTELES, lect.3 n.7 (BK 1105a1): S. TH., lect.3 .26. C.53 (DD I 165). 27. ARISTÓTELES, c.9 n.6 (BK 1366b5). 28. *In Somn. Scipion.* l.I c.8 (DD 33). 29. C.43: ML 16,93.

CUESTIÓN 146

La abstinencia

Pasamos ahora a estudiar las partes objetivas de la templanza. Trataremos, en primer lugar, de las que se ocupan de los deleites de la comida, y después, de las que se ocupan de los placeres venéreos (q.151). En el primer punto nos ocuparemos de la abstinencia, que se ocupa de la comida y la bebida, y de la sobriedad (q.149), que se ocupa especialmente de la bebida. En cuanto a la abstinencia, hemos de considerar tres cosas: la abstinencia en sí misma; su acto propio, que es el ayuno (q.147), y, en tercer lugar, el vicio opuesto a ella, la gula (q.148).

Acerca de la abstinencia en sí misma se plantean dos cuestiones:

1. ¿Es la abstinencia una virtud?—2. ¿Es una virtud especial?

ARTÍCULO 1

¿Es la abstinencia una virtud?

2-2 q.143 art. único; *In Rom.* c.14 lect.1.2

Objeciones por las que parece que la abstinencia no es virtud.

1. El Apóstol dice en 1 Cor 4,20: *Que no está en las palabras el reino de Dios,* sino en la virtud. Ahora bien: el reino de Dios no consiste en la abstinencia, puesto que el mismo Apóstol dice en Rom 4,17: *El reino de Dios no es comida y bebida.* Y la *Glosa*[1] dice al respecto que *la justicia no consiste en comer ni en no comer.* Luego la abstinencia no es virtud.

2. Aún más: San Agustín dice, en X *Confess.*[2], dirigiéndose a Dios: *Me enseñaste a tomar los alimentos como medicamentos.* Pero el moderar los medicamentos no es propio de la abstinencia, sino del arte de la medicina. Luego, por paralelismo, el moderar los alimentos, que es propio de la abstinencia, no es acto de una virtud, sino de un arte.

3. Y también: *Toda virtud se mantiene en el justo medio,* como leemos en II *Ethic.*[3]. Pero no parece que la abstinencia se mantenga en el justo medio, sino en un defecto, como indica su mismo nombre. Por tanto, la abstinencia no es una virtud.

4. Todavía más: ninguna virtud excluye a otra. Ahora bien: la abstinencia excluye a la paciencia, pues dice San Gregorio, en su *Pastoral*[4]: *la impaciencia, la mayor parte de las veces, aparta de la tranquilidad las mentes de los que practican la abstinencia.* Y dice también que *a veces el vicio de la soberbia penetra los pensamientos de los que se abstienen,* y así aleja la humildad. Luego la abstinencia no es una virtud.

En cambio está lo que leemos en 2 Pe 1,5-6: *Habéis de poner todo empeño por mostrar en vuestra fe virtud, en la virtud ciencia, en la ciencia abstinencia.* La abstinencia se enumera entre las virtudes. Luego la abstinencia es virtud.

Solución. *Hay que decir:* La abstinencia, por su mismo nombre, indica sustracción de alimento. Por ello, podemos tomar el nombre de abstinencia en dos sentidos. En primer lugar, en cuanto que indica una sustracción total de alimento, y tomada así no indica virtud ni acto virtuoso, sino algo indiferente. En segundo lugar, puede tomarse en cuanto que está regulada por la razón, y entonces significa el hábito o el acto virtuoso. Esto es lo que significa el texto de San Pedro (2 Pe 1,5), en el que se dice que la ciencia debe manifestar la abstinencia, es decir, que el hombre debe abstenerse del alimento en la medida de lo conveniente, *conforme a las exigencias de los hombres con los que vive y de su propia persona, además de la necesidad de su salud*[5].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ni el uso ni la privación de alimento, considerados en sí mismos, pertenecen al reino de Dios, porque dice el Apóstol en 1 Cor 8,8: *Pero no es la comida la que nos hace aceptos a Dios, y ni por abstenernos escasearemos ni por comer abundaremos.* Pero

1. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1517; cf. *Glossa Ordin.* (VI, 30 A). SAN AGUSTÍN, *Quaest. Evang.* l.II q.11, *Super Lc.* VII 35: ML 35,1337. 2. C.31: ML 32,797. 3. ARISTÓTELES, lect.6 n.15 (BK 1106b36): S.TH., lect.7. 4. P.III c.19: ML 77,81. 5. SAN AGUSTÍN, *Quaest. Evang.* l.II q.11, *Super Lc.* VII 35: ML 35,1338.

ambos pertenecen al reino de Dios si se realizan razonablemente bajo el impulso de la fe y del amor de Dios [a].

2. *A la segunda hay que decir:* La moderación de alimentos en cantidad y calidad es algo que toca a la medicina si se mira con relación a la salud del cuerpo. Pero si la consideramos en cuanto a sus disposiciones interiores, en relación con el bien de la razón, pertenece a la abstinencia [b]. Por ello dice San Agustín en su obra *De Quaest. Evang.* [6]: En orden a la virtud *no importa en modo alguno qué alimentos o qué cantidad se toma, mientras el hombre lo haga en conformidad con los hombres con los que vive y con su propia persona y según las exigencias de su propia salud, sino con qué facilidad y serenidad de ánimo sabe el hombre privarse de ellos cuando es conveniente o necesario.*

3. *A la tercera hay que decir:* Es propio de la templanza frenar los deleites que atraen al alma hacia ellos de un modo excesivo, de igual modo que a la fortaleza pertenece el fortalecer al alma contra los temores que pueden apartarnos del bien de la razón. Por eso, así como la alabanza de la fortaleza consiste en un cierto exceso, que da nombre a todas las partes de la fortaleza, así la alabanza de la templanza consiste en un cierto defecto que da nombre, igualmente, a todas sus partes. De ahí que la abstinencia, en cuanto que es parte de la templanza, tiene nombre de defecto y, sin embargo, se mantiene en el justo medio, en cuanto que se conforma a la recta razón.

4. *A la cuarta hay que decir:* Esos vicios se derivan de la abstinencia en que ésta no obedece a la recta razón. En efecto, la recta razón nos manda practicar la abstinencia *en la medida en que conviene,* es decir, *con alegría de espíritu, y por un motivo conveniente,* es decir, por la gloria de Dios, no por la propia gloria.

ARTÍCULO 2

¿Es la abstinencia una virtud especial?

Objeciones por las que parece que la abstinencia no es una virtud especial.

1. Toda virtud es laudable por sí misma. Pero la abstinencia no lo es, puesto que dice San Gregorio en su *Pastoral* [7]: *La virtud de la abstinencia no se alaba sino en orden a otras virtudes.* Luego la abstinencia no es una virtud especial.

2. Aún más: dice San Agustín, en *De Fide ad Petrum* [8], que los santos se abstienen de la comida y de la bebida, no porque alguna criatura de Dios sea mala, sino *únicamente para castigar al cuerpo.* Ahora bien: esto es propio de la castidad, como su mismo nombre indica. Por tanto, la abstinencia no es una virtud distinta de la castidad.

3. Y también: así como el hombre debe contentarse con una alimentación moderada, también debe conformarse con un vestido moderado, conforme a lo que leemos en 1 Tim 6,8: *En teniendo con qué alimentarnos y con qué cubrirnos, estemos con eso contentos.* Pero la moderación en el vestido no es una virtud especial. Luego tampoco lo es la abstinencia, que se ocupa de moderar el alimento.

En cambio está el testimonio de Macrobio [9], que considera a la abstinencia como una parte especial de la templanza.

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos antes (q.123 a.12; q.136 a.1; q.141 a.3), la virtud moral guarda el bien de la razón contra los ataques de las pasiones. Por ello, dondequiera que haya una razón especial por la que una pasión aparte del bien de la razón, allí debe existir una virtud especial. Ahora bien: los placeres de los alimentos pueden apartar al hombre del bien de la razón de un doble modo: bien por la fuerza de los placeres o bien por la necesidad de los alimentos, puesto que el hombre los

6. L.II q.11, *Super Lc.* VII 35: ML 35,1338. 7. P. III c.19: ML 77,82. 8. *Fulgentius* c.42: ML 65,704. 9. *In Somn. Scipion.* l.1 c.8 (DD 33).

a. Santo Tomás entiende que la revelación nos impulsa a esta virtud en el texto de 2 Pe 1,5, citado en *sed cont.* y en la traducción de la *Vulgata.* La virtud sobrenatural de la abstinencia estaría ordenada a un fin superior: el bien social del reino de Dios, pero tendría la misma materia y objeto que la virtud moral adquirida. Este es uno de los pocos textos en donde el autor se refiere a las modalidades especiales de las virtudes morales sobrenaturales. En los demás lugares sus enseñanzas se mueven en un orden analógico aplicable a las virtudes adquiridas e infusas.

b. Las pasiones suscitadas en el cumplimiento de la necesidad de alimentarse es terreno abonado para comportamientos irracionales. La moral estoica conoció bien todas estas actitudes reprobables. Pero la moderación puede ser impuesta por razones médicas o dietéticas; sin embargo, sólo será virtud cuando el motivo del obrar sea conformarse a lo que la razón muestra como objeto bueno.

necesita para conservar su vida, que es el objeto más deseado por él. Por consiguiente, la abstinencia es una virtud especial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Conviene que las virtudes se relacionen entre sí, como ya dijimos (1-2 q.65 a.1). Por eso, una virtud es ayudada y valorada por otra, como la justicia por la fortaleza. De este modo es alabada la virtud de la abstinencia por otras virtudes.

2. *A la segunda hay que decir:* Mediante la abstinencia se castiga el cuerpo no sólo contra los ataques de la lujuria, sino también contra los de la gula, porque, al practicar la abstinencia, el hombre se hace más fuerte para vencer los ataques de la gula, que son tanto más fuertes cuanto más cede a ellos el hombre. Y no es obstáculo para que sea virtud especial el hecho de que colabore con la castidad, ya que una virtud ayuda a otra.

3. *A la tercera hay que decir:* El uso del vestido es artificial, mientras que el uso de los alimentos es una exigencia de la naturaleza. Por eso es necesaria una virtud especial cuyo objeto sea moderar los alimentos, con preferencia al vestido.

CUESTIÓN 147

El ayuno

Vamos a tratar ahora del ayuno [a]. Sobre él se plantean ocho problemas:

1. ¿Es el ayuno un acto de virtud?—2. ¿De qué virtud es acto?—3. ¿Es objeto de precepto?—4. ¿Están algunos exentos del cumplimiento de este precepto?—5. ¿Cuándo hay que ayunar?—6. ¿Es necesario, para cumplir con el ayuno, comer una sola vez?—7. ¿A qué hora deben comer los que ayunan?—8. ¿De qué alimentos hay que abstenerse?

ARTÍCULO 1

¿Es el ayuno un acto de virtud?

2-2 q.38 a.2 ad 3; *In Sent.* 4 d.15 q.3 a.1 q.ª2; *De Perf. Vitae Spirit.* c.9; *Quodl.* V q.9 a.2

Objeciones por las que parece que el ayuno no es un acto de virtud.

1. Todo acto de virtud es siempre agradable a Dios. Pero el ayuno no siempre lo es, según leemos en Is 58,3: *¿Por qué ayunamos y no te fijaste?* Luego el ayuno no es acto de virtud.

2. Aún más: ningún acto de virtud se aparta nunca de su justo medio. Pero el ayuno se aparta, porque lo que se toma como justo medio en la virtud de la abstinencia es el remediar una necesidad natural. Pero el ayuno quita algo a esa necesidad: de lo contrario, los que no ayunan no practicarían la virtud de la abstinencia. Por tanto, el ayuno no es un acto de virtud.

3. Y también: no es acto de virtud aquello que es común a buenos y malos. Pero el ayuno lo es, ya que, antes de tomar alimento, todos están en ayunas. Luego el ayuno no es acto de virtud.

En cambio está que, en 2 Cor 6,5-6, aparece nombrado junto con otros actos de virtud: *En ayunos, en ciencia, en castidad, etc.*

Solución. *Hay que decir:* Se considera que un acto es virtuoso cuando se ordena, guiado por la razón, hacia un bien honesto. Esto se da en el ayuno, porque cumple tres fines principales. En primer lugar, sirve para frenar la concupiscencia. Por eso dice el Apóstol en el texto ya aducido (2 Cor 6,5-6): *En ayunos, en castidad,* dado que el ayuno ayuda a conservar la castidad. En efecto, como dice San Jerónimo [1], *sin Ceres y sin Baco languidece Venus,* es decir, la lujuria se enfría mediante la abstinencia de comida y bebida. En segundo lugar, el ayuno hace que la mente se eleve a la contemplación de lo sublime. Por ello leemos, en Dan 10,3ss, que recibió de Dios la revelación después de haber ayunado tres semanas. En tercer lugar, es bueno para satisfacer por los pecados. De ahí que se diga en Jl 2,12: *Convertíos a mí de todo corazón, en ayuno, en llanto y en gemido.*

Esto es lo que dice San Agustín en un sermón *De Orat, et Ieiun.* [2]: *El ayuno purifica la mente, eleva los sentidos, somete la carne al espíritu, hace al corazón contrito y humillado, disipa las tinieblas de la concupiscencia, apaga los ardores de los placeres y enciende la luz de la caridad.* Es, pues, claro que el ayuno es un acto de virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Puede suceder que un acto virtuoso en sí mismo se vuelva vicioso por alguna circunstancia accesoria. Por eso

1. *Adv. Iovin.* l.2: ML 23,310. Cf. TERENCIO, *Eunuch.* act.IV, esc.6, vers.731 (DD 48). 2. Entre las obras de SAN AGUSTÍN, *Serm. Suppos.* serm.LXXIII: ML 39,1887.

---

a. En el caso de la abstinencia nos encontramos con una cuestión especial dedicada a su acto, quizá para recoger la abundante literatura cristiana sobre el tema del ayuno. Algo similar ocurría con el tema del martirio en el tratado de la fortaleza. La doctrina que aquí expone Santo Tomás se refiere, en gran parte, a los condicionamientos de la virtud sobrenatural de la abstinencia: está al servicio de la penitencia, asimila a Cristo, libera al alma para la contemplación de las cosas divinas...; todo ello reforzado con autoridades bíblicas y patrísticas. Pero hay que advertir que una cosa es el acto virtuoso del ayuno y otra el precepto eclesiástico del ayuno. De esta ley eclesiástica de cumplir determinados ayunos se trata a partir del artículo tercero de esta cuestión.

podemos leer en el mismo lugar: *He aquí que en los días de vuestro ayuno os vais tras vuestros negocios.* Y poco después (v.4): *Ayunáis para mejor reñir y disputar, para herir inicuamente con el puño.* Comentando esto, dice San Gregorio en su *Pastoral* [3]: *Los negocios designan la alegría, el puño la ira. Por consiguiente, en vano se mortifica el cuerpo mediante la abstinencia si la mente, sujeta a movimientos desordenados, se disipa con los vicios.* Y San Agustín, en el sermón citado [4], dice: *El ayuno no es amigo de palabrerías, considera superfluas las riquezas, desprecia la soberbia, exalta la humildad y concede al hombre la comprensión de sí mismo como débil y frágil.*

2. *A la segunda hay que decir:* El justo medio de una virtud no se mide por la cantidad, sino *según la recta razón,* como leemos en II *Ethic.* [5]. Y la razón aconseja que, por algún motivo especial, un hombre tome menor cantidad de alimento que la que le correspondería en circunstancias normales: para evitar una enfermedad o para realizar con más agilidad algunos ejercicios corporales. Con mucha mayor razón ordena esto la razón para evitar males espirituales o para conseguir bienes espirituales. Sin embargo, la recta razón no quita el alimento en tanta cantidad que no se atienda a la conservación de la naturaleza, porque, como dice San Jerónimo [6], *no importa que te destruyas en corto o largo tiempo;* y: *ofrece holocausto fruto de rapiña quien castiga inmoderadamente su cuerpo con una excesiva escasez de alimento o quitando demasiado a la comida o al sueño.* De igual modo, la razón no quita tanto alimento que el hombre se vuelva incapaz de llevar a cabo ciertas obras. Por eso dice San Jerónimo [7] que el *hombre racional pierde su dignidad cuando prefiere el ayuno a la caridad o las vigilias a la integridad de sus sentidos.*

3. *A la tercera hay que decir:* El ayuno natural, por el que se dice que uno está en ayunas mientras no come, consiste en una pura negación y no puede considerarse acto virtuoso, como lo es, únicamente, el ayuno mediante el cual alguien se abstiene de comer por una finalidad racional. Por eso el primero se llama *ayuno del que está en ayunas,* mientras que el segundo se llama *ayuno del que ayuna,* que lo hace deliberadamente.

ARTÍCULO 2

¿Es el ayuno acto de la abstinencia?

2-2 q.3 a.1; *In Sent.* 4 d.15 q.3 a.1 q.ª3

Objeciones por las que parece que el ayuno no es un acto de la abstinencia.

1. Comentando a Mt 17,20, *esta clase de demonios...,* dice San Jerónimo [8]: *Es ayuno el abstenerse no sólo de alimento, sino de todos los placeres.* Ahora bien: esto es propio de todas las virtudes. Por tanto, el ayuno no es acto de la abstinencia exclusivamente.

2. Aún más: dice San Gregorio, en *Homilia Quadragesimae* [9], que el ayuno cuaresmal es un diezmo de todo el año. Pero el pagar los diezmos es un acto de la religión, como vimos antes (q.85, introd.). Luego el ayuno es un acto de la religión y no de la abstinencia.

3. Y también: la abstinencia es una parte de la templanza, como ya vimos (q.143 a.1; q. 146 a.1 ad 3). Ahora bien: la templanza es distinta de la fortaleza, y es propio de ésta el soportar las molestias, lo cual parece que se cumple ampliamente en el ayuno. Luego éste no es acto de la abstinencia.

En cambio está lo que dice San Isidoro [10]: *El ayuno consiste en vivir moderadamente y abstenerse de alimento.*

Solución. *Hay que decir:* Es una misma la materia del hábito y la del acto. Por consiguiente, todo acto virtuoso sobre una determinada materia pertenece a aquella virtud que constituye el justo medio en esa materia. Pero el ayuno tiene por materia la comida, en la cual la abstinencia constituye el justo medio. Por eso es evidente que el ayuno es un acto de la abstinencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ayuno propiamente dicho consiste en privarse de alimento. Pero, metafóricamente hablando, consiste en abstenerse de todo lo que sea nocivo, cualidad que se da en grado máximo en los pecados.

Puede también decirse que el ayuno propiamente dicho consiste en abstenerse de todas las seducciones, porque si se añade

3. P.3 c.19: ML 77,82. 4. Entre las obras de SAN AGUSTÍN, *Serm. Suppos.* serm.LXXIII: ML 39,1887. 5. ARISTÓTELES, lect.6 n.15 (BK 1107a1): S. TH., lect.7. 6. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.III De cons., dist.5 can.24, *Non mediocriter* (RF I 1418). 7. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.III De cons., dist.5 can.24, *Non mediocriter* (RF I 1418). 8. Cf. *Glossa Ordin.,* Super Matth. 17,20 (V 55A). BEDA, *In Marc.* l.III, super 11,28: ML 92,223. Cf. SAN AGUSTÍN, *In Ioann.,* tract.XVII, super 5,5: ML 35,1529. 9. *In Evang.* l.1, hom.XVII: ML 76,1137. 10. *Etymol.* l.IV c.19: ML 82,258

algún vicio puede convertirse en acto no virtuoso, como dijimos antes (a.1 ad 1).

2. *A la segunda hay que decir:* No hay inconveniente en admitir que el acto de una virtud pertenece a otra en cuanto que se ordena a su mismo fin, como se deduce de lo ya dicho antes (q.32 a.1 ad 2; q.85 a.3). Según esto, no hay dificultad en admitir que el ayuno pertenece a la religión, a la castidad o a otra virtud cualquiera.

3. *A la tercera hay que decir:* No es propio de la fortaleza, en cuanto virtud especial, sobrellevar toda clase de molestias, sino sólo aquellas que van unidas al peligro de muerte. Ahora bien: el soportar las molestias derivadas de la falta de deleites del tacto pertenece a la templanza y a sus partes. En esta clase de molestias está incluido el ayuno.

ARTÍCULO 3

¿Es el ayuno objeto de precepto?

In Sent. 4 d.15 q.3 a.1 q.ª4

Objeciones por las que parece que el ayuno no está sujeto a precepto.

1. No se dan preceptos sobre obras de supererogación, sino que éstas se aconsejan únicamente. Una de ellas es el ayuno. De no ser así, habría de ser guardado en todo tiempo y lugar de igual modo. Luego no es objeto de precepto.

2. Aún más: quien no cumple un precepto peca mortalmente. Luego si el ayuno estuviera sujeto a precepto, todos cuantos no ayunaran pecarían mortalmente, lo cual equivaldría a poner a los hombres una gran trampa.

3. Y también: dice San Agustín en su obra *De Vera Relig.* [11]: *La sabiduría divina, encarnada en un hombre, el cual nos llamó a la libertad, instituyó unos pocos sacramentos sumamente salutíferos para que unieran al pueblo cristiano en una sociedad, es decir, a una multitud libre bajo un solo Dios.* Ahora bien: parece que la libertad del pueblo cristiano se vería perjudicada por la multitud de preceptos, al igual que por la multitud de sacramentos, puesto que dice también San Agustín en su obra *Ad Inquisitiones Ianuarii* [12]: *Algunos imponen cargas serviles a nuestra religión, la cual Dios quiso que fuera libre, imponiéndole la celebración de muy pocos sacramentos.* Por consiguiente, parece que el ayuno no debería ser objeto de precepto por parte de la Iglesia.

En cambio está el testimonio de San Jerónimo, quien dice en su *Ad Lucinum* [13] hablando del ayuno: *Actúe cada provincia según su prudencia y observe los preceptos de sus antepasados como leyes apostólicas.* Luego el ayuno está sujeto a precepto.

Solución. *Hay que decir:* Del mismo modo que incumbe a los gobernantes de este mundo establecer preceptos legales que determinen el derecho natural sobre materias de utilidad común en cosas temporales, así también los prelados eclesiásticos pueden exigir, mediante leyes, el cumplimiento de aquellas cosas que pertenecen al bien común en el orden espiritual. Ahora bien: ya dijimos (a.1) que el ayuno es útil para borrar y para evitar la culpa y para elevar el espíritu hacia los objetos espirituales. Y cada uno, siguiendo el dictado de su razón natural, está obligado a cumplir únicamente el ayuno que le sea necesario para lograr estos fines. Por eso, el ayuno en común está sometido a un precepto de la ley natural, pero el determinar el tiempo y el modo de ayunar según la conveniencia y utilidad del pueblo cristiano está sujeto al precepto de derecho positivo, que fue establecido por los prelados eclesiásticos. Este es el ayuno de la Iglesia y el otro el natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ayuno, en sí mismo, no designa algo opcional, sino penal, y se convierte en opcional en cuanto que es útil para alguno. Por eso, considerado de un modo absoluto, no es necesario con necesidad de precepto; pero lo es para quien necesite de este remedio. Y dado que la mayoría de los hombres lo necesitan, bien sea porque, como se dice en Jds 3,2, *todos pecamos mucho,* o bien porque *la carne desea en contra del espíritu,* como leemos en Gál 5,17, fue conveniente que la Iglesia estableciera la observancia de algunos ayunos por parte de todos, no para imponer como precepto algo que es de supererogación, sino para determinar en particular lo que es comúnmente necesario.

2. *A la segunda hay que decir:* Los preceptos dados mediante una ley común no obligan a todos por igual, sino en cuanto que son necesarios para lograr el fin que el legislador se propone. Si alguien, al no observar lo mandado, desprecia su autoridad o impide el fin que se ha propuesto, peca mortalmente. Pero si, por un motivo razonable,

11. C.17: ML 34,136. 12. *Epist.* LX: ML 33,221. 13. *Epist.* LXXI: ML 22,672.

uno no guarda lo mandado, sobre todo en el caso en que, si el legislador mismo estuviera presente, juzgaría que no había obligación de cumplirlo, tal transgresión no constituye pecado grave. De ahí que no todos los que no cumplen totalmente los ayunos de la Iglesia pecan mortalmente.

3. *A la tercera hay que decir:* San Agustín, en el lugar citado[14], habla de cosas *que no están en la autoridad de las Sagradas Escrituras, ni se encuentran mandadas en los concilios de obispos, ni han sido corroboradas por la costumbre de la Iglesia universal.* Pero los ayunos que son de precepto fueron mandados por los concilios de obispos y corroborados por la costumbre de toda la Iglesia. Además, no atentan contra la libertad del pueblo fiel, sino que más bien son útiles para impedir el ser esclavos del pecado, el cual va contra la libertad espiritual, sobre la cual leemos en Gál 5,13: *Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero cuidado con tomar la libertad como pretexto para servir a la carne.*

ARTÍCULO 4

¿Están todos obligados a guardar los ayunos de la Iglesia?

In Sent. 4 dist.15 q.3 a.2

Objeciones por las que parece que todos están obligados a guardar los ayunos de la Iglesia.

1. Los preceptos de la Iglesia obligan como los preceptos de Dios, teniendo en cuenta Lc 10,16: *El que os escucha a vosotros, me escucha a mí.* Ahora bien: todos deben guardar los preceptos de Dios. Luego todos están obligados a observar los ayunos establecidos por la Iglesia.

2. Aún más: parece que los más excusados del ayuno son los niños, debido a su edad. Pero los niños no están dispensados, puesto que en Jl 2,15 se dice: *Santificad el ayuno.* Y a continuación: *traed a los pequeños y a los niños de pecho.* Luego con mucha mayor razón están obligados a cumplir el ayuno todos los demás.

3. Y también: debemos anteponer lo espiritual a lo temporal y lo necesario a lo que no lo es. Pero las obras temporales tienen como finalidad un lucro temporal, e incluso la peregrinación, aunque tenga por fin un bien espiritual, no es necesaria. Por tanto, dado que el ayuno se ordena a algo espiritualmente útil y es necesario por disposición de la Iglesia, parece que el ayuno no debe dejar de guardarse por una peregrinación ni por obras corporales.

4. Más todavía: Es preferible hacer algo por propia voluntad que por necesidad, como se deduce de 2 Cor 9,7. Pero los pobres suelen ayunar por necesidad, dada su falta de alimentos. Luego, con mayor razón, habrá que ayunar por propia voluntad.

En cambio está la opinión según la cual ningún justo está obligado a guardar el ayuno. En efecto, los preceptos de la Iglesia no obligan contra la doctrina de Cristo, quien dijo en Lc 5,34: *Los amigos del esposo no pueden ayunar mientras el esposo está con ellos.* Ahora bien: Él está con todos los justos, habitando espiritualmente en ellos, según leemos en Mt 28,20: *He aquí que yo estaré con vosotros hasta la consumación de los siglos.* Por tanto, los justos no están obligados a ayunar por disposición de la Iglesia.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (1-2 q.96 a.6), los preceptos comunes se dan para bien de la comunidad. Por eso el legislador, al imponerlos, tiene en cuenta lo que sucede con más frecuencia. Y si, por un motivo especial, en algún hombre se encuentra algo que está reñido con la observancia de lo mandado, el legislador no pretende obligarle a su observancia. En esto, no obstante, hay que tener en cuenta una distinción. Si el motivo es evidente, el hombre por sí mismo puede, lícitamente, dejar de cumplir lo mandado, sobre todo si existe una costumbre en ese sentido o no se puede recurrir fácilmente al superior. Pero si el motivo es dudoso, debe recurrirse al superior, que es quien tiene autoridad para dispensar en tales casos. Esto debe cumplirse en materia de ayunos de la Iglesia, a los cuales, en general, están obligados todos, a no ser que exista un impedimento especial[b].

14. *Epist.* LV *Ad Inquis. Ianuarii,* c.19: ML 33,221.

b. En este artículo y en los siguientes se muestra la profunda sabiduría práctica del autor, que es muy prudente cuando se trata de leyes positivas. Dice, por ejemplo, que «no obligan si hay especial incomodo»; que «no parece intención de la Iglesia prescribir ayunos que impidan realizar obras piadosas o cosas más necesarias» (ad 3); que «para la cantidad de alimento que no rompe el ayuno no hay medida universal por la diversa complexión de cada uno» (a.6 ad 1); que, en cuanto a la hora de la comida, «no hay que andarse con sutiles argumentos: basta atenerse a la estimación común» (a.7

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los preceptos de Dios son de derecho natural, esencialmente necesarios para salvarse. Pero las disposiciones de la Iglesia no son esencialmente necesarias para la salvación, sino sólo por disposición de la Iglesia. En consecuencia, puede haber impedimentos que eximan de su cumplimiento a algunos.

2. *A la segunda hay que decir:* Es evidente que en los niños existe razón para no ayunar, bien sea por su débil constitución, debido a la cual necesitan comer con frecuencia y poco cada vez, o bien porque necesitan tomar mucho alimento para crecer. Por eso, mientras están en edad de crecer, lo cual suele suceder hasta finalizar los veintiún años, no están obligados a guardar los preceptos de la Iglesia. Es conveniente, sin embargo, que incluso durante este período de crecimiento se entrenen en el ayuno, en mayor o menor proporción según su edad.

A veces, no obstante, cuando amenaza una gran tribulación, incluso los niños practican el ayuno como señal de una penitencia más profunda, así como se obligó a hacerlo a los animales, conforme leemos en Jer 3,7: *Ni hombres ni animales coman ni beban.*

3. *A la tercera hay que decir:* En cuanto a los peregrinos y los obreros, parece conveniente distinguir: si el viaje o trabajo puede posponerse o disminuirse sin detrimento de la salud corporal y del estado externo requerido para la conservación de la vida corporal o espiritual, no deben dejar de cumplirse, por esto, los ayunos de la Iglesia. Pero si urge salir en peregrinación y hacer largas etapas o trabajar mucho, bien sea para conservar la vida corporal o por algo necesario para la vida espiritual, sin que puedan guardarse, a la vez, los ayunos de la Iglesia, no hay obligación de guardarlos, ya que no parece intención de la Iglesia, al instituir el ayuno, impedir otras causas piadosas y más necesarias. Parece, sin embargo, que en tales circunstancias ha de recurrirse a la dispensa del superior, a no ser que exista una costumbre en contra, ya que, cuando los prelados callan, se supone que consienten.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los pobres que disponen de medios suficientes para una comida no quedan dispensados de los ayunos de la Iglesia a causa de su pobreza. Parece, no obstante, que quedan dispensados de dichos ayunos los que piden limosna sin fruto, al no poder tener lo suficiente para su sustento.

5. *A la quinta hay que decir:* Esas palabras del Señor pueden tomarse en tres sentidos. En primer lugar, según San Juan Crisóstomo [15], los discípulos, llamados *amigos del novio,* todavía *no estaban bien preparados,* por lo cual se les compara con *el vestido viejo,* y por eso, mientras Cristo estuviera entre ellos, era mejor animarlos con un trato suave que ejercitarlos en la austeridad del ayuno. Según esto, conviene dispensar del ayuno a los imperfectos y principiantes antes que a los más avezados y perfectos, como aparece claramente en la *Glosa* [16] al salmo 130,2: *como niño destetado de la madre.*

Puede explicarse, en segundo lugar, como lo hace San Jerónimo [17], diciendo que el Señor habla, en el texto aducido, del ayuno de las antiguas observancias. Según eso, el Señor quiere dar a entender que los apóstoles, que habían de ser revestidos con la novedad de la gracia, no debían ejercitarse en las antiguas observancias.

Un tercer modo de explicarlo es el de San Agustín [18], que distingue un doble ayuno. Uno de ellos, el de *la humildad de la tribulación,* no es conveniente para los hombres perfectos, a quienes se llama *amigos del novio.* Por eso San Lucas dice (Lc 5,34): *No pueden ayunar los amigos del novio,* mientras que San Mateo (Mt 9,15) dice: *No pueden llorar los amigos del novio.* El segundo ayuno, *el gozo de la mente inmersa en las cosas espirituales,* es conveniente para los perfectos.

15. *In Matth.* hom.XXX: MG 57,367. 16. *Glossa Ordin.* (III 284B); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1172. 17. Cf. BEDA, l.2, super 5,34: ML 92,391. 18. *De Consensu Evangelist.* l.II c.27: ML 34,1109; *Quaest. Evang.* l.2 q.18, Super Lc. 5,33: ML 35,1339.

---

ad 2), y que la prohibición de determinados alimentos no obedece a una arcaica ley veterotestamentaria, sino a que en su tiempo se pensaba que «determinadas carnes y productos de animales incitan al placer venéreo» (a.8). Con harta frecuencia, la moral posterior cayó en legalismos que nada tienen que ver con el sentido práctico de la moral de Santo Tomás.

ARTÍCULO 5

¿Está bien determinado el tiempo del ayuno eclesiástico?

In Sent. 4 dist.15 q.3 a.3

Objeciones por las que parece que no está bien determinado el tiempo del ayuno eclesiástico.

1. En Mt 4,1-2 se nos dice que Cristo empezó el ayuno después del bautismo. Pero nosotros debemos imitar a Cristo, como se nos recomienda en 1 Cor 4,16: *Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo.* Luego debemos practicar el ayuno inmediatamente después de la Epifanía, en la cual se celebra el bautismo de Cristo.

2. Aún más: no debemos observar, en la nueva ley, los preceptos de la antigua. Ahora bien: el ayunar en determinados meses es una observancia de la antigua ley, tal como se dice en Zac 8,19: *El ayuno del cuarto mes, y el ayuno del quinto, y el ayuno del séptimo, y el ayuno del décimo, se tornarán para la casa de Judá en gozo y regocijo y en festivas solemnidades.* Por tanto, los ayunos dentro de unos meses concretos, que se llaman *las Cuatro Témporas,* no están bien establecidos por la Iglesia.

3. Y también: según San Agustín, en su libro *De Consensu Evang.*[19], así como hay un *ayuno de aflicción,* hay también un *ayuno de alegría.* Pero la mayor alegría espiritual para los fieles es la que procede de la resurrección de Cristo. Luego los cincuenta días en que la Iglesia celebra solemnemente la resurrección del Señor, y en los domingos del año, en los cuales también se conmemora, deben guardarse ayunos.

En cambio está la costumbre generalizada de la Iglesia.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (a.1 y 3), el ayuno cumple dos finalidades: expiar la culpa y elevar la mente a las cosas divinas. Por eso fue especialmente necesario establecer ayunos en las ocasiones en que era conveniente limpiar de pecado a los hombres y hacer que la mente de los fieles se elevara hacia Dios por la devoción. Esto se cumple de un modo especial en el tiempo anterior a la solemnidad de la Pascua, cuando los pecados se borran mediante el bautismo, el cual se celebra solemnemente en la vigilia pascual, al recordarse la sepultura del Señor, ya que *por el bautismo somos sepultados con Cristo en la muerte,* según se dice en Rom 6,4. También en la fiesta de la Pascua conviene que la mente humana, por la devoción, se eleve a la gloria eterna, que Cristo inauguró al resucitar. Por eso la Iglesia decidió que se ayunara en el tiempo inmediatamente anterior a la solemnidad de la Pascua y, por la misma razón, en las vigilias de las principales festividades, en las cuales conviene que nos preparemos para celebrarlas con devoción.

También es costumbre de la Iglesia conferir, en los cuatro trimestres del año, las órdenes sagradas, acto que recuerda la multiplicación de los siete panes para dar de comer a cuatro mil hombres (Mc 8), que representan *el año del Nuevo Testamento,* como dice San Jerónimo[20]. Y para recibirlas es preciso que se preparen mediante el ayuno tanto los que van a ordenarse como todo el pueblo, para cuya utilidad se ordenan. Por eso dice Lc 6,12 que el Señor, antes de elegir a sus discípulos, *se retiró al monte a orar.* San Ambrosio dice al comentar este pasaje[21]: *¿Qué conviene que hagas cuando quieres iniciar un ministerio santo, si Cristo oró antes de enviar a sus apóstoles?*

En cuanto al número de días del ayuno cuaresmal, San Gregorio da tres razones para justificarlo. En primer lugar, *el decálogo se perfecciona con los cuatro libros del Santo Evangelio, y el número diez multiplicado por cuatro da cuarenta.* En segundo lugar, *nuestro cuerpo mortal se compone de cuatro elementos, los cuales nos incitan a rebelarnos contra los preceptos del Señor contenidos en el decálogo. Por eso es conveniente que mortifiquemos nuestro cuerpo durante cuarenta días.* En tercer lugar, *nos esforzamos por ofrecer así a Dios la décima parte de nuestros días, puesto que, dado que el año tiene trescientos sesenta días, nos mortificamos durante treinta y seis,* que son los que ayunamos en las seis semanas de Cuaresma, *dando así a Dios la décima parte de nuestro año*[22].

San Agustín[23] añade una cuarta razón. El Creador es la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Por otra parte, el número tres se acomoda bien a la criatura espiritual, pues se nos manda amar *con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente.* Por su parte, a la criatura visible se adapta

19. L.2 c.27: ML 34,1109; cf. *Quaest. Evang.* l.2, q.18, Super Lc. 5,33: ML 35,1339. 20. *In Marc.* super 8,1: ML 30,634. Cf. *Glossa Ordin.*, Super Marc. 8,1 (V 104 B); *Glossa interl.*, Super Marc. 8,1 (V 104r). 21. L.5: ML 15,1732. 22. *In Evang.* l.1, hom. XVI: ML 76,1137. 23. *De Doctr. Christ.* l.II, c.16: ML 34,48.

el número cuatro, por estar compuesta de cuatro elementos: calor, frío, húmedo y seco. Así, pues, el número diez significa todo lo que existe; si se multiplica por el número cuatro, que corresponde al cuerpo que lleva a cabo el ayuno, tenemos el número cuarenta.

Los ayunos de las cuatro témporas duran tres días, debido al número de meses que cada una de ellas comprende, o bien por el número de órdenes sagradas que se confieren durante ellas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cristo no necesitó el bautismo para sí mismo, sino para recomendárnoslo a nosotros. Por eso no necesitaba ayunar antes de ir a él, sino después de él, para invitarnos a ayunar antes de nuestro propio bautismo.

2. *A la segunda hay que decir:* La Iglesia no observa los ayunos de las cuatro témporas en los mismos días que los judíos ni por las mismas razones. En efecto, ellos ayunaban en julio, cuarto mes a partir de abril, que era el primer mes para ellos, porque fue entonces cuando Moisés, al bajar del monte, rompió las tablas de la ley (Ex 32,19) y cuando, según Jeremías (Jer 52,6), se destruyeron las primeras murallas de la ciudad. Ayunaban también en el quinto mes, que nosotros llamamos agosto, mes en que, al producirse la sedición levantada por los exploradores en el pueblo, se les prohibió subir al monte (Núm 14,42). En este mismo mes tuvo lugar la quema del templo por Nabucodonosor (Jer 52,12) y, posteriormente, por Tito [24]. En el séptimo mes, que nosotros llamamos octubre, fue asesinado Godolías y fueron dispersados los restos de Israel (Jer 41,1-10). Y en el décimo mes, que nosotros llamamos enero, el pueblo, que estaba cautivo con Ezequiel, se enteró de que el templo había sido demolido (Ez 33,21).

3. *A la tercera hay que decir:* El *ayuno de alegría* proviene del Espíritu Santo, que es Espíritu de libertad. Por eso, dicho ayuno no debe ser objeto de precepto, y los ayunos de la Iglesia son, más bien, *ayunos de aflicción,* que no conviene practicar en días de alegría. Esto explica el que la Iglesia no pusiera el ayuno en todo el tiempo pascual ni los domingos. Si en esos días alguien practicara el ayuno en contra de la costumbre del pueblo cristiano, la cual, como dice San Agustín [25], *ha de ser considerada como ley,* o lo hiciera por error, como hacen los maniqueos, que creen que tal ayuno es necesario, no estaría libre de pecado, aunque el ayuno, por sí mismo, es siempre laudable, según el testimonio de San Jerónimo en su obra *Ad Lucinum* [26]: *¡Ojalá pudiéramos ayunar siempre!*

ARTÍCULO 6

¿Es necesario, para ayunar, hacer una sola comida?

In Sent. 4 d.8 q.1 a.4 q.ª2 ad 2; d.15 q.3 a.4 q.ª1

Objeciones por las que parece que no es necesario, para ayunar, hacer una sola comida.

1. El ayuno, como dijimos antes (a.2), es un acto de la virtud de la abstinencia, la cual tiene en cuenta tanto la debida cantidad de comida como el número de comidas. Ahora bien: a los que ayunan no se les mide la cantidad de alimento. Luego tampoco ha de tenerse en cuenta el número de comidas.

2. Aún más: el hombre se nutre tanto de comida como de bebida. Pero la bebida rompe el ayuno, de tal modo que no podemos recibir la Eucaristía después de haber bebido. No obstante, no está prohibido beber varias veces al día. Luego tampoco debe prohibirse, cuando se ayuna, hacer varias comidas en el día.

3. Y también: los electuarios son alimento y, sin embargo, muchos los toman, en días de ayuno, después de la comida. Luego el hacer una sola comida no es esencial al ayuno.

En cambio está la costumbre generalizada entre el pueblo cristiano.

Solución. *Hay que decir:* La Iglesia establece el ayuno para dominar la concupiscencia, pero conservando la naturaleza. Ahora bien: para esto parece suficiente una única comida, con la que el hombre puede cumplir con la naturaleza y, a la vez, aminorar la concupiscencia, reduciendo el número de comidas. Por eso la Iglesia ha

24. Cf. JOSEFO, *De Bello Iudaico,* l.VI c.2,9 (TK III 422). 25. *Epist.* 36 *Ad Casulanum,* c.1: MI. 33,136. 26. *Epist.* 7: ML 22,672. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.I, dist.76, can.11, *Utinam* (RF I 271).

establecido que los que ayunan hagan una sola comida al día.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No se puede establecer la misma cantidad de comida para todos, ya que la distinta complexión de los cuerpos hace que unos necesiten más comida que otros. Pero, como norma general, todos pueden cumplir con la naturaleza haciendo una sola comida.

2. *A la segunda hay que decir:* Existe una doble clase de ayuno. Uno, el natural; es necesario para tomar la Eucaristía y se rompe con cualquier bebida, incluso con el agua, de modo que, si se toma, no puede recibirse la Eucaristía. Pero hay otro ayuno, el de la Iglesia, llamado ayuno *del que ayuna,* y que no se rompe sino con aquellas cosas que la Iglesia quiere prohibir al establecer el ayuno. Ahora bien: la Iglesia no quiere prohibir el uso de la bebida, la cual contribuye a alterar el cuerpo y a la digestión de los alimentos más que a la nutrición, aunque alimente algo. El que abuse de la bebida puede pecar y perder el mérito del ayuno, al igual que si come demasiado haciendo una única comida.

3. *A la tercera hay que decir:* Los electuarios, aunque alimenten algo, no se toman principalmente como alimento, sino para ayudar a la digestión. De ahí que no quebranten el ayuno, como tampoco lo hace el tomar otras medicinas, a no ser que se tomen, fraudulentamente, en gran cantidad, como si fueran alimentos.

ARTÍCULO 7

¿Es la hora novena la mejor hora para comer los días de ayuno?

In Sent. 4 d.15 q.3 a.3 q.ª3

Objeciones por las que parece que la hora nona no es la mejor para comer los días de ayuno.

1. La vida en el Nuevo Testamento es más perfecta que la del Antiguo. Pero en el Antiguo Testamento ayunaban hasta la hora de vísperas, ya que en Lev 23,32 se dice: *Es sábado: mortificaréis vuestras almas.* Y después añade: *Celebraréis vuestros sábados de víspera a víspera.* Luego, con mucha mayor razón, debe guardarse el ayuno hasta la hora de vísperas en el Nuevo Testamento.

2. Aún más: el ayuno establecido por la Iglesia obliga a todos. Pero no todos pueden saber con certeza cuándo es la hora nona. Por tanto, parece que el poner la hora nona no debe ser parte del precepto del ayuno.

3. Y también: el ayuno es un acto de la virtud de la abstinencia, como ya dijimos antes (a.2). Pero las virtudes morales no toman el justo medio como las demás virtudes, ya que, como se dice en II *Ethic.* [21], *lo que es mucho para uno es poco para otro.* Luego no debe fijarse la hora nona para los días de ayuno.

En cambio está lo que dice el Concilio de Calcedonia [28]: *No debe considerarse que ayunan en Cuaresma quienes comen antes del oficio de vísperas,* el cual tiene lugar después de la hora nona en Cuaresma. Luego hay que ayunar hasta la hora nona.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (a.1 y 3), el ayuno tiene como finalidad borrar y prevenir la culpa. Por ello conviene que añada algo a la costumbre común, pero sin gravar mucho a la naturaleza. Ahora bien: es costumbre común el comer hacia la hora sexta, bien porque parece que ya se ha hecho la digestión al contrarrestar el calor interior natural mediante el frío de la noche y la extensión del humor a través de los miembros, mediante la ayuda del calor del día hasta que el sol llega a su cénit, o bien porque la naturaleza del cuerpo humano necesita, a esa hora, fortalecerse contra el calor externo del aire para evitar que los humores internos se resequen. Por ello, para que la persona que ayuna experimente alguna mortificación para satisfacer sus culpas, se pone la hora nona como hora conveniente para los días de ayuno.

Por otra parte, ésa es la hora de la pasión de Cristo, que se terminó hacia la hora nona, cuando, *inclinando la cabeza, entregó su alma* (Jn 19,30). En efecto, los que practican el ayuno, al castigar su carne, se configuran con la pasión de Cristo según Gál 5,24: *Los que son de Cristo, han crucificado su carne juntamente con los vicios y concupiscencias.*

27. ARISTÓTELES, lect. n.7 (BK 1106a36): S. TH., lect.6.
28. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.III De cons., dist.3 can.30 *Solent* (RF I 1307); cf. TEODULFO AURELIANENSE, *Capitulare* c.39 (MA XIII 1005).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La vida del Antiguo Testamento se compara con la noche y la del Nuevo con el día, conforme a lo que leemos en Rom 13,12: *Pasó la noche y se acercó el día.* Por eso en el Antiguo Testamento se ayunaba hasta la noche, cosa que no se hace en el Nuevo.

2. *A la segunda hay que decir:* Para el ayuno se requiere una hora aproximada, no exacta, ya que basta la estimación común, que sabe poco más o menos cuándo es la hora nona.

3. *A la tercera hay que decir:* Un aumento módico, al igual que una pequeña sustracción, hace poco daño. Ahora bien: no media mucho tiempo entre la hora sexta, en que los hombres suelen comer, y la hora nona, que se establece para los días de ayuno. Por eso tal determinación del tiempo no puede hacer mucho daño a nadie, cualquiera que sea su naturaleza. Pero si, en algún caso, supusiera esto un grave inconveniente para alguien, sea por su edad o por alguna circunstancia similar, habría que aplicársele la dispensa o adelantarle un poco la hora.

ARTÍCULO 8

¿Es conveniente establecer que los que ayunan se abstengan de carne, huevos y lacticinios?

In Sent. 4 d.15 q.3 a.4 q.ª2

Objeciones por las que parece no es conveniente establecer que los que ayunan se priven de huevos y de lacticinios.

1. Ya dijimos (a.6) que se estableció el ayuno para frenar la concupiscencia de la carne. Pero el beber vino provoca esa concupiscencia más que el comer carne, pues leemos en Prov 20,1: *El vino es una cosa lujuriosa.* Y en Ef 5,18 se dice: *No os emborrachéis con vino, porque en él está la lujuria.* Luego, de igual modo que no se prohíbe, los días de ayuno, beber vino, parece que tampoco debe prohibírseles comer carne.

2. Aún más: algunas clases de pescado se comen con tanto agrado como algunas carnes de animales. Pero la concupiscencia es *apetito deleitable,* como dijimos antes (1-2 q.30 a.1). Por tanto, en el ayuno, que se ordena a poner freno a la concupiscencia, al igual que no se prohíbe el uso de pescado, tampoco debe prohibirse el uso de carne.

3. Y también: en algunos días de ayuno hay quienes hacen uso de huevos y de queso. Luego, por el mismo motivo, se puede hacer uso de ellos en el ayuno cuaresmal.

En cambio está la costumbre general de los fieles.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hicimos ver (obj.1), la Iglesia instituyó el ayuno para frenar la concupiscencia de la carne, es decir, los placeres del tacto, que tienen por objeto la comida y los placeres venéreos. Por eso la Iglesia prohibió, en el ayuno, tanto los alimentos que producen el máximo deleite como los que más excitan a lo venéreo. Tales son las carnes de los animales que viven y respiran en la tierra y los productos de los mismos, como los lacticinios, que proceden de los cuadrúpedos, y los huevos, que proceden de las aves. En efecto, dado que éstos son los alimentos que más se asemejan al cuerpo humano, son los que más contribuyen a su alimentación, y de cuya consumición queda más cantidad sobrante que puede convertirse en materia seminal, cuya multiplicación es el mayor excitante de la lujuria. Por eso la Iglesia prohibió esos alimentos en los días de ayuno.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el acto de generación concurren tres elementos: el calor, el aire y los humores. Al calor contribuyen, sobre todo, el vino y otros elementos que calientan el cuerpo. A los humores contribuye, sobre todo, la ingestión de carne, la cual posee gran poder alimenticio. La alteración del calor y la multiplicación del aire pasan pronto, pero la sustancia de los humores es más duradera. Por eso, al ayunar, se prohíbe la carne más que el vino o las legumbres, que únicamente hinchan [c].

2. *A la segunda hay que decir:* La Iglesia, al establecer el ayuno, se atiene a lo que sucede con mayor frecuencia. Ahora bien: suele ser más agradable comer carne que pescado, aunque a veces sucede lo contrario. Por eso prohíbe el consumo de carne más que el de pescado.

---

c. Esta doctrina moral y otras parecidas a lo largo de estas cuestiones responden claramente a la fisiología medieval. El moralista se sirve de las ciencias tal como en cada estado cultural se ofrecen.

3. *A la tercera hay que decir:* Los huevos y lacticinios están prohibidos los días de ayuno porque proceden de animales que poseen carne. Con mayor razón, pues, se les prohíbe la carne misma. De igual modo, de entre los ayunos, el más solemne es el cuaresmal, porque se guarda tanto para imitar a Cristo como para prepararnos, mediante él, a celebrar devotamente los misterios de nuestra redención. Por eso en los demás ayunos se prohíbe comer carne, y en el de cuaresma se prohíben también los huevos y los lacticinios. En cuanto a los demás ayunos, existen diversas costumbres en los distintos pueblos, las cuales deben guardarse en cada caso. Por eso dice San Jerónimo al hablar del ayuno [29]: *Siga cada provincia su parecer y guarde las tradiciones de sus mayores como si fueran leyes apostólicas.*

29. *Epist.* LXXI *Ad Lucinum:* ML 22,672.

CUESTIÓN 148

La gula

Nos toca ahora tratar de la gula. Sobre ella se plantean seis preguntas:

1. ¿Es la gula un pecado?—2. ¿Es un pecado mortal?—3. ¿Es el pecado más grave?—4. ¿Cuáles son sus especies?—5. ¿Es un vicio capital?—6. ¿Qué vicios se derivan de ella?

ARTÍCULO 1

¿Es la gula un pecado?

De Malo q.15 a.1

Objeciones por las que parece que la gula no es pecado.

1. El Señor dice en Mt 15,11: *Lo que entra por la boca no mancha al hombre.* Ahora bien: la gula tiene por objeto los alimentos, que entran por la boca. Por consiguiente, puesto que todo pecado mancha al hombre, parece que la gula no es pecado.

2. Aún más: *Nadie peca en cosas que no puede evitar.* Pero la gula consiste en falta de moderación en la comida, que el hombre no puede evitar, puesto que dice San Gregorio en XXX *Moral.*[1]: *En el acto de comer, el placer está tan mezclado con la necesidad que no sabemos qué parte corresponde a cada uno.* Y San Agustín dice en X *Confesiones*[2]: *¿Quién hay, Señor, que no coma un poco más de lo necesario?* Luego la gula no es pecado.

3. Y también: en todo género de pecado, el primer movimiento es pecado. Pero el primer movimiento de apetencia del alimento no es pecado, puesto que, de serlo, el hambre y la sed serían también pecado. Por tanto, la gula no es pecado.

En cambio está lo que dice San Gregorio en XXX *Moral.*[3]: *Es imposible librar la batalla espiritual si no se vence antes a este enemigo interior, que es la gula.* Pero el enemigo interior del hombre es el pecado. Luego la gula es pecado.

Solución. *Hay que decir* No es gula toda apetencia de comer o beber, sino sólo la desordenada. Y llamamos apetencia desordenada a la que se aparta del orden de la razón, en el cual consiste el bien de la virtud moral. Por eso llamamos pecado a lo que se opone a la virtud. Así, es evidente que la gula es pecado [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que entra en el hombre como alimento no lo mancha espiritualmente por su sustancia y naturaleza. Pero los judíos (contra los cuales habla el Señor) y los maniqueos sostenían que algunos alimentos hacían impuro al hombre por su misma naturaleza. Por otra parte, el excesivo apego a los alimentos mancha espiritualmente al hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dijimos arriba *(In corp.),* el vicio de la gula no consiste en la sustancia del alimento, sino en deseo del mismo no regulado por la razón. Por ello, si alguno se excede en la cantidad de alimento, no por deseo del mismo, sino por creer que es necesario, no podemos decir que esto sea gula, sino falta de cálculo. Y sólo comete pecado de gula quien se excede en la cantidad de comida conscientemente, llevado por el placer producido por los alimentos.

3. *A la tercera hay que decir* Hay dos clases de apetito. Uno es el natural, propio de las potencias del alma vegetativa, en las cuales no cabe el vicio, puesto que no pueden someterse a la razón. De ahí que la potencia apetitiva sea distinta de la retenti-

1. C.18: ML 76,538. 2. C.31: ML 32,799. 3. C.18: ML 76,553.

---

a. La gula designa una concupiscencia desenfrenada en los placeres de la comida y no una cantidad mayor o menor de alimento ni el placer común que acompaña a la comida, que de por sí es bueno. Pero ¿cuál es la medida concreta que la razón establece en esta materia? No se dice en este artículo, pero ya se había sugerido en otros lugares, por ejemplo cuando Santo Tomás dice que «la regla de la razón es que el hombre se alimente cuanto es necesario para el sustento del cuerpo, de la buena salud y de la convivencia social» *(De Malo* q.14 a.1 ad 1).

va, de la digestiva y de la expulsiva, y a dicha potencia vegetativa pertenecen el hambre y la sed. Existe otro apetito, el llamado sensitivo, y la gula consiste en el deseo desordenado del mismo. Por eso el primer movimiento de gula lleva consigo un desorden en el apetito sensitivo, en el cual se da pecado.

ARTÍCULO 2

¿Es la gula pecado mortal?

2-2 q.154 a.2 ad 6; *In Gal.* c.5 lect.5; *De Malo* q.14 a.2; *In Rom.* c.13 lect.3

Objeciones por las que parece que la gula no es pecado mortal.

1. Todo pecado mortal se opone a un precepto del decálogo, lo cual no parece darse en la gula. Luego no es pecado mortal.

2. Aún más: todo pecado mortal se opone a la caridad, como se deduce de lo dicho antes (q.35 a.3; 1-2 q.72 a.5). Pero la gula no se opone a la caridad ni al amor de Dios ni del prójimo. Por tanto, no es pecado mortal.

3. Y también: dice San Agustín en el sermón *De Purgatorio*[4]: *Siempre que alguno toma más alimento y bebida de lo que necesita, sepa que comete pecados pequeños.* Como en esto consiste, precisamente, la gula, síguese que ésta se cuenta entre los pecados pequeños, es decir, no es pecado mortal.

En cambio está lo que dice San Gregorio en XXX *Moral.*[5]: *Cuando manda la gula, los hombres pierden todo aquello en lo que se han comportado bien, y si no se domina el vientre, éste mata todas las virtudes.* Ahora bien: sólo el pecado mortal mata la virtud. Luego la gula es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (a.1), el vicio de la gula consiste propiamente en un deseo desordenado. El orden de la razón que modera la concupiscencia puede tomarse en un doble sentido. En primer lugar, en cuanto a los medios, cuando éstos no son proporcionados al fin. En segundo lugar, en cuanto al mismo fin, cuando la concupiscencia aparta al hombre del fin debido. Por eso, si consideramos el desorden del deseo en la gula como algo que aparta del fin último, en ese caso la gula será pecado mortal. Esto sucede cuando el hombre toma el deleite propio de la gula como fin que le hace despreciar a Dios, por estar dispuesto a obrar en contra de los preceptos divinos con tal de conseguir este deleite. Pero si el vicio de la gula se da únicamente en los medios, por desear en exceso los deleites de los alimentos, sin obrar, por ello, en contra de la ley divina, entonces es pecado venial.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El vicio de la gula es pecado mortal en cuanto que aparta del fin último. Bajo este aspecto se opone, en cierto modo, al precepto de la santificación del sábado, día en que debemos descansar en el fin último. En efecto, no todos los pecados mortales se oponen directamente a los preceptos del decálogo, sino sólo aquellos que llevan consigo alguna injusticia, ya que los preceptos del decálogo regulan de un modo especial la justicia y sus partes, como dijimos antes (q.122 a.1).

2. *A la segunda hay que decir:* En cuanto que aparta del fin último, la gula se opone al amor de Dios, el cual debemos escoger como fin último por encima de todo. Así considerada, la gula es pecado mortal.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay que entender las palabras de San Agustín como aplicadas a la gula en cuanto que sólo lleva consigo un desorden respecto de los medios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Puede decirse que la gula mata las virtudes no tanto por sí misma cuanto por los vicios que se derivan de ella, ya que San Gregorio dice en su *Pastoralis*[6]: *Cuando el estómago es víctima de la glotonería, la lujuria mata las virtudes del alma.*

ARTÍCULO 3

¿Es la gula el pecado más grave?

Objeciones por las que parece que la gula es el pecado más grave.

1. La gravedad del pecado se mide por la magnitud del castigo. Ahora bien: el pecado de gula merece un castigo severísimo, ya que San Juan Crisóstomo[7], comentando el texto de Ez 16,49: *Mira cuál fue la iniquidad de Sodoma, tu hermana: tuvo hartura de pan...,* dice: *La codicia del estómago expulsó del paraíso*

4. De entre las obras de SAN AGUSTÍN, *Serm. Suppos.* serm.CIV: ML 39,1946. 5. C.18: ML 76,556. 6. P.III c.19: ML 77,81. 7. *In Matth.* hom.XIII: MG 57,209.

a Adán; también ella provocó el diluvio en tiempo de Noé. Luego el pecado de gula es el más grave.

2. Aún más: en todo orden de cosas, la gula es lo más importante. Ahora bien: la gula es causa de otros pecados, ya que, al comentar el salmo 135,10: *Al que hirió a los primogénitos de Egipto,* dice la *Glosa*[8]: *Lujuria, concupiscencia y soberbia son producidas por el vientre.* Luego la gula es el pecado más grave.

3. Y también: después de Dios, el hombre debe amarse a sí mismo más que a nada, como ya dijimos antes (q.26 a.4). Pero el hombre se hace daño a sí mismo por medio de la gula, ya que, según leemos en Eclo 37,34, *muchos murieron a causa de la crápula.* Por consiguiente, la gula es el pecado más grave, al menos después de los pecados contra Dios.

En cambio está el hecho de que los pecados carnales, entre los que se encuentra la gula, llevan consigo una culpa menor, según San Gregorio[9].

Solución. *Hay que decir:* Puede considerarse la gravedad de un pecado bajo un triple aspecto. En primer lugar, y ante todo, por la materia en la que se peca. En este sentido, los pecados más graves son los que se cometen contra las cosas divinas. Y así considerado, el vicio de la gula no es el más grave, puesto que tiene por objeto la sustentación del cuerpo. En segundo lugar, podemos considerarlo por parte del que peca, y entonces el pecado de gula pierde más gravedad, sea porque se trata de la necesidad de tomar alimento o por la dificultad que supone el conocer y moderar lo que conviene en esta materia. En tercer lugar, por parte de los efectos, el pecado de gula tiene cierta gravedad, en cuanto que de él se derivan otros varios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esas penas se refieren, más que a la misma gula, a los vicios derivados de ella o a su raíz. En efecto, el primer hombre fue expulsado del paraíso a causa de la soberbia, de la cual pasó a la gula. En cuanto al diluvio y al castigo de Sodoma, fueron penas impuestas por los pecados de lujuria, derivados de la gula.

2. *A la segunda hay que decir:* Se trata de pecados producidos por la gula. Además, la causa no es necesariamente lo más importante, a no ser que se trate de causas esenciales. Pero la gula no es causa esencial, sino accidental y ocasional, de estos vicios.

3. *A la tercera hay que decir:* El que comete pecado de gula no pretende hacer daño a su cuerpo, sino deleitarse en la comida, y es accidental, y no afecta directamente a la gravedad de la gula el que se siga algún daño para el cuerpo. Ahora bien: la culpa se agrava en caso de que, por tomar alimentos sin moderación, se siga algún daño para el cuerpo.

ARTÍCULO 4

¿Están bien señaladas las especies de gula?

1-2 q.72 a.9; *De Malo* q.14 a.3

Objeciones por las que parece que las partes de la gula están mal señaladas por San Gregorio, quien en XXX *Moral.*[10] dice: *La gula nos tienta de cinco maneras: nos hace adelantar la hora, exige manjares exquisitos, pide manjares preparados con excesivo esmero, rebasa los límites en la cantidad y despierta una voracidad sin límites.* Todo ello se resume en estas palabras[11]: *de prisa, manjar exquisito, con exceso, con voracidad y con excesivo esmero.*

1. Las formas de gula que acabamos de ver se diversifican por las circunstancias. Pero éstas no cambian la especie, puesto que son accidentes de los actos. Por tanto, estas formas de gula no dan lugar a distintas especies de gula.

2. Aún más: el lugar, al igual que el tiempo, es una circunstancia. Por tanto, si distinguimos especies de gula teniendo en cuenta el tiempo, parece que debemos hacerlo también con el lugar y otras circunstancias.

3. Y también: la templanza tiene en cuenta las circunstancias; pero también lo hacen las demás virtudes morales. Ahora bien: en los vicios opuestos a éstas no se distinguen especies por razón de las distintas circunstancias. Luego tampoco se distinguen en la gula.

En cambio está el testimonio de San Gregorio[12].

8. *Glossa Ordin.* (III 289E); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1197. CASIODORO, *Expos. in Psalm.* Super Ps. 135,10: ML 70,970. 9. *Moral.* l.XXXIII c.12: ML 76,687. 10. C.18: ML 76,559. 11. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* II-II n.591 (QR III 579), y GREGORIO MAGNO, IV *In Sent.* dist.33 a.20 (BO XXX 310).

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (a.1), la gula lleva consigo una tendencia desordenada a tomar comida. Ahora bien: en el acto de comer se distinguen dos partes: el alimento que se toma y el acto de tomarlo. Por ello, puede haber desorden en el deseo bajo un doble aspecto. En primer lugar, respecto del alimento que se toma. En cuanto a la clase o sustancia del alimento, lo deseamos bueno, estimable; en cuanto a su calidad, exigimos una preparación demasiado esmerada; en cuanto a la cantidad, nos excedemos comiendo demasiado. En segundo lugar, podemos considerar el desorden del deseo en el mismo acto de tomar el alimento; haciéndolo de prisa, es decir, adelantando la hora de tomarlo, o con voracidad, es decir, no observando la debida moderación en el comer.

San Isidoro reduce a una las primeras especies, diciendo que el tragón se excede en la sustancia, en la cantidad, en el modo y en el tiempo de comer [13].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El no atenerse a las diversas circunstancias da origen a varias especies de gula debido a los motivos diversos, que dan lugar a las distintas virtudes morales. En efecto, si se buscan manjares exquisitos, se excita la concupiscencia respecto de la sustancia misma del alimento; pero cuando se acelera el tiempo, la concupiscencia se desordena por la impaciencia en la demora. Esto mismo sucede en los demás casos.

2. *A la segunda hay que decir:* Ni en lugar ni en las otras circunstancias se halla un motivo distinto relacionado con la comida que dé lugar a una distinta especie de gula.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando, en los vicios, las distintas circunstancias dan lugar a motivos distintos, es necesario tomar las distintas especies de vicios según estas diversas circunstancias. Pero esto no sucede siempre así, como dijimos (1-2 q.72 a.9).

ARTÍCULO 5

¿Es la gula un vicio capital?

De Malo q.8 a.1; q.13 a.3; q.14 a.4

Objeciones por las que parece que la gula no es un vicio capital.

1. Llamamos vicios capitales a aquellos de los que se derivan otros como de su fin. Pero el alimento, objeto de la gula, no es fin, ya que no se busca en sí mismo, sino en orden a la nutrición del cuerpo. Luego la gula no es un vicio capital.

2. Aún más: parece que el vicio capital posee cierta relevancia dentro del género de pecado. Pero esto no se cumple en la gula, que parece pertenecer a la clase ínfima de pecado, puesto que está muy cerca de las exigencias de la naturaleza. Por consiguiente, no parece que sea vicio capital.

3. Y también: el pecado consiste en apartarse de un bien honesto para seguir un bien útil a la vida presente o agradable a los sentidos. Pero se asigna un solo vicio capital, la avaricia, a los bienes útiles. Por tanto, parece que debe asignarse también un único vicio capital a todos los placeres. Este vicio es la lujuria, más grave que la gula y cuyo objeto son deleites más fuertes. Por consiguiente, la gula no es un vicio capital.

En cambio está el hecho de que San Gregorio, en XXX *Moral.* [14], incluye a la gula entre los vicios capitales [b].

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos antes (1-2 q.84 a.3.4), se llama vicio capital a un vicio que da lugar a otros vicios como causa final de los mismos, es decir, en cuanto que tiene un fin tan deseable que, llevados por el deseo del mismo, los hombres se sienten atraídos a pecar de diversos modos. Ahora bien: un fin se hace muy apetecible cuando posee alguna de las condiciones de la felicidad, la cual es apetecible por naturaleza. Y uno de los elementos esenciales a la felicidad es el deleite, como

12. Cf. obj.1. 13. *Sent.,* lib.II c.42: ML 83,649. 14. C.45: ML 76,621.

b. El significado de la gula en el conjunto de la moral sobrenatural es descrito siguiendo de cerca a San Gregorio Magno, quien en su obra *Moralia,* tan meditada en los ambientes monásticos medievales, había analizado minuciosamente los estragos que hace este vicio en el conjunto de la vida cristiana. Ya en la disputa *De Malo,* Santo Tomás había interpretado las circunstancias de la gula, de que habla San Gregorio, como especies formalmente distintas (ibid. q.14 a.3). Y eso mismo hace aquí (a.4 y ad 1). De San Gregorio se toma también la doctrina de la capitalidad de este vicio respecto a las llamadas «hijas suyas» (a.5.6) y que se había difundido en un texto de los *Moralia* que recogían todos los florilegios medievales.

queda demostrado en I *Ethic.* [15] y X [16]. Por eso es correcto incluir entre los vicios capitales a la gula, que se ocupa de los deleites del tacto, que son muy importantes entre los deleites.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alimento se ordena a otro objeto como a su fin. Pero dado que ese fin, la conservación de la vida, es sumamente apetecible, puesto que la vida no puede conservarse sin el alimento, síguese que éste es también sumamente apetecible, y a él se ordena casi todo el trabajo del hombre, conforme a lo que dice Ecl 6,7: *Todo el trabajo del hombre es para su boca.*

Sin embargo, parece que la gula se ocupa de los deleites de los alimentos más que de los alimentos mismos. Por eso, como dice San Agustín en *De Vera Relig.* [17], *los que no estiman la salud del cuerpo prefieren comer* —en lo cual está el deleite— *antes que saciarse, aunque la finalidad de ese deleite es apagar el hambre y la sed.*

2. *A la segunda hay que decir:* El fin que se busca en el pecado hay que juzgarlo bajo su aspecto de conversión, pero su gravedad proviene del aspecto de aversión. Por eso no parece necesario el que un vicio capital, por tener un fin sumamente apetecible, tenga también suma gravedad.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que agrada es apetecible por sí mismo. Por eso se asignan dos vicios capitales, gula y lujuria, según la diversidad del objeto deleitable. En cambio, lo útil no es apetecible por sí mismo, sino en cuanto que se ordena a otro fin. Por eso parece que en todos los objetos que poseen esa cualidad de útil existe una sola razón que los hace apetecibles y, por consiguiente, se les asigna un solo vicio capital.

ARTÍCULO 6

¿Es correcto asignar cinco hijas a la gula?

De Malo q.14 a.4

Objeciones por las que parece que no están bien señaladas cinco hijas de la gula, a saber: *alegría boba, bufonería, inmundicia, locuacidad* y *ceguera mental.*

1. La alegría boba es fruto de cualquier pecado, según leemos en Prov 2,14: *Se gozan en hacer el mal y se huelgan en la perversidad del vicio.* Igualmente la ceguera mental se encuentra en todo pecado, según dice Prov 14,22: *Se equivocan quienes obran mal* Luego es incorrecto considerarlas hijas de la gula.

2. Aún más: la inmundicia, que acompaña tantas veces a la gula, parece reducirse al vómito, según leemos en Is 28,8: *Las mesas están todas llenas de vómitos de inmundicias.* Pero esto no parece ser pecado, sino más bien pena o incluso una cosa útil y aconsejable, conforme a lo que se dice en Eclo 31,25: *Si te viste obligado a comer demasiado, levántate, vomita, y te sentirás aliviado.* Luego la inmundicia no debe considerarse como hija de la gula.

3. Y también: San Isidoro [18] considera a la bufonería como hija de la lujuria y no de la gula. Por tanto, no debe ponerse entre las hijas de la gula.

En cambio está que San Gregorio, en XXXI *Moral.* [19], enumera estas hijas de la gula.

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (a.1), la gula se ocupa del deleite inmoderado en la comida y la bebida. Por tanto, han de considerarse hijas de ella los vicios que son fruto de ese deleite inmoderado. Estos pueden considerarse por parte del alma y del cuerpo. Por parte del alma podemos verlas bajo un doble aspecto. En primer lugar, por orden a la razón, cuya agudeza se embota por la falta de moderación en la comida y la bebida. Aquí queda incluida la ceguera mental, fruto de la fumosidad de los alimentos, que llegan a perturbar a la inteligencia, mientras que, en el extremo opuesto, la abstinencia favorece la agudeza de percepción, según se dice en Ecl 2,3: *pensé en liberar mi carne del poder del vino para elevar mi alma hasta la sabiduría.* En segundo lugar, por orden al apetito, que sufre múltiples desarreglos a causa de la falta de moderación en la comida y la bebida una vez adormecida la razón, que es la que dirige. Bajo este aspecto queda incluida la necia alegría, ya que todas las otras pasiones desordenadas dicen orden a la alegría y la tristeza, tal como leemos en II *Ethic.* [20].

15. ARISTÓTELES, lect.5 n.10 (BK 1099a7): S. TH., lect.13. 16. ARISTÓTELES, lect.7 n.30 (BK 1177a22): S. TH., lect.19. 17. C.53: ML 34,167. 18. *Quaest. in Vet. Test.*, In Deut. c.16, super 7,1: ML 83,366. 19. C.45: ML 76,621. 20. ARISTÓTELES, lect.5 a.2 (BK 1105b23): S. TH., lect.5.

Esto mismo se expresa en Esd 3,20: *El vino hace creer que todo es seguridad y gozo.* En tercer lugar, en cuanto a la abundancia de palabra, se incluye la locuacidad, porque, como dice San Gregorio en su *Pastoral*[21], *si los dominados por la gula no fueran tan locuaces, el rico que se ocupaba diariamente en festines espléndidos no tendría la lengua tan inflamada por el fuego.* En cuarto lugar, en orden al acto mismo desordenado, se incluye la bufonería, es decir, la alegría tonta de la ausencia de razón, la cual, del mismo modo que no puede evitar las palabras, tampoco puede evitar los gritos externos. Por eso, al comentar el pasaje de Ef *palabras necias y ridículas,* dice la *Glosa*[22]: *Es lo que los necios llaman bufonería, es decir, la jocosidad, la que provoca la risa.* Ambos pueden referirse, no obstante, a las palabras por las que suele pecarse, bien porque son superfluas, como sucede en la *locuacidad,* o porque no son honestas, como en la *bufonería.*

Por parte del cuerpo suele incluirse la inmundicia. Esta puede tomarse como emisión desordenada de cualquier superfluidad, o, de modo especial, en cuanto a la emisión de semen. De ahí que al comentar Ef 5,3, *la fornicación y toda clase de inmundicia...*, diga la *Glosa*[23]: *Es decir, cualquiera incontinencia libidinosa.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La alegría, que es fruto del pecado o de su fin, acompaña a todo pecado, sobre todo si es habitual. Pero la alegría indefinida, que aquí se llama necia, nace principalmente de tomar comidas o bebidas en exceso. Hemos de decir también que el embotamiento de los sentidos para elegir suele encontrarse en todo pecado. Pero el embotamiento de los sentidos sobre las verdades especulativas procede principalmente de la gula, por la razón ya apuntada *(In corp.).*

2. *A la segunda hay que decir:* Si bien es útil vomitar después de comer en exceso, es un vicio el tener que someterse a ello porque se ha abusado de la comida o de la bebida. Sin embargo, el vómito es necesario, a veces, por prescripción médica, como remedio para alguna enfermedad.

3. *A la tercera hay que decir:* La bufonería procede ciertamente del acto de la gula; pero no del acto de lujuria, sino del deseo del mismo. Por eso puede pertenecer a ambos vicios.

21. P.III c.19: ML 77,81. 22. *Glossa interl.* (VI 95v); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,209. 23. *Glossa interl.* (VI 95v); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,209.

CUESTIÓN 149

La sobriedad

Pasamos ahora a estudiar la sobriedad y su vicio opuesto: la embriaguez (q.150).

Sobre la sobriedad se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Cuál es su materia propia?—2. ¿Es una virtud especial?—3. ¿Es lícito el uso del vino?—4. ¿A quiénes conviene, principalmente, ser sobrios?

ARTÍCULO 1

¿Es la bebida el objeto de la sobriedad? [a]

2-2 q.143 art. único; *In Sent. 2* d.44 q.2 a.1 ad 3

Objeciones por las que parece que no es la bebida el objeto de la sobriedad.

1. Dice Rom 12,3: *No saber por encima de lo que conviene saber, sino saber con sobriedad.* Por tanto, la sobriedad se ocupa de la sabiduría, y no sólo de la bebida.

2. Aún más: en Sab 8,7 se dice, de la sabiduría de Dios, que *enseña la sobriedad, la justicia y la virtud,* tomando la sobriedad como templanza. Pero la templanza no se ocupa sólo de la bebida, sino del alimento y de los placeres venéreos. Luego la sobriedad no tiene como único objeto la bebida.

3. Y también: la palabra sobriedad parece haber sido tomada de observar la medida. Ahora bien: debemos guardar una cierta medida en todo lo referente a nosotros. Por eso se dice en Tit 2,12: *Vivamos sobria, justa y piadosamente.* Y la *Glosa* comenta [1]: *Sobriamente, en nosotros.* Y 1 Tim 2,9 dice: *Las mujeres, en hábito honesto, adornándose con recato y sobriedad.* Por eso parece que la sobriedad se refiere no sólo al interior, sino a las cosas referentes al ornato exterior. Luego la bebida no es el objeto propio de la sobriedad.

En cambio está Eclo 31,32: *El vino fortalece si se bebe con sobriedad.*

Solución. *Hay que decir:* Las virtudes que reciben el nombre de una cualidad general a toda virtud reclaman para sí, de un modo específico, aquella materia en la que es sumamente difícil y útil conservar su condición. Así, la fortaleza reclama los peligros de muerte y la templanza los deleites del tacto. Ahora bien: la palabra sobriedad se deriva de medida. Al decir que alguien es *sobrio* indicamos que guarda una medida. Por eso la sobriedad se apropia, de un modo específico, una materia en la cual es sumamente laudable el observar una medida, cual es la bebida alcohólica. En efecto, el uso de la bebida con moderación es muy saludable, mientras que el exceso en ella hace mucho daño, porque impide el uso de la razón más incluso que el exceso en la comida. Por eso leemos en Eclo 31,37-38: *Alegría del corazón y bienestar del alma es el vino tomado con sobriedad; dolor de cabeza, amargura e ignominia es el vino bebido con exceso.* Por ello, la sobriedad se ocupa especialmente de la bebida, no de cualquier bebida, sino de la que, por sus cualidades espiritosas, puede trastornar la cabeza, como son el vino y todas las demás bebidas inebriantes. En cambio, si tomamos la sobriedad en sentido genéri-

1. *Glossa interl.* (VI 129v); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,391.

---

a. El término de sobriedad puede inducir a confusión. Aquí no se habla de abstenerse de bebidas alcohólicas, ni siquiera del exceso voluntario en la consumición del vino, que puede obedecer a otros motivos como el medicinal, sino a la inmoderada concupiscencia en el uso de estas bebidas, o como dice el mismo Santo Tomás, «por el placer mismo desordenado» (q.150 a.1) o «por el mero placer de beber vino» (1-2 q.8 a.5 ad 1). El bien moral que aquí queda lesionado es la obligación de conservarse en el uso de la razón que Dios nos concedió. Lo que sucede es que en tiempos de Santo Tomás no se conocía otro medio de privarse voluntariamente de la razón que la consumición del vino, y por eso escuetamente aquí se dice que la materia propia de la sobriedad es la bebida. Hoy sabemos que hay otros productos mucho más perniciosos y destructores de la razón que la mera bebida.

co, puede aplicarse a cualquier materia, exactamente igual que dijimos antes sobre la fortaleza y la templanza (q.123 a.2; q.141 a.2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De igual modo que decimos que el vino material embriaga el cuerpo, así también, en sentido metafórico, se dice que la sabiduría es una bebida embriagadora porque atrae al alma con su deleite, según leemos en el salmo 22,5: *¡Qué bella es mi copa embriagadora!* Y por eso se habla, por paralelismo, de una cierta sobriedad en la contemplación de la sabiduría.

2. *A la segunda hay que decir:* Todo lo relativo a la sobriedad es necesario para la vida presente, y su exceso es malo. Por eso conviene observar una cierta medida en todos los órdenes, lo cual es misión de la sobriedad. De ahí que, bajo el nombre de sobriedad, se designe a la templanza. Pero un pequeño exceso en la bebida es más perjudicial que en otras materias, y por ello la sobriedad se ocupa especialmente de la bebida.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque se requiere una cierta medida en todos los órdenes, no siempre se llama sobriedad, sino sólo en aquellas materias en las que la medida es necesaria.

ARTÍCULO 2

¿Es la sobriedad, en sí misma, una virtud especial?

Objeciones por las que parece que la sobriedad no es, en sí misma, una virtud especial.

1. La abstinencia se ocupa de la comida y la bebida. Pero no hay una virtud específica que se ocupe de la comida. Luego tampoco es una virtud específica la sobriedad, que se ocupa de la bebida.

2. Aún más: la abstinencia y la gula tienen por objeto los deleites del tacto en cuanto sensación de alimento. Ahora bien: ambas, comida y bebida, son alimento, puesto que el animal necesita alimento seco y húmedo. Luego la sobriedad, que se ocupa de la bebida, no es una virtud específica.

3. Y también: así como en el orden de la nutrición distinguimos entre comida y bebida, así también existen distintas clases de comida y de bebida. Por ello, si la sobriedad fuera por sí misma una virtud específica, parece que sería necesaria la existencia de una virtud específica para cualquier diferencia de bebida o comida, lo cual no puede admitirse. Por tanto, parece que la sobriedad no es una virtud específica.

En cambio está el hecho de que Macrobio[2] dice que la sobriedad es una parte especial de la templanza.

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (q.146 a.2; cf. q.123 a.12; q.136 a.1; q.141 a.3), es propio de toda virtud moral conservar el bien racional contra los obstáculos que pueden impedirlo. Por eso, dondequiera que exista un especial impedimento para la razón, conviene que exista una virtud específica que lo supere. Ahora bien: el uso de la bebida inebriante puede impedir el uso de la razón de un modo especial en cuanto con su fumosidad perturba al cerebro. De ahí que se requiera una virtud específica que quite ese impedimento, y tal virtud es la sobriedad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tanto la comida como la bebida pueden impedir el bien de la razón, atrayéndola mediante el placer inmoderado, y para evitarlo está la abstinencia. Pero la bebida alcohólica lo hace de un modo especial, como dijimos *(In corp.).* Por eso requiere una virtud especial.

2. *A la segunda hay que decir:* La virtud de la abstinencia no se ocupa de la comida y bebida en cuanto que alimentan, sino en cuanto que pueden impedir el uso de la razón. Por eso no es preciso establecer una virtud especial que se ocupe de ellas en cuanto elementos nutritivos.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas las bebidas alcohólicas impiden el recto uso de la razón de igual modo. De ahí que esa diversidad de bebidas sea materia accidental para la virtud, y no se originen diversas virtudes por esta diversidad de bebidas. Este argumento vale también para la diversidad de manjares.

ARTÍCULO 3

¿Es totalmente ilícito el uso del vino?

In 1 Tim c.5 lect.3

Objeciones por las que parece que el uso del vino es totalmente ilícito.

1. Nadie puede estar en gracia sin la sabiduría, pues en Sab 7,28 se dice: *Dios a*

2. *In somn. Scipion.* l.1 c.8 (DD 33).

nadie ama sino al que mora con la sabiduría. Y más adelante (9,19) dice: *Mediante la sabiduría fueron salvos todos los que te agradaron desde el principio.* Ahora bien: el uso del vino impide la sabiduría, ya que dice Ecl 2,3: *Me propuse apartar mi carne del vino, mientras daba mi mente a la sabiduría.* Luego es siempre ilícito beber vino.

2. Aún más: el Apóstol dice en Rom 14,21: *Bueno es no comer carne, ni beber vino, ni hacer nada en que tu hermano tropiece, o se escandalice, o flaquee.* Pero dejar de practicar el bien de la virtud y escandalizar a los hermanos son vicios. Luego el uso del vino es ilícito.

3. Y también: dice San Jerónimo [3]: *El vino y la carne fueron permitidos tras el diluvio; pero Cristo vino al fin de los tiempos y restituyó las cosas a su estado primitivo.* Luego parece que, bajo la ley cristiana, es ilícito el uso del vino.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Tim 5,23: *No bebas agua sola, sino mezcla un poco de vino por el mal de estómago y tus frecuentes enfermedades.* Y Eclo 31,36 *dice: Alegría del corazón y bienestar del alma es el vino bebido con moderación.*

Solución. *Hay que decir:* Ningún manjar ni bebida son ilícitos por sí mismos, ya que el Señor dice en Mt 15,11: *Nada de lo que entra por la boca mancha al hombre.* Luego el beber vino, en sí mismo, no es ilícito. Ahora bien: puede hacerse ilícito accidentalmente, bien sea por la disposición de quien lo bebe, que resulta fácilmente afectado por él, o bien porque ha hecho voto de no beberlo, o por el modo de beberlo, si se excede en la cantidad. También podría resultar malo el beberlo cuando sirve de escándalo a otros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay un doble modo de poseer la sabiduría. En primer lugar, de un modo amplio, en cuanto suficiente para salvarse. En este sentido no es necesario, para poseerla, abstenerse totalmente del vino, sino del uso inmoderado del mismo. En segundo lugar, para alcanzar un cierto grado de perfección. En este sentido, algunos deben abstenerse del vino totalmente para poseer la sabiduría de un modo perfecto, según el modo de ser de algunas personas y lugares.

2. *A la segunda hay que decir:* El Apóstol no dice que sea bueno, sin más, abstenerse del vino, sino en el caso de que alguien se escandalice.

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo quiere apartarnos de algunas cosas como totalmente ilícitas y de otras en cuanto que impiden la perfección. En este sentido aparta a algunos del vino para que se dediquen a la perfección, al igual que los aparta de las riquezas y de otras cosas semejantes.

ARTÍCULO 4

¿Es más necesaria la sobriedad en las personas mayores?

In 1 Tim c.2 lect.2

Objeciones por las que parece que la sobriedad se requiere de un modo especial en las personas mayores.

1. La ancianidad da al hombre cierta preeminencia, de ahí que se deba a los ancianos honor y reverencia, según leemos en Lev 19,32: *Álzate ante una cabeza blanca y honra la persona del anciano.* Ahora bien: el Apóstol dice que hay que exhortar a los ancianos, de modo especial, a que sean sobrios, según nos dice en Tit 2,2: *Los ancianos, que sean sobrios.* Luego la sobriedad es especialmente necesaria en las personas más eminentes.

2. Aún más: el obispo ocupa el grado más preeminente en la Iglesia. Pero el Apóstol les recomienda la sobriedad en 1 Tim 3,2: *Conviene que el obispo sea irreprochable, marido de una sola mujer, sobrio, prudente...* Luego la sobriedad es exigida, de un modo especial, a las personas más importantes.

3. Y también: la sobriedad lleva consigo el abstenerse del vino. Pero el vino se prohíbe a los reyes, que ocupan el lugar principal en la escala social, y se permite a quienes se hallan en estado de abatimiento, según dice Prov 31,4: *No des vino a los reyes.* Y más adelante: *Dad sidra a los que están tristes y vino a los que están abatidos.* Por tanto, es necesaria la sobriedad en las personas más importantes.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Tim 3,11: *También las mujeres deben ser honorables, sobrias...* Y Tit 2,6 dice: *Asimismo, a los jóvenes exhórtalos a ser sobrios.*

Solución. *Hay que decir:* Toda virtud es un hábito con una doble relación: por una parte, a los vicios contrarios, excluyéndolos,

3. *Adv. Iovin.* 1.1: ML 23,248. Cf. GRACIANO, *Decreto,* P.1 dist.35 can.2, *Ab exordio* (RF I 131).

y a las concupiscencias, frenándolas; por otra, al fin al que conduce. Así, pues, una virtud puede ser necesaria en una persona por un doble motivo. Primero, porque siente una inclinación mayor hacia las concupiscencias, la cual ha de ser frenada por la virtud, y hacia los vicios que son suprimidos por ella. En este sentido, la sobriedad es sumamente necesaria en los jóvenes y en las mujeres: en los primeros se da un mayor deseo del deleite, debido al ardor de su edad, y en las segundas no hay suficiente vigor mental para resistir a la concupiscencia [b]. Por eso, según Máximo Valerio [4], las mujeres romanas no bebían vino.

En segundo lugar, la sobriedad es más necesaria en algunas personas para realizar sus propias acciones. El vino, por su parte, si se toma sin moderación, impide el funcionamiento de la razón. Por eso se recomienda la sobriedad, de un modo especial, a los ancianos, cuya inteligencia conviene que esté despierta para enseñar a los demás; a los obispos y demás miembros de la Iglesia, que deben realizar su labor espiritual con una mente devota, y a los reyes, que deben gobernar a su pueblo sabiamente.

Con esto damos por contestadas las objeciones.

4. *Factor. Dictor. Memorab.* l.2 c.1 (DD 591).

b. Texto típico de las concepciones biológicas y psicológicas que privaban en la Edad Media acerca de la inferioridad del sexo femenino. Más adelante se verán otros textos semejantes.

CUESTIÓN 150

La embriaguez

Viene a continuación el tema de la embriaguez. Sobre ella se plantean cuatro preguntas, a saber:

1. ¿Es pecado la embriaguez?—2. ¿Es pecado mortal?—3. ¿Es el más grave de los pecados?—4. ¿Exime de pecado?

ARTÍCULO 1

¿Es pecado la embriaguez?

Objeciones por las que parece que la embriaguez no es pecado.

1. A todo pecado se opone otro pecado: a la timidez, la audacia; a la pusilanimidad, la presunción. Ahora bien: no hay ningún pecado que se oponga a la embriaguez. Luego ésta no es pecado.

2. Aún más: todo pecado es voluntario. Pero nadie quiere estar borracho, porque nadie quiere verse privado del uso de la razón. Por tanto, la embriaguez no es pecado.

3. Y también: todo aquel que es causa del pecado de otro, peca también él. Luego si la embriaguez fuera pecado, pecarían todos aquellos que invitan a otros a tomar una bebida con la cual se emborrachan. Pero esto parece demasiado duro.

4. Más todavía: todo pecado ha de ser corregido. Pero no se da ningún correctivo a los que están ebrios, pues dice San Gregorio [1]: *Debe dejárseles benévolamente seguir su inclinación, no vayan a hacerse peores si se les aparta de su costumbre.* Luego la embriaguez no es pecado.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 13,13: *No viviendo en comilonas y borracheras.*

Solución. *Hay que decir:* Podemos considerar la embriaguez bajo dos aspectos. Primero, en cuanto que significa la falta de control sobre la razón, que sobreviene al hombre como consecuencia de haber bebido excesivamente. Tomada así, la embriaguez no indica culpa, sino la pena que se sigue de una culpa. En segundo lugar, la embriaguez puede designar el acto por el que el hombre llega a ese estado, que puede causar la embriaguez de un doble modo. Primero, por la excesiva fuerza del vino, a la cual está ajeno el que lo bebe. En este sentido, la embriaguez puede darse sin pecado, sobre todo si no se debe a la negligencia del hombre, como parece que sucedió a Noé, tal como leemos en Gén 9,21. Puede darse la embriaguez, en segundo lugar, como consecuencia del excesivo deseo y uso del vino. En este caso, la embriaguez es pecado, y pertenece a la gula como una especie a su género, porque la gula se divide en comilonas y borracheras y embriaguez, todas prohibidas por el Apóstol en el texto aducido (Rom 16,3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice el Filósofo en III *Ethic.* [2], la insensibilidad, que se opone a la templanza, *no es muy frecuente.* Por consiguiente, tanto ella como todas sus especies que se oponen a las diversas especies de intemperancia carecen de nombre. Y también carece de nombre el vicio que se opone a la embriaguez. Sin embargo, si alguien se abstuviera del vino tanto que hiciera mucho daño a la naturaleza, no estaría exento de pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* La objeción se basa en el efecto derivado, que es involuntario. Pero es voluntario el uso inmoderado del vino, en lo cual consiste la razón de pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como el que se emborracha está exento de pecado si no conoce la fuerza del vino, del mismo modo el que invita a otro a beber no incurre en pecado si no sabe que la condición del que bebe es tal que se emborracha con esa bebida. Pero si no existe tal ignorancia, ninguno de los dos está exento de pecado.

1. *Glossa interl.* (VI 129v); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,209. Cf. GRACIANO, *Decretum*, P.I dist.4 can.6, *Denique* (RF 16). 2. ARISTÓTELES, lect.11 n.7.

4. *A la cuarta hay que decir:* A veces conviene no corregir al pecador para evitar males mayores, como dijimos antes (q.33 a.6). Por eso dice San Agustín en la carta *Ad Aurelium Episcopum*[3], hablando de las comilonas y borracheras: *Estas cosas creo que no se quitan con aspereza, con dureza ni por la fuerza, sino enseñando más bien que mandando, aconsejando más bien que amenazando. De este modo hay que obrar cuando son muchos los pecadores, mientras que hay que usar la severidad cuando los pecadores son pocos.*

ARTÍCULO 2

¿Es la embriaguez pecado mortal?

1-2 q.88 a.5 ad 1; *In Sent.* 2 d.24 q.3 a.6; *In Gal.* c.5 lect.5; *De Malo* q.2 a.8 ad 3; q.7 a.4 ad 1; *In Rom.* c.13 lect.3; *In 1 Cor.* c.5 lect.3

Objeciones por las que parece que la embriaguez no es pecado mortal.

1. San Agustín, en su sermón *De Purgatorio*[4], dice que la embriaguez es pecado mortal *si es continua.* Pero la continuidad es una circunstancia que no conduce a otra especie de pecado, y así no puede agravar hasta el infinito, de modo que convierta un pecado venial en mortal, como se deduce de lo dicho (1-2 q.88 a.5). Luego si la embriaguez no es pecado mortal por otro capítulo, tampoco lo será por esta circunstancia.

2. Aún más: San Agustín, en el mismo sermón[5], dice: *Cada vez que uno toma más comida o bebida de la necesaria, sepa que comete un pecado pequeño.* Ahora bien: los pecados pequeños son los veniales. Luego la embriaguez, consecuencia de beber sin moderación, es pecado venial.

3. Y también: ningún pecado mortal puede justificarse por razones médicas. Pero algunos beben más de lo debido por consejo médico, para luego purgarse mediante el vómito. Pero este exceso de bebida también da lugar a la embriaguez. Luego ésta no es pecado mortal.

En cambio está lo que dicen los *Cánones de los Apóstoles*[6]: *El obispo o presbítero que se dé al juego o a la borrachera, o abandone su cargo o sea depuesto. En cuanto al subdiácono, lector o cantor que haga eso, abandone su cargo o sea privado de la comunión. Hágase lo mismo con el laico.* Ahora bien: tales penas sólo se aplican en caso de pecado mortal. Luego la embriaguez es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* El pecado de embriaguez consiste, como dijimos antes (a.1), en el uso y la apetencia del vino sin moderación. Esto puede suceder de tres modos. En primer lugar, cuando uno no sabe que la bebida es inmoderada y capaz de emborrachar, en cuyo caso puede darse la embriaguez sin existir pecado, tal como ya dijimos (a.1). En segundo lugar, cuando se sabe que es una bebida inmoderada, pero no se sabe que pueda emborrachar, y en ese caso la embriaguez es pecado venial. Y, en tercer lugar, puede suceder que se sepa perfectamente que la bebida es inmoderada y puede emborrachar, pero prefiere emborracharse a privarse de la bebida. Este tercero es el que incurre en embriaguez, porque las materias morales se especifican, no por aquello que sucede accidentalmente y sin intención, sino por lo que se busca intencionadamente. Así tomada, la embriaguez es pecado mortal, porque en este caso el hombre se priva conscientemente del uso de su razón, que le hace practicar la virtud y apartarse del pecado. Peca, pues, mortalmente porque se pone en peligro de pecar. En efecto, San Ambrosio dice en su obra *De Patriarchis*[7]: *Decimos que hay que evitar la embriaguez porque en dicho estado no podemos evitar los pecados, ya que lo que evitamos estando sobrios lo cometemos sin darnos cuenta cuando estamos borrachos.* Luego la embriaguez es, en sí misma, pecado mortal[a].

3. *Epist.* XXII c.1: ML 33,92. 4. Entre las obras de SAN AGUSTÍN, *Sermo Suppos.*, serm.CIV: ML 39,1946. 5. C.31: ML 32,798. 6. Can.42 y 43 (MA I 56), o can.41 y 42 (MA I 38); cf. GRACIANO, *Decretum,* P.I d.35, can.I *Episcopus* (RF I 131). 7. *De Abraham,* Lib.1 c.6: ML 14,463.

---

a. El privarse del uso de la razón es privarse del bien máximo de nuestra dignidad humana. Por eso la ebriedad es un pecado sólo inferior a los pecados contra el mismo Dios (a.3). En cuanto a la gravedad de los pecados cometidos en estado de embriaguez, se estará a las leyes del voluntario en la causa, que son propias de la moral general. Por lo demás, parece que Santo Tomás fue al principio más indulgente con este vicio, pues parece haber afirmado que sólo la embriaguez habitual constituye pecado mortal *(De Malo* q.2 a.8 ad 3; ibid. q.7 a.4 ad 1). Pero ya en la *Suma,* antes de la presente cuestión, había corregido su anterior opinión (1-2 q.88 a.5 ad 1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La asiduidad hace que la embriaguez sea pecado mortal, no sólo por la repetición del acto, sino porque no es posible que el hombre se emborrache con frecuencia sin incurrir en la embriaguez conscientemente, al experimentar muchas veces la fuerza del vino y la propia inclinación a emborracharse.

2. *A la segunda hay que decir:* Tomar más comida o bebida es objeto de la gula, la cual no siempre es pecado mortal. Pero tomar vino, conscientemente, hasta llegar a emborracharse, es pecado mortal. Por eso dice San Agustín en X *Confesiones*[8]: *La embriaguez está lejos de mí; compadécete de mi para que no se me acerque; pero la crápula se adueñó de tu siervo alguna vez.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como dijimos antes (q.141 a.6), hay que ser moderados en la comida y la bebida en pro de la salud corporal. Por eso, así como a veces la comida o bebida moderadas para una persona son excesivas para un enfermo, puede suceder lo contrario: que lo que es excesivo para una persona sana resulte moderado para otra enferma. Desde este punto de vista, cuando uno come o bebe mucho por consejo médico para provocar el vómito, no se considera que lo haga en exceso. Pero tampoco es necesario, para provocar el vómito, que se tome una bebida que provoque la embriaguez, porque también el agua templada es buena para provocar el vómito. Por consiguiente, tampoco este argumento eximiría de embriaguez.

ARTÍCULO 3

¿Es la embriaguez el pecado más grave?

Objeciones por las que parece que la embriaguez es el más grave de los pecados.

1. San Juan Crisóstomo dice[9]: *No hay nada tan amigo del demonio como la embriaguez y la lascivia, la cual es madre de todos los vicios.* Y en dist.XXXV *Decretales* leemos[10]: *Evítese en los clérigos, ante todo, la embriaguez, que es raíz y madre de todos los vicios.*

2. Aún más: decimos que una cosa es pecado cuando nos priva del bien de la razón. Pero esto lo hace, en grado máximo, la embriaguez. Luego ésta es el pecado más grave.

3. Y también: la gravedad del pecado se mide por la gravedad del castigo. Ahora bien: parece que la embriaguez es la más severamente castigada, ya que dice San Ambrosio[11]: *El hombre no sería esclavo si no existiera la embriaguez.* Por consiguiente, ésta es el pecado más grave.

En cambio está que, según San Gregorio[12], los vicios espirituales son más graves que los carnales. Ahora bien: la embriaguez se considera vicio carnal. Luego no es el pecado más grave.

Solución. *Hay que decir:* Consideramos mala una cosa en la medida en que priva de un bien. Por ello, cuanto mayor es el bien del que priva el mal, tanto más grave será éste. Por otra parte, es evidente que un bien divino es más importante que uno humano. Por tanto, los pecados que van directamente contra Dios son más graves que el pecado de embriaguez, que se opone directamente al bien de la razón humana.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre se muestra inclinado de un modo especial hacia los pecados de intemperancia, porque esos deseos y deleites nos son connaturales. En este sentido se dice que dichos pecados son los más amigos del demonio, no porque sean más graves, sino porque son más frecuentes entre los hombres.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien de la razón puede ser impedido de dos modos: por algo que es contrario a la razón o por algo que quita el uso de la misma. Es más grave lo primero, ya que el uso de la razón, impedido por la embriaguez, puede ser bueno o malo, mientras que los bienes de las virtudes, que son impedidos por aquello que se opone a la razón, son siempre buenos.

3. *A la tercera hay que decir:* La esclavitud fue un efecto ocasional de la embriaguez, en cuanto que Cam transmitió a sus descendientes la maldición de la esclavitud por haberse reído de su padre borracho. Pero la esclavitud no fue un castigo derivado directamente de la embriaguez.

8. C.31: ML 32,798. 9. *In Matth.* hom.LVII: PG 58,564. 10. GRACIANO, *Decretum,* P.I dist.XXXV can.9, *Ante omnia (RF* 1133). 11. *De Elia et Ieiunio* c.5: ML 14,736. 12. *Moral.* 1.XXXIII c.12: ML 76,668.

ARTÍCULO 4

¿Exime de pecado la embriaguez?

1-2 q.76 a.4 ad 2 y 4; 77 a.7; *In Sent.* 2 d.22 q.2 a.2 ad 2; *In Ethic.* 3 lect.2; *De Malo* q.15 a.2 ad 9

Objeciones por las que parece que la embriaguez no exime de pecado.

1. El Filósofo dice en III *Ethic.* [13]: *El borracho merece doble maldición.* Luego la embriaguez, en vez de disculpar de pecado, lo agrava.

2. Aún más: un pecado no disminuye con otro, sino que aumenta su gravedad. Y, como la embriaguez es pecado, no puede eximir de pecado.

3. Y también: dice el Filósofo, en VII *Ethic.* [14], que, así como la razón humana se siente atada por la embriaguez, así también se siente dominada por la concupiscencia. Luego, del mismo modo que la concupiscencia no exime de pecado, tampoco lo hará la embriaguez.

En cambio está el hecho de que a Lot se le disculpa el pecado de incesto por su estado de embriaguez, como dice San Agustín en su obra *Contra Faustum* [15].

Solución. *Hay que decir:* Hemos de tener en cuenta dos factores que intervienen en la embriaguez, según dijimos antes (a.1): una deficiencia posterior y un acto anterior. Por parte de la deficiencia posterior, debido a la cual se ve impedido el uso de la razón, la embriaguez exime de pecado en cuanto que es el motivo de que se obre involuntariamente por ignorancia. Pero, por parte del acto anterior, parece que hay que distinguir: si la embriaguez se produce sin pecado, entonces el pecado siguiente queda totalmente exento de culpa, como sucedió en el caso de Lot. Pero si el acto anterior fue culpable, no queda la persona totalmente exenta del pecado siguiente, el cual se hace voluntario por la voluntad del acto anterior, en cuanto que se comete el pecado siguiente tras haber hecho algo ilícito. Sin embargo, dicho pecado se atenúa, como se atenúa también la voluntariedad. Por eso dice San Agustín, en su obra *Contra Faustum* [16], que *Lot no es culpable del incesto, pero sí de la embriaguez.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo no afirma que el ebrio merezca una maldición más grave, sino dos maldiciones por el doble pecado.

Podría decirse, también, que habla conforme a la ley de un tal Pitaco, el cual, según se nos dice en II *Polit.* [17], decretó *que los ebrios, si herían a alguien, fueran castigados más severamente que los sobrios, porque cometen esos actos más frecuentemente.* Según Aristóteles [18], *con ello parece que se fijó más en la utilidad,* es decir, en evitar injusticias, *que en el perdón que conviene otorgar a los ebrios,* por el hecho de no ser dueños de sí mismos.

2. *A la segunda hay que decir:* La embriaguez puede eximir de pecado, no en cuanto que es pecado, sino por la deficiencia consiguiente, según dijimos antes *(In corp.).*

3. *A la tercera hay que decir* La concupiscencia no se apodera de la razón totalmente, como la embriaguez, a no ser que sea tan fuerte que vuelva loco al hombre. Y, sin embargo, la pasión de la concupiscencia disminuye la gravedad del pecado, porque es más leve pecar por flaqueza que por malicia.

13. ARISTÓTELES, lect.5 n.8 (BK 1113b31): S. TH., lect.11. 14. ARISTÓTELES, lect.3 n.7 (BK 1147a11): S. TH., lect.3. 15. L.XXII c.44: ML 42,427. 16. L.XXII c.44: ML 42,427. 17. ARISTÓTELES, lect.9 n.9 (BK 1274b18). 18. *Polit.* 2, lect.9 n.9 (BK 127420); S. TH., lect.17.

CUESTIÓN 151

La castidad

Ahora nos toca tratar de la castidad. Empezaremos hablando de la misma virtud de la castidad; después, de la virginidad, que es parte de la castidad (q.152); en tercer lugar, de la lujuria, que es el vicio opuesto (q.153).

Sobre lo primero se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Es la castidad una virtud?—2. ¿Es una virtud general?—3. ¿Es una virtud distinta de la abstinencia?—4. ¿Qué relación existe entre ella y el pudor?

ARTÍCULO 1

¿Es la castidad una virtud?

In Hebr. c.12 lect.2; *In Ethic.* 3 lect.22

Objeciones por las que parece que la castidad no es virtud.

1. Aquí hablamos de virtudes del alma. Pero parece que la castidad es propia del cuerpo, ya que se dice que una persona es casta porque se comporta de una cierta manera en el uso de ciertas partes del cuerpo. Luego la castidad no es virtud.

2. Aún más: la virtud es un *hábito voluntario,* como se nos dice en II *Ethic.*[1]. Pero no parece que la castidad sea algo voluntario, ya que puede quitarse a las mujeres violadas por la fuerza. Luego parece que no es virtud.

3. Y también: no existe ninguna virtud en los infieles. Sin embargo, algunos de ellos son castos. Por consiguiente, la castidad no es una virtud.

4. Todavía más: los frutos se distinguen de las virtudes. Pero la castidad se considera como fruto, según leemos en Gal 5,23. Luego no es virtud.

En cambio está lo que dice San Agustín en su obra *De Decem Chordis*[2]: *A pesar de que debes superar a tu esposa en virtud, porque la castidad es virtud, caes al primer asalto de la sensualidad y quieres que tu esposa salga vencedora.*

Solución. *Hay que decir:* La palabra *castidad* indica que la concupiscencia es *castigada* mediante la razón, porque hay que dominarla igual que a un niño, según se nos dice en III *Ethic.*[3]. Ahora bien: lo esencial de la virtud humana consiste en ser regulada por la razón, como dijimos antes (1-2 q.64 a.1). Por lo cual queda claro que la castidad es una virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Puede decirse que la castidad tiene como sujeto el alma; pero su materia es el cuerpo, ya que es propio de ella el que la persona, mediante el juicio de la razón y la elección de la voluntad, haga un uso moderado de los miembros corporales[a].

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice I *De Civ. Dei*[4], *mientras persevere la resolución del alma, mediante la cual mereció ser santificado también el cuerpo, no quita la santidad al cuerpo la fuerza de la pasión ajena, que está custodiada por la perseverancia de su continencia.* Y en la misma obra[5] se añade: *La virtud del alma que va acompañada por la fortaleza es capaz de tolerar cualquier mal antes que consentir al pecado.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como afirma San Agustín en IV *Contra Iulian.*[6], *no es posible que exista virtud en alguien que no es justo, y es imposible que sea justo quien no vive de la fe.* De ello saca como conclusión que en los infieles no hay verdadera castidad ni ninguna otra virtud, porque no se ordenan a su

1. ARISTÓTELES, lect.6 n.15 (BK 1106b36): S. TH., lect.7. 2. *Serm. ad Popul.* serm.IX c.3: ML 38,77. 3. ARISTÓTELES, lect.12 n.5. 4. C.18: ML 41,32. 5. C.10: ML 32,878. 6. C.3: ML 44,745.

---

a. Una creencia vulgar identifica castidad con abstinencia de la vida sexual. No es así la moral de Santo Tomás, quien pone como objeto de la castidad «el uso moderado de los órganos corporales». Y así la castidad virtuosa puede en algunos casos fomentar la actividad sexual recta, como es el caso de la castidad conyugal. Incluso llega a sugerir que, en el estado de justicia original, se gozaría más del placer venéreo, que entonces era por definición recto (1 q.98 a.2 ad 3).

debido fin. Y como añade en la misma obra[7], *las virtudes no se distinguen de los vicios por sus funciones, es decir, sus actos, sino por sus fines.*

4. *A la cuarta hay que decir:* La castidad, en cuanto que actúa bajo el dictamen de la razón, posee la razón esencial de virtud; en cuanto que se deleita en su acto, se considera uno de sus frutos.

ARTÍCULO 2

¿Es la castidad una virtud general?

Objeciones por las que parece que la castidad es una virtud general.

1. Dice San Agustín en el libro *De Mendacio*[8]: *La castidad es un movimiento del alma que no supedita las cosas más importantes a las menos importantes.* Pero esto puede decirse de toda virtud. Luego la castidad es una virtud general.

2. Aún más: la palabra *castidad* se deriva de *castigo.* Ahora bien: todo movimiento del apetito ha de ser castigado por la razón. Dado, pues, que cualquier virtud moral castiga el movimiento del apetito, parece que cualquier virtud moral es castidad.

3. Y también: la fornicación se opone a la castidad. Pero la fornicación parece darse en todo género de pecado, pues se nos dice en el salmo 72,27: *Castigarás a todos los que fornican apartándose de ti.* Luego la castidad es una virtud general.

En cambio está el hecho de que Macrobio[9] la considera parte de la templanza.

Solución. *Hay que decir:* La palabra castidad puede tomarse según una doble acepción. Primero, en sentido propio. Así considerada, es una virtud especial con una materia específica, es decir, los deseos de deleites que se dan en lo venéreo[b]. En segundo lugar, metafóricamente. En efecto, así como el deleite venéreo es fruto de la mezcla del cuerpo, objeto propio de la castidad y del vicio opuesto a ella, que es la lujuria, así también una cierta unión espiritual de la mente con otras cosas constituye el deleite, que es materia de una castidad espiritual metafórica, y también una fornicación espiritual, metafórica[c]. En efecto, si la mente humana se deleita en la unión espiritual con aquello a lo cual debe unirse, es decir, a Dios, y se abstiene de unirse en el deleite a otros objetos opuestos al orden divino, se llamará castidad espiritual, según lo que leemos en 2 Cor 11,2: *Os he desposado a un solo marido para presentaros a Cristo como una casta virgen.* Pero si la mente se deleita, contra el orden divino, uniéndose a otras cosas, se producirá la fornicación espiritual, según las palabras de Jer 3,1: *Has fornicado con tus muchos amantes.* Tomada así la castidad, es una virtud general, porque cualquier virtud hace que la mente humana no se una al deleite mediante cosas ilícitas. Pero la esencia de esta castidad reside en la caridad y en otras virtudes teológicas, mediante las cuales la mente humana se une a Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El argumento es válido si se aplica a la castidad tomada metafóricamente.

2. *A la segunda hay que decir:* Como ya dijimos antes (q.142 a.2), la concupiscencia del placer se asemeja mucho a un niño, en cuanto que nos es connatural la tendencia a lo deleitable, sobre todo de lo deleitable al tacto, cuyo fin es la conservación de la naturaleza. De ahí que, si la concupiscencia se alimenta con el deseo de estos objetos deleitables por el hecho de consentir en ellos, aumentará en gran proporción, como el niño que se deja a su capricho. Por eso, el deseo de estos objetos deleitables ha de ser castigado con máximo rigor. Y de ahí que la castidad se ocupe principalmente de estos deseos, al igual que la fortaleza se

7. C.3: ML 44,749. 8. C.20: ML 40,515. 9. *In Somn. Scip.* l.I c.8 (DD 33).

---

b. El dedicar un artículo para cuestionar que la castidad sea virtud específica, como es éste, quizá se deba a que, en aquel tiempo, estaba difundida la doctrina que opinaba que se trataba de una virtud general en sentido metafórico, como aquí se dice. Es interesante ver aclarado que la materia de esta virtud son «las concupiscencias de los deleites que produce lo venéreo». Es la doctrina más consecuente con todo lo que se está diciendo en este tratado. Otros teólogos, sin embargo, siguen proponiendo que la materia de esta virtud es la actuación de la sexualidad, lo cual es una fórmula que Santo Tomás juzgaría incorrecta.

c. El lector evitará confundir esta «castidad espiritual» con la castidad sobrenatural. Esta es una virtud infusa, que conoce Santo Tomás, pero de la que dice pocas cosas expresamente, pues toda la doctrina que aquí se ofrece se le aplica a ella también.

ocupa de materias en las que necesitamos una gran firmeza de ánimo.

3. *A la tercera hay que decir:* El argumento toma la fornicación espiritual en sentido metafórico, que se opone a la castidad espiritual como ya dijimos *(In corp.).*

ARTÍCULO 3

¿Es la castidad una virtud distinta de la abstinencia?

In Sent. 2 dist.44 q.2 a.1 ad 3

Objeciones por las que parece que la castidad no es una virtud distinta de la abstinencia.

1. Es suficiente una virtud para encargarse de materias que son del mismo género. Ahora bien: parece que son de un mismo género las materias pertenecientes a un mismo sentido. Dado, pues, que el placer de la comida, objeto de la abstinencia, y el placer venéreo, objeto de la castidad, pertenecen al tacto, parece que la castidad no es una virtud distinta de la abstinencia.

2. Aún más: el Filósofo, en III *Ethic.* [10], compara a todos los pecados contra la templanza con los pecados de los niños, que necesitan ser castigados. Ahora bien: *castidad* dice relación con *castigo* de los vicios opuestos. Luego, dado que la abstinencia refrena algunos vicios de intemperancia, parece que coincide con la castidad.

3. Los placeres de los otros sentidos pertenecen a la templanza en cuanto que se ordenan a los placeres del tacto, que son objeto de la templanza. Pero los placeres de la comida, de los que se ocupa la abstinencia, se ordenan a los placeres venéreos, de los que se ocupa la castidad, puesto que dice San Jerónimo [11]: *El vientre y los genitales están muy cercanos para que se comprenda la asociación de los vicios por la vecindad de los miembros.* Luego la abstinencia y la castidad no son virtudes distintas entre sí.

En cambio está la autoridad del Apóstol, quien, en 2 Cor 6,5-6, distingue a la castidad de los ayunos, los cuales son materia de la abstinencia.

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (q.141 a.4), la templanza propiamente dicha se ocupa de los deseos de los deleites del tacto. Por eso conviene que, donde hay diversas razones de placer, haya distintas virtudes subordinadas a la templanza. Ahora bien: los placeres se acomodan a las operaciones a las que perfeccionan, como se dice en X *Ethic.* [12], y es evidente que son de distinto género las operaciones sobre el uso de la comida, gracias a las cuales se conserva la naturaleza del individuo, y las relativas al uso de lo venéreo, que se ocupa de conservar la naturaleza de la especie. Por eso la castidad, que se ocupa de los placeres venéreos, es una virtud distinta de la abstinencia, que se ocupa de los deleites de la comida.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La templanza no se ocupa principalmente de los deleites del tacto en cuanto al juicio que el sentido emite sobre los objetos tangibles, y que es de la misma naturaleza en todos, sino en cuanto al uso de los mismos, tal como se dice en III *Ethic.* [13].

Los motivos del uso de la comida y bebida, por una parte, y de lo venéreo, por otra, son distintos. Por tanto, conviene que sean distintas las virtudes, aunque del mismo orden.

2. *A la segunda hay que decir* Los deleites venéreos son más fuertes y atacan a la razón más que los de los alimentos. Por eso necesitan de un freno y castigo mayor, porque si, se les deja, crece la concupiscencia y disminuye la energía de la mente. Por eso dice San Agustín en I *Soliloq.* [14]: *Creo que nada debilita el espíritu del hombre tanto como las candas de una mujer y las intimidades que acompañan a la vida matrimonial.*

3. *A la tercera hay que decir:* Los deleites de los otros sentidos no se ordenan a la conservación de la naturaleza humana, a no ser en cuanto que se ordenan a los placeres del tacto. Por eso no existe ninguna virtud, como parte de la templanza, que se ocupe de estos placeres. Pero los deleites de la comida, aunque digan alguna relación a los placeres venéreos, se ordenan esencialmen-

10. ARISTÓTELES, lect.12 n.5 (BK 1119a33). 11. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.I dist.XLIV, prol. (RF I 156). Cf. TERTULIANO, *De Ieiuniis,* c.1: ML 2,1003, S. JERÓNIMO, epist.LV *Ad Amandum:* ML 22,561; *In Tit.* super 1,7: ML 26,601; entre las obras de S. JERÓNIMO, *Hom. ad Mon.:* ML 30,325; entre las obras de SAN AGUSTÍN, *Serm. Suppos.* serm.CXLIV: ML 39,144. 12. ARISTÓTELES, lect.4 n.6.8 (BK 1174b23; b31); lect.5 n.1 (BK 1175a21): S. TH, lect.6.7. 13. ARISTÓTELES, lect.10 n.9 (BK 1118a29): S. TH., lect.20. 14. C.9: ML 32,878.

te a la conservación de la vida del hombre. De ahí que haya una virtud que se ocupe especialmente de ellos, llamada abstinencia, aunque los actos de ésta se ordenen al fin de la castidad.

ARTÍCULO 4

¿Pertenece la pudicicia, de un modo especial, a la castidad?

2-2 q.143 a.1

Objeciones por las que parece que la pudicicia no pertenece de un modo especial a la castidad.

1. Dice San Agustín en I *De Civ. Dei*[15]: *La pudicicia es una virtud del alma.* Luego no es algo que pertenezca a la castidad, sino que es esencialmente una virtud distinta de la castidad.

2. Aún más: *Pudicicia* se deriva de *pudor,* que parece coincidir con vergüenza. Pero ésta, según el Damasceno[16], *se refiere al acto torpe,* lo cual podemos afirmar de todo acto vicioso. Luego la pudicicia pertenece a todas las virtudes y no especialmente a la castidad.

3. Y también: dice el Filósofo, en III *Ethic.*[17], que toda intemperancia es, en general, sumamente *vituperable.* Pero parece que pertenece a la pudicicia rehuir todo aquello que es vituperable. Luego ésta pertenece a todas las partes de la templanza y no a la castidad de un modo especial.

En cambio está lo que dice San Agustín en su obra *De Perseverantia*[18]: *Debe predicarse la pudicicia para que todo el que tiene oídos para oír se abstenga de hacer nada ilícito con sus genitales.* Ahora bien: el uso de tales miembros cae propiamente bajo la castidad. Luego el pudor pertenece especialmente a ella.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (obj.2), el nombre de *pudicicia* procede de *pudor,* en el que va incluida la vergüenza. Por eso conviene que la pudicicia se ocupe propiamente de aquellas materias de las que más se avergüenzan los hombres. Y de lo que más se avergüenzan es de los actos venéreos, como dice San Agustín en XIV *De Civ. Dei*[19], hasta tal punto que incluso el acto conyugal, al que el matrimonio ennoblece, no deja de llevar consigo una cierta vergüenza. Esto sucede porque el movimiento de los órganos genitales no está sujeto al imperio de la razón, como lo está el movimiento de los otros miembros externos. Pero el hombre no sólo se avergüenza de esa unión venérea, sino incluso de sus signos, como dice el Filósofo en II *Rhet.*[20]. Por eso la pudicicia trata de un modo propio lo venéreo y, como los signos externos son los que más se ven, se ocupa particularmente de miradas impuras, besos y tocamientos, mientras que la castidad trata más de la unión venérea propiamente dicha. De ahí que la pudicicia se ordene a la castidad no como virtud distinta de ella, sino en cuanto que se ocupa de una circunstancia especial. Pero a veces se toman indistintamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín, en ese texto, toma la pudicicia por castidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque todos los vicios llevan consigo alguna torpeza, eso puede decirse de un modo especial de los vicios de intemperancia, como puede deducirse de lo ya dicho (q.142 a.4).

3. *A la tercera hay que decir:* Entre los vicios de intemperancia son especialmente vituperables los pecados venéreos, bien por la desobediencia que muestran los miembros genitales o bien porque son los que más obnubilan a la razón.

15. C.18: ML 41,31. 16. *De Fide Orth.* l.II c.15: MG 94,932. 17. ARISTÓTELES, lect.12 n.2 (BK 1119a25): S. TH., lect.22. 18. C.20: ML 45,1025. 19. C.18: ML 41,426. 20. ARISTÓTELES, c.6 n.21 (BK 1384b19).

CUESTIÓN 152

La virginidad

Viene a continuación el tema de la virginidad. Sobre ella se plantean cinco preguntas:

1. ¿En qué consiste la virginidad?—2. ¿Es lícita?—3. ¿Es virtud?—4. ¿Es más excelente que el matrimonio?—5. ¿Es más excelente que las otras virtudes?

ARTÍCULO 1

¿Consiste la virginidad en la integridad de la carne? [a]

In Sent. 4 dist.33 q.3 a.1; *Quodl.* VI q.10 a.1

Objeciones por las que parece que la virginidad no consiste en la integridad de la carne.

1. San Agustín dice, en su obra *De Nupt. et Concup.* [1], que la virginidad *es un esfuerzo continuo por mantener la incorrupción en la carne corrompida.* Pero ese esfuerzo no pertenece a la carne. Luego la virginidad no está en la carne.

2. Aún más: la virginidad lleva consigo cierto pudor. Pero San Agustín dice, en I *De Civ. Dei*[2], que el pudor es algo propio del alma. Luego la virginidad no consiste en la integridad de la carne.

3. Y también: parece que la integridad de la carne consiste en el sello del pudor virginal. Pero a veces se rompe el seño sin perderse la virginidad, pues dice San Agustín, en II *De Civ. Dei*[3], que *esos miembros pueden ser forzados en diversos casos, y a veces el médico, por razones de salud, hace cosas horribles, y a veces la partera ha echado a perder la virginidad de una doncella al explorar con su mano.* Y añade: *No creo a nadie tan necio que piense que con esto se pierde también algo de la santidad del cuerpo, aunque se haya perdido la integridad de ese miembro.* Por consiguiente, la virginidad no consiste en la incorrupción de la carne.

4. Más incluso: la corrupción de la carne se da, sobre todo, en la emisión del semen, la cual puede tener lugar sin el coito, sea estando dormido o despierto. Pero no parece que se pierda la virginidad sin el coito, ya que, como dice San Agustín en su obra *De Virginit.* [4], *la integridad virginal y la inmunidad de todo coito carnal por piadosa continencia es obra angelical.* Por tanto, la virginidad no consiste en la integridad de la carne.

En cambio está el hecho de que San Agustín, en la misma obra[5], dice que la virginidad es *la continencia con la que se promete al creador del cuerpo y del alma, se consagra y se conserva la integridad de la carne.*

Solución. *Hay que decir:* La palabra *virginidad* parece derivarse de *verdor.* Y así como se dice que lo que está verde conserva su verdor mientras no experimenta el ardor producido por el excesivo calor, también la virginidad implica que la persona que la practica esté inmune del ardor de la concupiscencia, que parece darse en la consuma-

1. Cf. *De Virginit.* c.13: ML 40,401. 2. C.18: ML 41,31. 3. C.18: ML 41,31. 4. C.13: ML 40,401. 5. *De Virginit.* c.8: ML 40,400.

---

a. Santo Tomás recoge las exposiciones de San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín acerca de la virginidad, dándoles el debido relieve. Pero, al hacer una exposición sistemática y rigurosa, tiene que optar por precisiones en aspectos que quedaban oscuros en los grandes tratadistas. Uno de ellos es el tratado en este artículo, donde se define la especificidad de esta virtud y se la distingue de la castidad y otras virtudes afines, con las que muchos de sus contemporáneos las confundían. Santo Tomás supera estas dudas y vacilaciones distinguiendo un elemento material y otro formal en la virtud. El elemento material es «algo accidental respecto al orden moral», y su pérdida, de no ser consecuencia de un placer ilícito, no afecta a la moral «más que si se perdiera la mano o el pie». Lo formal es el placer sexual libremente consentido cuando es desordenado, sean cualesquiera las consecuencias físicas que acarree. También es consecuente con su doctrina cuando propone que la virtud de la virginidad tiene vigencia en el orden natural. Y aduce para ello la autoridad de Aristóteles (a.2). Cf. M. GRABMANN, *Gedanken des hl. Thomas v. A. über Jungfräulichkeit und beschauliches Leben* (Paderborn 1935).

ción del sumo deleite corporal, que es el venéreo. Por eso dice San Ambrosio, en su obra *De Virginitate*[6], que *la castidad virginal es la integridad de la carne intacta.*

En el deleite venéreo hay que considerar tres cosas. Una, por parte del cuerpo, es la violación del sello virginal. Una segunda es aquello en que se unen lo que es del alma y lo que es del cuerpo: la emisión del semen, que es causa del deleite sensible. Y una tercera, sólo por parte del alma: la decisión de llegar a tal deleite. De las tres, la primera es accidental con relación al acto moral, que se considera esencial únicamente por parte del alma. La segunda es parte material del acto moral, ya que las pasiones sensibles son materia de las virtudes morales. Y la tercera es formal y perfectiva, porque la razón de moralidad se cumple adecuadamente en el hecho de ser racional.

Y dado que la virginidad lleva consigo la ausencia de dicha corrupción, se deduce que la integridad del miembro corporal es accidental respecto de la virginidad. La inmunidad respecto del deleite que lleva consigo la emisión del semen es algo material, mientras que la decisión de abstenerse, para siempre, de tal deleite, es elemento formal y perfectivo de la virginidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La definición de San Agustín expresa directamente lo que es formal en la virginidad, puesto que *esfuerzo* indica decisión de la razón. En cuanto a lo que añade, *perpetuo,* no significa que la virgen esté siempre pensando en esa decisión, sino que debe tener la intención de perseverar en ella siempre. En cuanto al elemento material, lo expresa sólo indirectamente al hablar de *incorrupción en la carne corruptible.* Esto lo añade para dar a entender la dificultad de ser virgen, ya que, si la carne fuera incorruptible, no sería difícil esforzarse por mantenerla siempre.

2. *A la segunda hay que decir* El pudor se halla esencialmente en el alma y materialmente en la carne, igual que la virginidad. Por eso dice San Agustín, en el libro *De Virginit.*[7], que, *aunque la virginidad se conserve en el cuerpo* y sea, por tanto, corporal, sin embargo *es espiritual la continencia de la piedad que ella fomenta y guarda.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya dijimos *(In corp.),* la integridad de un miembro del cuerpo es accidental respecto de la virginidad, en cuanto que, por el hecho de abstenerse del deleite venéreo por decisión de la voluntad, permanece la integridad de ese miembro. Luego si, en algún caso, se pierde la integridad corporal por otra circunstancia, ello no afecta a la virginidad más que si la persona se hiere en una mano o en un pie.

4. *A la cuarta hay que decir:* El deleite producido por la emisión de semen puede darse de dos modos. Primero, puede ser fruto de una decisión de la mente, en cuyo caso quita la virginidad, sea con coito o sin él. Pero San Agustín menciona el coito porque la emisión de semen más común y natural es la del coito. En segundo lugar, el deleite puede llegar sin intención de la mente, sea durante el sueño, mediante violencia en la que no consiente la mente, aunque raras veces se experimenta deleite, o por enfermedad, como en aquellos que sufren pérdida de semen. En estos casos no se pierde la virginidad, porque no se da por impureza, a lo cual se opone la virginidad.

ARTÍCULO 2

¿Es ilícita la virginidad?

In Sent. 4 dist.26 q.1 a.2; dist.33 q.3 a.2 ad 1 et 2; *Contra Gentes* 3,136; *In Ethic.* 2 lect.2; *De Malo* q.15 a.2 ad 13; *De Virt. in Comm.* a.13 ad 6

Objeciones por las que parece que la virginidad es ilícita.

1. Es ilícito todo cuanto va contra un precepto de la ley. Pero, al igual que el precepto de ley natural para la conservación del individuo está formulado en Gén 2,16, *Come de todo árbol que hay en el paraíso,* así también el precepto de ley natural para la conservación de la especie está expresado en Gén 1,28: *Creced y multiplicaos y llenad la tierra.* Luego, de igual modo que pecaría el que se abstuviera de todo alimento, porque obraría contra el bien del individuo, también peca el que se abstiene totalmente del acto sexual, por ir contra el bien de la especie.

2. Aún más: todo aquello que se aparta del justo medio de la virtud es peligroso. Pero la virginidad se aparta del justo medio de la virtud al abstenerse de todo placer venéreo, ya que, según dice el Filósofo en II *Ethic.*[8], *quien goza de todos los apetitos es*

6. L.I c.5: ML 16,205. 7. C.8: ML 40,400. 8. ARISTÓTELES, lect.2 n.7 (BK 1104a22): S. TH., lect.2.

inmoderado, pero el que se priva de todos es agreste e insensible. Luego la virginidad es un vicio.

3. Y también: sólo el vicio es digno de castigo. Ahora bien: entre los antiguos se castigaba a los que llevaban siempre una vida célibe, según dice Máximo Valerio[9]. Y por eso se dice que Platón, como narra San Agustín en su obra *De Vera Relig.*[10], *ofreció sacrificios para expiar su continencia.* Luego la virginidad es un pecado.

En cambio está el hecho de que ningún pecado es objeto de consejo. Pero lo es la virginidad, puesto que en 1 Cor 7,25 se dice: *Sobre las vírgenes no tengo precepto del Señor, pero os doy un consejo.* Luego la virginidad no es un acto ilícito.

Solución. *Hay que decir:* En los actos humanos es vicioso aquello que no sigue a la recta razón, la cual dictamina que se use de los medios en la medida en que es conveniente para el fin. Ahora bien: existe una triple clase de bienes en el hombre, tal como leemos en I *Ethic.*[11]. Una consiste en las cosas externas, tales como las riquezas; otra en los bienes del cuerpo, y la tercera en los bienes del alma, dentro de los cuales los bienes de la vida contemplativa son más excelentes que los de la vida activa, como enseña el Filósofo en I *Ethic.*[12] y el Señor lo corrobora al decir en Lc 10,42: *María ha escogido la mejor parte.* Los bienes externos se ordenan a los bienes del cuerpo, y éstos a los del alma; y los bienes de la vida activa se ordenan a los de la vida contemplativa. Por consiguiente, si alguno se abstiene de poseer cosas cuya posesión sería lícita, por la salud del cuerpo o por la contemplación de la verdad, no comete pecado, sino que obraría conforme a la recta razón[b]. De igual modo, si alguien se abstiene de los deleites corporales para dedicarse a la contemplación de la verdad, obra conforme a la recta razón.

Quien practica la virginidad se abstiene de todo deleite venéreo para dedicarse más libremente a la contemplación de la verdad, ya que dice el Apóstol en 1 Cor 7,34: *La mujer soltera y virgen piensa en las cosas del Señor, en ser santa de cuerpo y alma; pero la que está casada piensa en las cosas del mundo, en cómo agradar a su marido.* Por tanto, la virginidad no es algo vicioso, sino loable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El precepto es algo que obliga, como dijimos antes (q.44 a.1; q.100 a.5 ad 1; q.122 a.1). Una cosa puede ser obligatoria de dos modos. En primer lugar, porque manda que se cumpla, en cuyo caso no puede omitirse sin pecado. En segundo lugar, puede darse un precepto que debe cumplir la mayoría, sin que esté obligado a cumplirlo un determinado miembro de ésta, puesto que hay muchas cosas necesarias para la mayoría y para cuyo cumplimiento no basta uno solo, sino que las cumple la mayoría cuando uno hace una cosa, otro otra. El precepto de ley natural sobre la comida, dado al hombre, tiene que ser cumplido por cada uno de ellos, porque de lo contrario no podría conservarse el individuo. Pero el precepto referente a la generación contempla a los hombres como un todo, e incluye no sólo la multiplicación corporal, sino el progreso espiritual. Por ello basta, para salvar la naturaleza humana, con que algunos practiquen la generación, mientras que otros, al abstenerse de ella y dedicarse a la contemplación de las cosas divinas, contribuyen a la belleza y salvación del género humano. Esto mismo sucede en el ejército, donde unos vigilan el campamento, otros llevan los estandartes, otros luchan con la espada. Todos estos actos debe realizarlos el colectivo, pero no puede hacerlos un hombre solo.

2. *A la segunda hay que decir:* El que se abstiene de todos los deleites sin obedecer a la recta razón, como si sintiera horror por los deleites en sí mismos, es insensible como el rústico. Pero la persona virgen no se

9. *Factor. Dictor. Memorab.* lib.2 c.9 (DD 611). 10. C.3: ML 34,125. 11. ARISTÓTELES, lect.8 n.2 (BK 1098b12): S. TH., lect.12. 12. ARISTÓTELES, lect.7 (BK 1177a12); lect.8 (BK 1178a9): S. TH., lect. 10.11.

---

b. Si nos referimos a la virtud sobrenatural de la virginidad, habrá que decir, con San Agustín y con toda la tradición antigua, que aquélla sólo es virtud cuando está motivada *propter regnum coelorum* o, como aquí explica Santo Tomás, «por el motivo de entregarse a la contemplación de la verdad». Sin embargo, nos queda la duda de si es posible admitir una virtud moral natural de la virginidad, como aquí parece enseñar el Angélico, haciendo un concordismo entre Lc 10,42 y Aristóteles, no sólo porque, fuera del orden de la gracia, pocos hombres la hubieran tenido («cosa que sólo se cuenta que hiciera Platón»: ad 3), sino también por lo inasequible de esta motivación virtuosa a la razón humana.

abstiene de todo deleite, sino sólo del venéreo, y conformándose a la recta razón, como dijimos *(In corp.).* Por otra parte, el justo medio de la virtud no lo da la cantidad, sino la recta razón, tal como se dice en II *Ethic.* [13]. Por eso se dice del magnánimo, en IV *Ethic.* [14], que *es extremoso en grandeza de ánimo, pero se mantiene en el justo medio en lo conveniente.*

3. *A la tercera hay que decir:* Las leyes se dan conforme a lo que sucede en la mayoría de los casos. Y era raro entre los antiguos que alguien se abstuviera del placer venéreo por amor a la contemplación de la verdad, lo cual se dice expresamente de Platón. Por ello, no ofreció sacrificios porque lo considerase pecado, *sino para condescender con la mala opinión de los ciudadanos,* como dice San Agustín en el mismo lugar [15].

ARTÍCULO 3

¿Es la virginidad una virtud?

1-2 q.64 a.1 ad 3; *In Sent.* 4 dist.33 q.3 a.2; *Contra Gentes* 3,136; *In Ethic.* 2 lect.2; *De Virt. Card.* a.2 ad 7

Objeciones por las cuales parece que la virginidad no es una virtud.

1. *Ninguna virtud nos es connatural,* como dice el Filósofo en II *Ethic.*[16]. Pero la virginidad lo es. Luego no es virtud.

2. Aún más: quien posee una virtud posee todas, tal como dijimos antes (1-2 q.65 a.1). Pero hay quienes poseen otras virtudes y no poseen la virginidad. De lo contrario, si nadie va al cielo sin practicar la virtud, nadie podría ir a él sin la virginidad, lo cual equivaldría a condenar el matrimonio. Por tanto, la virginidad no es virtud.

3. Y también: toda virtud se repara mediante la penitencia. Pero esto no se cumple en la virginidad, de tal modo que San Jerónimo dice [17]: *Aunque Dios puede todo, no puede hacer que se recupere la virginidad en la virgen que ha pecado.* Luego parece que la virginidad no es virtud.

4. Todavía más: ninguna virtud se pierde sin haber cometido pecado. Pero la virginidad se pierde, sin cometer pecado, en el matrimonio. Luego no es virtud.

5. Además: la virginidad se compara con la viudedad y la pudicicia conyugal. Pero ninguna de estas dos es virtud. Por consiguiente, tampoco lo es la virginidad.

En cambio está la autoridad de San Ambrosio, quien escribe en su obra *De Virginit.* [18]: *El amor a la virginidad nos invita a decir algo sobre ella, no vaya a parecer que se trata a la ligera, y como de paso, la que es la virtud más excelsa.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (a.1.2), en la virginidad es algo formal y perfectivo la voluntad de abstenerse siempre del placer venéreo. Esa voluntad se hace loable por el fin, puesto que se hace para dedicarse a las cosas divinas. En cuanto a lo material de la virginidad, consiste en la integridad de la carne, que no experimenta el placer venéreo. Ahora bien: es claro que donde hay una materia especial con una especial excelencia, allí se encuentra una razón especial de virtud, como sucede con la magnificencia, la cual se ocupa de gastos especiales, y en esto se distingue de la liberalidad, cuya materia común es todo uso de dinero. Pero el conservarse libre de placer venéreo posee cierta razón de alabanza sobre lo que supone conservarse libre del desorden de ese placer. Así, pues, la virginidad es una virtud especial, cuya relación con la castidad es la misma que la de la magnificencia respecto de la liberalidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los hombres tienen, por nacimiento, lo que es material en la virginidad, es decir, la integridad de la carne inmune a la experiencia venérea. Pero no poseen lo formal de la virginidad, que es la voluntad de conservar esta virginidad por Dios. Esto es lo que le da la razón de virtud, y por eso dice San Agustín en su obra *De Virginit.* [19]: *No alabamos en las vírgenes el hecho de serlo, sino el hecho de estar consagradas a Dios mediante una santa continencia.*

2. *A la segunda hay que decir:* La conexión entre las virtudes se toma según lo que es formal en ellas, es decir, por la caridad o la prudencia, como ya dijimos (q.129 a.3 ad 2), y no según lo que es material en cada virtud. En efecto, se puede admitir que una persona virtuosa proporcione la materia de una virtud y no la de otra. Así, un pobre posee la materia de la templanza, pero no la de la

13. ARISTÓTELES, lect.6 n.15 (BK 1107a1): S. TH., lect.7. 14. ARISTÓTELES, lect.3 n.8 (BK 1123b13): S. TH., lect.8. 15. *De Vera Relig.* c.3: ML 34,125. 16. ARISTÓTELES, lect.1 n.2 (BK 1103a19): S. TH., lect.1. 17. *Epist. XXII ad Eustoch.:* ML 22,397. 18. L.1 c.3: ML 16,202. 19. C.11: ML 40,401.

magnificencia. Desde este aspecto, a una persona que posee otra virtud le falta la materia de la virginidad, es decir, la integridad de la carne, y puede, no obstante, poseer lo que es formal en dicha virtud, es decir, la voluntad de su ánimo de estar dispuesta a conservar esta integridad si le fuere preciso. Del mismo modo, el pobre puede tener en su ánimo el propósito de hacer grandes gastos si hubiere lugar a ello, al igual que el que posee grandes riquezas tiene en su mente el propósito de soportar una fortuna adversa si llega la ocasión. Sin esta disposición de ánimo no se puede ser virtuoso.

3. *A la tercera hay que decir:* Puede repararse la virtud, mediante la penitencia, en su aspecto formal, pero no en el material. Si el que posee la virtud de la magnificencia gasta todas sus riquezas, no las recupera mediante la penitencia. Del mismo modo, el que pierde la virginidad por el pecado no recupera, mediante la penitencia, la materia de la virginidad, sino el propósito de la misma.

En cuanto a la materia de la virginidad, es algo que puede repararse milagrosamente por intervención divina, y se trata de la integridad del miembro, la cual, según dijimos (a.1), es accidental a la misma virginidad. Pero hay algo que no puede repararse ni con un milagro: el que, una vez que se ha experimentado el placer venéreo, no se haya experimentado. En efecto, Dios no puede hacer que no haya sucedido algo que ha tenido lugar, como dijimos en la primera parte (q.25 a.4).

4. *A la cuarta hay que decir:* La virginidad, como virtud que es, lleva consigo la voluntad, confirmada con un voto, de conservar siempre la integridad, ya que según San Agustín, en su obra *De Virginit.* [20], mediante la virginidad *se dedica, se consagra y se guarda para Dios la integridad de la carne.* Por consiguiente, la virginidad como virtud sólo se pierde por el pecado.

5. *A la quinta hay que decir* [c]: La castidad conyugal sólo es loable en cuanto que se abstiene de los placeres ilícitos. Por ello no posee ninguna excelencia respecto de la castidad común. La viudez añade algo a esta castidad común, pero no llega a la perfección en esta materia, es decir, a la abstención absoluta del placer venéreo, como la virginidad. Por ello, sólo se considera como virtud especial la virginidad, superior a la castidad como la magnificencia es superior a la liberalidad.

ARTÍCULO 4

¿Es la virginidad más excelente que el matrimonio?

2-2 q.153 a.2 ad 1; *Contra Gentes* 3,136-137

Objeciones por las que parece que la virginidad no es más excelente que el matrimonio.

1. Dice San Agustín, en su obra *De Bono Coniugali* [21]: *No posee un mérito menor la continencia de San Juan, que no se casó, que la de Abrahán, que engendró hijos.* Ahora bien: a una virtud mayor corresponde un mérito también mayor. Luego la virginidad no es una virtud más excelente que la castidad conyugal.

2. Aún más: la alabanza del virtuoso depende de la virtud. Luego si la virginidad fuera superior a la continencia conyugal, parece que se seguiría que toda virgen es más loable que cualquier casada, lo cual es falso. Luego la virginidad no es superior al matrimonio.

3. Y también: el bien común es más importante que el privado, como corrobora el Filósofo en I *Ethic.* [22]. Pero el matrimonio se ordena al bien común, ya que San Agustín afirma en su obra *De Bono Coniugali* [23]: *Lo que es el alimento para la subsistencia del hombre es el coito para la subsistencia del género humano.* Pero la virginidad se ordena a un bien especial, es decir, a evitar *la tribulación de la carne* que padecen los casados, como enseña el Apóstol en 1 Cor 7,28. Luego la virginidad no es mejor que la continencia conyugal.

20. C.8: ML 40,400. 21. C.21: ML 40,391. 22. ARISTÓTELES, lect.2 n.8 (BK 1094b8). 23. C.16: ML 40,385.

c. La castidad admite muchos grados, según la diversidad de sujetos y de estados de vida en que puede realizarse. Pero, al tener todos ellos la misma motivación, se trata de una virtud única. Sin embargo, Santo Tomás conoce estas modalidades y aquí se refiere a la castidad conyugal y a la viudez. Otras formas serían: la castidad perfecta, la castidad juvenil, el celibato consagrado, la castidad del célibe, etc. Exceptuada la virginidad, ninguna de estas formas virtuosas es virtud distinta.

En cambio está lo que dice San Agustín en su obra *De Virginit.* [24]: *Mediante el proceso de la razón, y con la autoridad de las Santas Escrituras, demostramos que el matrimonio no es pecado, sin poder igualarlo al bien de la continencia de la virginidad, ni siquiera de la viudez.*

Solución. *Hay que decir:* San Jerónimo, en *Contra Iovin.* [25], afirma que el error de Jovino consistió en mantener que la virginidad no era superior al matrimonio. Este error queda rechazado, en primer lugar, por el ejemplo de Cristo, que eligió a su madre virgen y él mismo se mantuvo virgen, y según la doctrina del Apóstol en 1 Cor 7,25ss, aconsejó la virginidad como un bien mejor. También lo rechaza la razón. En primer lugar, porque el bien divino es mejor que el humano. En segundo lugar, porque el bien del alma es más excelente que el del cuerpo. En tercer lugar, porque el bien de la vida contemplativa es más excelente que el de la activa. Ahora bien: la virginidad se ordena al bien del alma en la vida contemplativa, que consiste en *pensar en las cosas de Dios,* mientras que el matrimonio se ordena al bien del cuerpo, que es la multiplicación del género humano, y pertenece a la vida activa, puesto que el hombre y la mujer casados tienen que pensar en *las cosas del mundo,* tal como dice el Apóstol en 1 Cor 7,33-34. Por consiguiente, sin lugar a duda, la virginidad es mejor que la continencia conyugal [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El mérito no sólo se cuenta por la clase de acto, sino sobre todo por la disposición del que lo realiza. Abrahán tuvo tal disposición de ánimo que estaba dispuesto a haber guardado la virginidad a su debido tiempo, y por eso el mérito de la continencia conyugal en él se equipara a la virginidad en San Juan con respecto al premio sustancial, no al accidental. Por ello dice San Agustín, en el libro *De Bono Coniugali* [26], que *el celibato de San Juan y el matrimonio de Abrahán fueron ofrecidos a Cristo conforme a la diferencia de tiempos; pero San Juan practicó la continencia perfecta, mientras que Abrahán sólo poseía la disposición de ánimo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la virginidad es mejor que la continencia conyugal, puede una persona casada ser mejor que una persona virgen bajo un doble aspecto. En primer lugar, por parte de la castidad misma, en cuanto que el casado puede tener su ánimo, si conviniera, más dispuesto a la virginidad que el del que practica realmente la virginidad. Por eso San Agustín habla de una persona virgen en la obra *De Bono Coniugali,* al hacerle decir [27]: *No soy mejor que Abrahán, pero la castidad de los célibes es mejor que la de los casados.* Y lo demuestra a continuación [28]: *En efecto, lo que yo hago ahora lo hubieran hecho ellos mejor si hubieran tenido que hacerlo entonces, mientras que lo que ellos hicieron yo no lo haría ahora tan bien como ellos, aunque tuviera que hacerlo.* En segundo lugar, porque la persona que no es virgen puede poseer otra virtud más excelente. Por eso dice San Agustín en el libro *De Virginit.* [29]: *¿Cómo sabe una virgen, dedicada a las cosas de Dios, que, quizá por alguna deficiencia desconocida para ella, no está preparada para el martirio, mientras que otra mujer, a la que ella se creía superior, ya puede beber el cáliz de la pasión del Señor?*

3. *A la tercera hay que decir:* El bien común es mejor que el privado si son del mismo género; pero puede suceder que un bien privado sea mejor que el común en su género. En este sentido, la virginidad dedicada a Dios es mejor que la fecundidad carnal. De ahí que San Agustín diga, en *De Virginit.* [30], que *hay que afirmar que la fecundidad de la carne, aun la de aquellos que ahora no buscan en el matrimonio sino una prole que dedicar a Cristo, no puede resarcirse de la virginidad perdida.*

ARTÍCULO 5

¿Es la virginidad la virtud más excelente?

In Sent. 4 d.33 q.3 a.3

Objeciones por las que parece que la virginidad es la virtud más excelente.

24. C. 19: ML 40,405. 25. L.I: ML 23,223. 26. C.21:ML 40,391. 27. C.22: ML 40,392. 28. *De Bono Coniug.* c.22: ML 40,392. 29. C.44: ML 40,422. 30. C.9: ML 40,400.

d. Se refutan aquí viejas doctrinas heréticas que propugnaban la superioridad del matrimonio sobre la virginidad. Santo Tomás dice que su falsedad consta incluso «a la luz de la razón». Y la doctrina aquí expuesta ha sido reiterada por muchos documentos de la Iglesia en nuestros días, que suelen aducir párrafos de estos artículos.

1. Dice San Cipriano, en su libro *De Virginit.* [31]: *Ahora hablo a las vírgenes, cuyo cuidado ha de ser mayor cuanto mayor es su gloria. Son la flor del jardín de la Iglesia, honra y ornato de la grada espiritual, la porción más ilustre del rebaño de Cristo.*

2. Aún más: cuanto más excelente es una virtud, mayor premio se le debe. Ahora bien: a la virginidad se debe el premio máximo, es decir, el ciento por uno, como dice la *Glosa* sobre Mt 13,23 [32]. Luego es la más excelente de las virtudes.

3. Y también: tanto más excelente es una virtud cuanto más hace asemejarse a Cristo. Pero la mayor conformidad con Cristo se realiza mediante la virginidad, ya que en Ap 14,3-4 se dice, de las vírgenes, que *siguen al Cordero a todas partes,* y que *cantan un cántico nuevo que ningún otro puede cantar*. Luego la virginidad es la virtud más excelente.

En cambio está lo que dice San Agustín en su obra *De Virginit.* [33]: *Nadie, que yo sepa, se ha atrevido a poner la virginidad por encima de la vida religiosa.* Y en la misma obra [34] dice: *Existe un valiosísimo testimonio dado por la autoridad de la Iglesia, porque todos los fieles saben en qué lugar del sacrificio de la misa se recitan los nombres de los mártires y de las religiosas difuntas.* Todo ello da a entender que el martirio y la vida monástica son superiores a la virginidad.

Solución. *Hay que decir:* Podemos considerar una cosa como la más excelente bajo un doble aspecto. Primero, en un género determinado. Bajo este aspecto, la virginidad es muy excelente en el género de la castidad, puesto que está por encima de la castidad de los viudos y de los casados. Y dado que a la castidad se atribuye por antonomasia la belleza, a la virginidad hay que atribuirle una hermosura elevadísima. Por eso dice San Ambrosio en el libro *De Virginit.* [35]: *¿Quién puede imaginar una belleza mayor que el brillo de una virgen que es amada por el Rey, es probada por el Juez, se dedica al Señor y está consagrada a Dios?*

Bajo un segundo aspecto, puede decirse que una cosa es la más excelente por sí misma. Tomada así, la virginidad no es la más excelente de las virtudes. En efecto, el fin siempre está por encima de los medios, y tanto mejor es una cosa cuanto más eficazmente se ordena al fin. Ahora bien: el fin que hace loable la virginidad es el dedicarse a las cosas divinas, como ya dijimos (a.2.3). Por ello, las mismas virtudes teológicas y la virtud de la religión, cuyo acto consiste en ocuparse de las cosas divinas, son más excelentes que la virginidad. De un modo semejante, los mártires, que sacrifican su propia vida para unirse más a Dios, y los que viven en monasterios, que sacrifican su propia voluntad y todo cuanto pueden poseer para unirse más fielmente a Dios, son más meritorios que las vírgenes, que sacrifican por las cosas divinas los placeres venéreos. Así, pues, la virginidad no es la mejor de las virtudes absolutamente hablando.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las vírgenes son *la porción más importante* del rebaño de Cristo, y *su gloria es sublime* en comparación con las viudas y las casadas.

2. *A la segunda hay que decir:* San Jerónimo concede el ciento por uno a la virginidad [36] porque es más importante que la viudez, a la que da el sesenta por uno, y que el matrimonio, al que otorga el treinta por uno. Pero, como dice San Agustín en su libro *De Quaest. Evang.* [37], *el ciento por uno es para los mártires, el sesenta por uno para las vírgenes y el treinta por uno para los casados.* No se sigue, por tanto, que la virginidad sea absolutamente la más excelente de las virtudes, sino más excelente que los otros grados de castidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Las vírgenes *acompañan al Cordero dondequiera que vaya* porque imitan a Cristo no sólo en la integridad de su mente, sino también de su carne, como dice San Agustín en el libro *De Virginit.* [38]. Por eso siguen casi siempre al Cordero. Pero no necesariamente desde más cerca, porque otras virtudes acercan a Dios mediante la imitación por parte de la mente. En cuanto al *cántico nuevo* que entonan sólo las vírgenes, es el gozo que tienen por haber conservado intacta su carne.

31. *De Habit. Virg.:* ML 4,455. 32. *Glossa Ordin.* (V. 45A). Cf. S. JERÓNIMO, *In Matth.*, l.II, super 13,23: ML 20,92. 33. C.46: ML 40,424. 34. *De Virginit.* c.45: ML 40,423. 35. L.I, c.7: ML 16,210. 36. *Epist.* 123 *Ad Ageruch.:* ML 22,1052. 37. L.I, c.9, Super Matth. 13,23: ML 35,1325. 38. C.27: ML 40,411.

CUESTIÓN 153

El vicio de la lujuria

Pasamos ahora a tratar del vicio de la lujuria, que se opone a la castidad. Lo estudiaremos primero en general y, después, en sus especies (q.154). Sobre lo primero se plantean cinco problemas:

1. ¿Cuál es la materia de la lujuria?—2. ¿Es ilícito todo comercio carnal?—3. ¿Es la lujuria pecado mortal?—4. ¿Es la lujuria un vicio capital?—5. ¿Cuáles son sus especies?

ARTÍCULO 1

¿Son materia de la lujuria únicamente los deseos y placeres venéreos?

In 1 Tim. c.3 lect.2

Objeciones por las que el objeto de la lujuria no son únicamente los deseos y placeres venéreos.

1. San Agustín dice, en las *Confesiones* [1], que *la lujuria reclama para sí la saciedad y la abundancia.* Pero la saciedad pertenece al alimento y la abundancia a la riqueza. Luego la lujuria no tiene como materia propia la concupiscencia y los placeres venéreos.

2. Aún más: leemos en Prov 20,1: *El vino es una cosa lujuriosa.* Pero el vino pertenece a los deleites de la comida y de la bebida. Luego parece que éstos son la materia principal de la lujuria.

3. Y también: se dice que la lujuria es *el apetito de voluptuosidad carnal.* Pero dicha voluptuosidad existe no sólo en el placer venéreo, sino también en otras muchas materias. Luego los deseos y placeres venéreos no son el único objeto de la lujuria.

En cambio está lo que se dice en *De Vera Relig.* [2]: *Se dice a los lujuriosos* (Gál 6,8): *El que siembra en carne, de la carne cosechará corrupción.* Ahora bien: se siembra en carne por medio de los placeres venéreos. Luego éstos son el objeto de la lujuria.

Solución. *Hay que decir:* Como afirma San Isidoro en su libro *Etymol.*, *lujurioso* viene a significar *entregado a los placeres.* Pero los placeres venéreos son lo que más degrada la mente del hombre. Por eso se consideran los placeres venéreos como la materia más apropiada de la lujuria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como la templanza tiene como objeto principal y propio los deleites del tacto y, como consecuencia, y por cierta semejanza, algunas otras materias, así también la lujuria tiene por materia principal los placeres venéreos, que desatan el alma humana de una manera particular y, de modo secundario, otras materias pertenecientes al exceso. Por eso la *Glosa* [3] a Gál 5,19 dice que es lujuria *todo exceso.*

2. *A la segunda hay que decir:* Se considera que el vino es lujurioso, bien de igual modo que se relaciona con la lujuria la abundancia de cualquier materia o en cuanto que el uso superfluo del vino supone un incentivo para el placer venéreo.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque se diga que hay placer libidinoso en otras materias, este nombre se reserva, de modo especial, para los placeres venéreos, en los cuales esta palabra tiene un sentido especial, como dice San Agustín en XIV *De Civ. Dei* [4].

ARTÍCULO 2

¿Puede darse algún acto venéreo sin pecado?

In Sent. 4 dist.16 q.1 a.3; *Contra Gentes* 3,126; *De Malo* q.15 a.1

Objeciones por las que parece que no puede darse ningún acto venéreo sin pecado.

1. Sólo el pecado puede impedir la virtud. Ahora bien: todo acto venéreo impide en gran manera la virtud, ya que dice San Agustín en I *Soliloq.* [5]: *Creo que nada ablanda el ánimo varonil tanto como las caricias femeninas*

1. L.2 c.6: ML 32,680. 2. SAN AGUSTÍN, c.3: ML 44,125. 3. *Glossa interl.* (VI 87v); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,159. 4. C.15: ML 41,424; c.16: ML 41,424. 5. C.10: ML 32,878.

y las intimidades matrimoniales. Luego parece que ningún acto venéreo puede darse sin pecado.

2. Aún más: siempre que se encuentra algo superfluo que nos aparta del bien de la razón, es vicioso, ya que la virtud se corrompe por *exceso* o por *defecto,* como se dice en II *Ethic.* [6]. Pero en todo acto venéreo hay un exceso de deleite, que absorbe la razón en tanto en cuanto *es imposible reflexionar sobre nada en ese momento,* como dice el Filósofo en VII *Ethic.* [7]. Y como afirma San Jerónimo [8], en dicho acto el espíritu de profecía no afectaba al corazón de los profetas. Por consiguiente, ningún acto venéreo puede darse sin pecado.

3. Y también: la causa es más importante que el efecto. Pero el pecado original en los niños procede de la concupiscencia, sin la cual no puede darse el acto venéreo, como demuestra San Agustín en su libro *De Nuptiis et Concup.* [9]. Luego ningún acto venéreo puede realizarse sin pecado.

En cambio está lo que dice San Agustín en *De Bono Coniug.* [10]: *Ya se les ha respondido suficientemente a los herejes, si quieren aceptarlo, que no hay pecado en lo que no es contrario a la naturaleza, ni al uso, ni al precepto.* Y se trata del acto venéreo, que los antiguos patriarcas practicaban con varias esposas. Luego no todo acto venéreo es pecado.

Solución. *Hay que decir* Es pecado, dentro de los actos humanos, aquello que se opone al orden de la razón, el cual hace que cada cosa se oriente convenientemente a su fin. Por tanto, no se comete pecado cuando el hombre hace uso de algunas cosas conforme al fin al que están destinadas, de un modo conveniente, siempre que tal fin sea realmente bueno. Ahora bien: así como conviene que se conserve la naturaleza corpórea del individuo, también es un bien excelente el que se conserve la naturaleza de la especie humana. Y del mismo modo que, para conservar la vida del individuo, está el uso de los alimentos, así para la conservación de todo el género humano está el uso del placer venéreo. Por eso dice San Agustín en *De Bono Coniug.* [11]: *Lo que es el alimento para la conservación del hombre es el concúbito para la conservación de la especie.* Por consiguiente, al igual que el uso de los alimentos puede hacerse sin pecado si se realiza conforme al modo y orden debido, porque se ordena a la conservación del cuerpo, así también el uso del placer venéreo puede darse sin pecado si se realiza conforme a un modo y orden debidos, en cuanto que es conveniente para la conservación del género humano.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Una cosa puede impedir la virtud de dos modos. En primer lugar, en cuanto al estado común de virtud, en cuyo caso el único obstáculo para la virtud es el pecado. En segundo lugar, en cuanto al estado perfecto de virtud, y en ese caso la virtud puede ser impedida por algo que no es pecado, pero que es menos bueno. Entonces, el uso de la mujer aparta al ánimo no de la virtud, sino *de la cima,* es decir, de la perfección de la virtud. De ahí que diga San Agustín en *De Bono Coniug.* [12]: *Así como era bueno lo que hacía Marta ocupada en servir a los santos, pero era mejor lo que hacía María, escuchando la palabra de Dios, así también alabamos lo bueno de Susana en su castidad conyugal, pero preferimos el bien de la viuda Ana, y más aún el de la Virgen María.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como señalamos antes (q.152 a.2 ad 2; 1-2 q.64 a.2), no se mide el justo medio de la virtud por la cantidad, sino en cuanto que se acomoda a la recta razón. Por ello, la abundancia de deleite que se siente en el acto venéreo ordenado por la recta razón no se opone al justo medio de la virtud. Además, no es propio de la virtud considerar cuánto deleite experimentan los sentidos externos, lo cual se logra por la disposición del cuerpo, sino en qué medida es sensible al placer el apetito interior. Y ni siquiera el hecho de que la razón no puede producir un acto propio para considerar las cosas espirituales a la vez que el placer, significa que ese acto sea contrario a la virtud [a], puesto que no es

6. ARISTÓTELES, lect.2 n.7 (BK 11 1104a18): S.TH., lect.11. 7. Lect.11 n.4 (BK 1104a18): S. TH., lect.11. 8. Cf. ORÍGENES, *In Num.* hom.6: MG 12,610. 9. L.I c.24: ML 44,429. 10. C.25: ML 40,395. 11. C.16: ML 40,385. 12. C.8: ML 40,379.

a. La castidad no significa abstención de la vida sexual, como tampoco la reprobación de la lujuria es reprobación del placer sexual como tal, sino sólo de aquel que no es recto a la luz de la razón, ya que «la abundancia de placer que acompaña a los actos venéreos no es opuesta a la virtud mientras no sea desordenada», como aquí se dice.

contrario a ella el que el acto de razón se mezcle a veces con otra cosa que se hace conforme a ésta. De lo contrario, no sería conforme a la razón el entregarse al sueño.

Sin embargo, el que la concupiscencia y el placer de lo venéreo no se sujeten al imperio y moderación de la razón procede de la pena del primer pecado, en cuanto que la razón rebelde a Dios mereció que la carne se rebelara contra ella, como nos dice San Agustín en XIII *De Civ. Dei*[13].

3. *A la tercera hay que decir:* Como afirma San Agustín en el mismo lugar[14], *de la concupiscencia de la carne, hija del pecado, pero que no se imputa como pecado a los regenerados, nace el niño sujeto al pecado original.* De lo cual no se deduce que aquel acto sea pecado, sino que en el acto primero hay algo de pena, fruto del primer pecado.

ARTÍCULO 3

¿Puede ser pecado la lujuria que trata de los actos venéreos?

Cont. Gentes 3,122; *De Malo* q.15 a.1; *In 1 Cor.* c.6 lect.3

Objeciones por las que parece que la lujuria que trata de actos venéreos no puede ser pecado.

1. Mediante los actos venéreos se emite semen, que es *lo que sobra del alimento,* como afirma el Filósofo en su libro *De Generat. Animal.*[15]. Pero cuando hay emisión de otras sustancias superfluas no se considera que haya pecado. Luego tampoco puede haber pecado en los actos venéreos.

2. Aún más: todos pueden hacer uso de lo que les pertenece, mientras lo hagan lícitamente. Pero en el acto venéreo el hombre no hace uso sino de lo que es suyo, si exceptuamos el adulterio y el rapto. Por consiguiente, en el uso del placer venéreo no puede haber pecado, y tampoco la lujuria puede ser pecado.

3. Y también: a todo pecado se opone un vicio. Pero no parece que haya vicio alguno opuesto a la lujuria. Luego ésta no es pecado.

En cambio está el hecho de que la causa es más importante que el efecto. Ahora bien: el vino se prohíbe por razón de la lujuria, como dice el Apóstol en Ef 5,18: *Y no os embriaguéis de vino, en el cual está la lujuria.* Luego también está prohibida la lujuria.

Además, en Gál 5,19, se cita la lujuria entre las obras de la carne.

Solución. *Hay que decir:* Cuanto más necesaria es una cosa, tanto más necesario es guardar en ella el orden de la razón y, por consiguiente, más pecado habrá en la transgresión de dicho orden en ella. Ahora bien, el acto venéreo, como dijimos antes (a.2), es muy necesario para el bien común, que consiste en la conservación del género humano. Por eso debe guardarse de manera especial, en esta materia, el orden de la razón y, consiguientemente, si se hace algo en contra de lo que la razón ordena, será vicioso. Pero es propio de la lujuria el incumplir el orden y moderación que la razón exige en los actos venéreos. Por tanto, la lujuria es ciertamente pecado[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como afirma el Filósofo en la misma obra[16], *el semen es algo superfluo, pero necesario.* Es superfluo por ser un residuo de la operación nutritiva, pero es necesario para la facultad generativa. Ahora bien: existen en el cuerpo otros productos superfluos y no necesarios, y por ello no importa cómo se emitan mientras se observen las reglas de la decencia de la vida en común. Pero no podemos decir lo mismo

13. C.13:ML 41,386. 14. *De Nupt. et Concupisc.* l.I c.24: ML 44,429. 15. ARISTÓTELES, l.1 c.18 (BK 726a26). 16. *De Gen. Animal.* l.1 c.18 (BK 726a26).

b. Los editores de la *Suma* han corregido aquí el texto del artículo, pues Santo Tomás había anunciado (pról. a c.) que iba a tratar la cuestión de si es pecado mortal, mientras que lo que aquí dice es que puede ser pecado. Por lo demás, no era difícil solucionar este problema, dado que el objeto de la lujuria es un desorden contra la razón. Y tampoco sería difícil mostrar su gravedad en razón del bien lesionado (ad 2), que implica una injuria al creador del cuerpo humano y autor del orden natural de la sexualidad, como explica Santo Tomás en otros lugares *(De Malo* q.15 a.4). Pero, además de este razonamiento, suficientemente convincente, el Angélico cree poder reforzar su argumento con un supuesto de las ciencias biológicas de su tiempo, a saber: que en la eyaculación había un uso inmoderado de energías vitales y un desperdicio del semen («hombre en potencia»: *De Malo* q.15 a.2), pues se pensaba que todo el hombre está preformado en el semen y que la mujer nada aportaba a la generación (cf. ad 1).

de la emisión de semen, la cual debe adecuarse al fin que lo hace necesario.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice el Apóstol en 1 Cor 6,20, hablando de la lujuria, *fuisteis comprados a gran precio; por tanto, glorificad a Dios en vuestro cuerpo.* Por ello, el que hace un uso desordenado de su cuerpo mediante la lujuria, ofende al Señor, que es el principal dueño de nuestro cuerpo. De ahí que San Agustín diga en *De Decem Chordis*[17]: *El Señor, que gobierna a sus siervos mirando el bien de ellos y no el suyo propio, mandó que no se destruya, mediante los placeres ilícitos, el templo suyo que has empezado a ser.*

3. *A la tercera hay que decir:* El vicio opuesto a la lujuria no es frecuente, porque los hombres son más bien propensos a la lujuria misma. Sin embargo, existe ese vicio y es la *insensibilidad*, que se da cuando se odia tanto el unirse a una mujer que se niega el débito a la mujer propia[c].

ARTÍCULO 4

¿Es la lujuria un vicio capital?

1-2 q.84 a.4; *In Sent. 2* dist.42 q.2 a.3; *De Malo* q.8 a.1; q.15 a.4

Objeciones por las que parece que la lujuria no es un vicio capital.

1. Parece que la lujuria es equivalente a la *inmundicia*, según la *Glosa*[18] a Ef 5,3. Ahora bien: la inmundicia es hija de la gula, tal como dice San Gregorio en XXXI *Moral.*[19]. Luego la lujuria no es un vicio capital.

2. Aún más: dice San Isidoro, en su obra *De Summo Bono*[20], que, *así como mediante la soberbia de la mente se llega a la prostitución del placer, así mediante la humildad de la mente se salva la castidad de la carne.* Ahora bien: parece contrario a la esencia de vicio capital el que tenga su origen en otro vicio. Luego la lujuria no es un vicio capital.

3. Y también: la lujuria es efecto de la desesperación, según se nos dice en Ef 4,19: *Desesperados, se entregaron a la lascivia.* Pero la desesperación no es un vicio capital, sino que se considera hija de la ansiedad, como ya dijimos (q.35 a.4 ad 2). Luego con mucho menor razón será vicio capital la lujuria.

En cambio está el hecho de que San Gregorio, en XXXI *Moral.*[21], enumera a la justicia entre los vicios capitales.

Solución. *Hay que decir:* Como queda claro por lo ya dicho (q.148 a.5; 1-2 q.84 a.3 y 4), un vicio capital es el que se ordena a un fin muy apetecible, de tal modo que, al apetecerlo, el hombre llega a cometer muchos pecados, todos los cuales se dice que proceden de aquel vicio como de un vicio principal. Pero el fin de la lujuria es el deleite venéreo, que es el más fuerte. Por ello, tal deleite es sumamente apetecible por parte del apetito sensitivo, ya debido a la vehemencia del deleite, ya por lo connatural que es esta concupiscencia. Queda claro, pues, que la lujuria es un vicio capital.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La inmundicia, para algunos[22], es hija de la gula y, por tanto, una inmundicia corporal, como dijimos antes (q.148 a.6). En este sentido, la objeción no es válida. Pero si se entiende por tal la inmundicia de la lujuria, hemos de decir que es efecto de la gula materialmente, en cuanto que la gula proporciona a la lujuria la materia corpórea, no como causa final, bajo cuyo aspecto consideramos que otros vicios tienen su origen en los vicios capitales.

2. *A la segunda hay que decir:* Según ya vimos (q.122 a.4 ad 1) al hablar de la vanagloria, se considera a la soberbia como madre común de todos los pecados. Bajo este aspecto, también los vicios capitales tienen su origen en la soberbia.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos se abstienen de los deleites de la lujuria principalmente por la esperanza de la gloria futura, a la cual hace desaparecer la desesperación. Por eso es causa de la lujuria, al suprimir el motivo que impide el bien obrar, no como causa esencial, lo cual parece que se requiere para constituir un vicio capital.

17. *Serm. ad Popul,* serm. IX c.10: ML 38,86. 18. *Glossa interl.* (VI 95v); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,209. 19. C.45: ML 76,621. 20. *Sent.,* l.II c.39: ML 83,640. 21. C.45: ML 76,621. 22. GREGORIO MAGNO, *Moral.,* l.XXXI c.45: ML 76,621; cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* II-II n.64 (QR 616).

---

c. Además de la lujuria, hay otro vicio opuesto a la castidad por defecto, que es la insensibilidad para el placer sexual. El autor no se detiene en su estudio, pues nada nuevo habría que añadir a lo ya dicho a propósito del vicio por defecto de la templanza (q.142 a.1).

ARTÍCULO 5

¿Están bien clasificadas las hijas de la lujuria?

q.15 a.3; q.20 a.4; q.53 a.6; *De Malo* q.15 a.4

Objeciones por las que parece que no están bien señaladas las hijas de la lujuria: *ceguera mental, inconsideración, inconsistencia, precipitación, egoísmo, odio a Dios, amor a la vida presente y horror o desesperación de la vida futura.*

1. La ceguera mental, la inconsideración y la precipitación pertenecen a la imprudencia, la cual se halla presente en todo pecado, así como la prudencia se halla en toda virtud. Luego no deben considerarse hijas de la lujuria.

2. Aún más: la constancia se considera parte de la fortaleza, como vimos antes (q.128 a.1 ad 6; cf. q.137 a.3). Ahora bien: la lujuria no se opone a la fortaleza, sino a la templanza. Luego la inconstancia no es hija de la lujuria.

3. Y también: *El amor de sí mismo hasta llegar a despreciar a Dios* es el principio de todo pecado, como dice San Agustín en XIV *De Civ. Dei*[23]. Por tanto, el egoísmo no debe considerarse una hija de la lujuria.

4. Incluso más: San Isidoro[24] señala cuatro hijas de la lujuria, a saber: *palabras deshonestas, necias, lascivas* y *tontas.* Por consiguiente, la enumeración anterior parece inapropiada.

En cambio está la autoridad de San Gregorio en XXXI *Moral.*[25].

Solución. *Hay que decir:* Cuando las potencias inferiores se muestran especialmente sensibles al placer, es natural que las potencias superiores se vean impedidas y desordenadas en sus actos. Ahora bien: el vicio de la lujuria hace que el apetito inferior, el concupiscible, se ordene de un modo vehemente a su objeto propio, lo deleitable, debido a la impetuosidad del deleite. De ello se sigue, lógicamente, que las potencias superiores, entendimiento y voluntad, se sientan altamente desordenadas por la lujuria.

En la vida moral intervienen cuatro actos de la razón. En primer lugar, la simple inteligencia, que percibe la bondad del fin. Este acto se ve impedido por la lujuria, conforme a lo que leemos en Dan 13,56: *La hermosura te engañó y la concupiscencia pervirtió tu corazón.* Esto lo realiza la ceguera mental. El segundo acto es la deliberación sobre los medios que han de elegirse, y también se ve impedido por la concupiscencia de la lujuria. Por eso dice Terencio, en *Eunuco*[26], hablando de un amor licencioso: *lo que no admite deliberación ni medida, no se puede regular por la deliberación.* Para ello ponemos la precipitación, que es privación del consejo debido, como ya dijimos antes (q.53 a.3). El tercer acto es el juicio sobre lo que ha de hacerse. También este acto tercero se ve impedido por la lujuria, pues leemos en Dan 13,9 sobre los ancianos lujuriosos: *Pervirtieron su sentido y no se acordaron de los juicios justos.* Esta función la desempeña la inconsideración. El cuarto es el imperio de la razón. También lo impide la lujuria, al obstaculizar la ejecución del decreto de la mente. Por eso dice Terencio, en su *Eunuco*[27], refiriéndose a uno que aseguraba que dejaría a una amiga: *Una falsa lágrima borrará esas palabras.*

Por parte de la voluntad encontramos un doble acto desordenado. El primero es el deseo del fin. Bajo este aspecto tenemos el egoísmo, que busca el deleite de un modo desordenado y, como vicio contrapuesto, el odio a Dios, quien prohíbe el deleite deseado. Existe también el deseo de los medios, que se ve impedido por el amor a la vida presente, en la cual el hombre quiere disfrutar del placer, y como vicio contrapuesto, la desesperación de la vida futura, en cuanto que, al detenernos excesivamente en los placeres carnales, no nos preocupamos de los espirituales, que nos disgustan.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice el Filósofo en VI *Ethic.*[28], la intemperancia corrompe en grado sumo a la prudencia. Por eso los vicios opuestos a la prudencia tienen su origen preferentemente en la lujuria, que es la principal especie de intemperancia.

2. *A la segunda hay que decir:* La constancia en cosas arduas y terribles se considera como parte de la fortaleza. Pero la constancia en abstenerse de los placeres se considera parte de la templanza, como dijimos antes (q.143). Por eso se considera como hija de la lujuria a la inconstancia, que es opuesta a ella.

23. C.28: ML 41,436. 24. *Quaest. in Vet. Test., in Deut.* c.16 super VII: ML 83,366. 25. C.45: ML 76,621. 26. Act. I, sc.1 vers.23 (DD 31). 27. Act. I, sc.1 vers.23 (DD 31). 28. ARISTÓTELES, lect.5 n.6 (BK 1140b13): S. TH., lect.4.

Sin embargo, también la primera clase de inconstancia es efecto de la lujuria, en cuanto que relaja y afemina el corazón del hombre, según leemos en Os 4,11: *La fornicación, el vino y la embriaguez quitan el corazón.* Y Vegecio dice en *De Re Militari*[29]: *Menos teme la muerte quien menos deleite conoció en vida.* Y no es necesario, como ya dijimos muchas veces (cf. q.36 a.4 ad 1; q.118 a.8 ad 1), que las hijas de un vicio capital se ocupen de la misma materia que él.

3. *A la tercera hay que decir:* El egoísmo es principio común de pecados por razón de todos los bienes que desea. Pero se considera hija de la lujuria en cuanto al deseo específico del placer carnal.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los vicios enumerados por San Isidoro son actos externos desordenados que se refieren, sobre todo, a la comunicación externa. En cuanto a ésta, puede darse un desorden por cuatro conceptos. En primer lugar, por razón de la materia del discurso, en cuyo caso tenemos las *conversaciones torpes.* En efecto, puesto que *de la abundancia del corazón habla la boca,* como leemos en Mt 12,34, el lujurioso, cuyo corazón está lleno de torpes deseos, fácilmente pronuncia palabras obscenas. En segundo lugar, por parte de la causa. Dado que la lujuria produce inconsideración y precipitación, es lógico que obligue a pronunciar palabras poco pensadas, que llamamos *tontas.* En tercer lugar, por razón del fin, ya que el lujurioso, al buscar el deleite, ordena hacia él sus palabras, y así pronuncia palabras *jocosas.* En cuarto lugar, en cuanto al sentido de las palabras, que la lujuria pervierte por la ceguedad mental que produce. De ahí que fácilmente se incline a pronunciar *necedades,* dado que con sus palabras prefiere los deleites que apetece a cualquiera otra cosa.

29. L.I c.3 (DD 661).

CUESTIÓN 154

Las especies de la lujuria

Nos toca ahora tratar de las partes de la lujuria. Sobre ello se plantean doce problemas:

1. ¿Cómo se dividen las partes de la lujuria?—2. ¿Es la simple fornicación un pecado mortal?—3. ¿Es el pecado más grande?—4. ¿Puede existir pecado mortal en los tocamientos, besos y actos semejantes?—5. ¿Es pecado mortal la polución nocturna?—6. El estupro.—7. El rapto.—8. El adulterio.—9. El incesto.—10. El sacrilegio.—11. El pecado contra la naturaleza.—12. El orden de gravedad en estas especies de pecado.

ARTÍCULO 1

¿Es adecuada la división de la lujuria en seis especies?

In Sent. 4 dist.41 a.4 q.1 y 2; *De Malo* q.15 a.3

Objeciones por las que parece que no es adecuada la división de la lujuria en seis especies: *simple fornicación, adulterio, incesto, estupro, rapto* y *vicio contra la naturaleza.*

1. La diversidad de materia no da lugar a especies distintas. Ahora bien: esta división se toma de la diversidad de materia, es decir, en cuanto que se tiene contacto carnal con una casada, con una virgen o una mujer de otra condición. Luego parece que no se dan distintas especies de lujuria según este criterio.

2. Aún más: no parece que se originen distintas clases de un vicio por algo que es propio de otro vicio. Pero el adulterio no se distingue de la simple fornicación sino por el hecho de tener contacto carnal con la mujer de otro, en cuyo caso se comete una injusticia. Luego parece que el adulterio no debe considerarse como un pecado de lujuria.

3. Y también: así como se puede pecar con una mujer casada, también se puede pecar con una mujer consagrada a Dios mediante voto. Por consiguiente, del mismo modo que se considera al adulterio como especie de lujuria, deberíamos hacer lo mismo con el *sacrilegio.*

4. Incluso más: el casado no sólo peca si tiene contacto carnal con otra mujer, sino también si practica el acto sexual de modo indebido con su mujer, lo cual es un pecado de lujuria. Luego también esto debería considerarse como una especie de lujuria.

5. Todavía más: dice el Apóstol en 2 Cor 12,21: *Que Dios no me humille de nuevo, cuando vaya a vosotros, a causa vuestra y tenga que llorar por muchos de los que antes pecaron y no hicieron penitencia de su impureza, de su fornicación y de su lascivia.* Parece, pues, que la *impureza* y la *lascivia* deben considerarse partes de la lujuria, como lo es la fornicación.

6. Incluso más: lo dividido no debe figurar como parte de la división. Pero esto se da en la lujuria, ya que se dice en Gál 5,19: *Son manifiestas las obras de la carne: fornicación, inmundicia, impureza, lujuria.* Por consiguiente, la fornicación no debe considerarse como especie de lujuria.

En cambio está el hecho de que esta división aparece en las *Decretales,* XXXVI caus., q.1 [1].

Solución. *Hay que decir:* Como ya señalamos antes (q.153 a.3), el pecado de lujuria consiste en el uso del placer venéreo en contra de la recta razón. Esto puede suceder de dos modos. En primer lugar, por la materia en la que se busca este deleite. En segundo lugar, en cuanto que, aun habiendo una materia debida, no se cumplen otras condiciones necesarias. Y dado que la circunstancia, en cuanto tal, no especifica el acto moral, sino que lo hace el objeto materia del acto, es conveniente que las partes de la lujuria se tomen atendiendo a la materia u objeto.

La disconformidad con la recta razón puede tener su origen en un doble principio. Primero, por no ordenarse al fin del

1. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 31 q.1, append. ad can.2 *Lex illa* (FR I 1288).

acto venéreo. Y así, si se impide la generación de la prole, se da el vicio contra la naturaleza, como en todo acto venéreo del que no puede seguirse la generación. Y si se impide la debida y digna educación de la prole, hay fornicación simple, de hombre libre con mujer libre.

La materia en la que se busca el acto venéreo puede estar en disconformidad con la razón bajo otro aspecto, en relación con otros hombres. Esto es posible por un doble capítulo. Primero, por parte de la mujer con la que se peca, al no guardarse el respeto que se le debe. A esto responde el incesto, que es el abuso de una mujer unida por consanguinidad o afinidad. En segundo lugar, si tenemos en cuenta aquella persona bajo cuya autoridad está la mujer. En efecto, si está bajo la autoridad del esposo, se comete adulterio; si está bajo la autoridad paterna, se comete o bien estupro, si no se emplea violencia, o rapto, si se hace uso de violencia.

Las especies se diversifican por parte de la mujer más que por parte del hombre, ya que en el acto venéreo la mujer desempeña el papel de elemento pasivo, mientras que el hombre actúa como principio activo, y ya dijimos que las especies se diversifican por razón de la materia [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* la diversidad de materia lleva consigo la diversidad formal de objeto, que se toma de los diversos modos de oponerse a la recta razón, como ya dijimos *(In corp.).*

2. *A. la segunda hay que decir:* Puede admitirse que en un mismo acto se den torpezas propias de varios vicios, como se dijo antes (1-2 q.18 a.7). Por eso el adulterio cae bajo la lujuria y la injusticia. Y la torpeza de la injusticia no es, en absoluto, accidental a la lujuria, pues ésta se hace más grave cuando conduce a un grado tan alto de concupiscencia que incluye también injusticia.

3. *A la tercera hay que decir:* La mujer que promete continencia se desposa, de algún modo, con Dios. Por eso el sacrilegio cometido al violar a una mujer en esta condición es un adulterio espiritual. De igual manera, los demás modos de sacrilegio se reducen a otros modos de lujuria.

4. *A la cuarta hay que decir:* El casado no peca con su mujer a causa de una materia indebida, sino por otras circunstancias que no constituyen una especie moral del acto, como dijimos antes *(In corp.*; cf. 1-2 q.18 a.2).

5. *A la quinta hay que decir:* Como dice la *Glosa*[2] en el lugar citado, la *inmundicia* equivale a la *lujuria contra naturaleza.* Por su parte, la *impudicicia* es *la que comete el hombre con mujeres libres,* y parece reducirse al estupro. Puede decirse, también, que la *impudicicia* comprende ciertos actos que acompañan al acto venéreo, como besos, tocamientos, etc.

6. La lujuria designa *toda clase de excesos,* como dice la *Glosa* en el mismo lugar[3].

2. *Glossa* LOMBARDI, Super 2 Cor 12,21: ML 192,89; cf. *Glossa interl.,* Super 2 Cor. 12,21 (VI 77v).
3. *Glossa interl.,* Super Gal 5,19 (VI 87v); *Glossa* LOMBARDI, Super Gal. 5,19: ML 192,159.

---

a. Santo Tomás recibe de Graciano una clasificación de los pecados de lujuria, que él explica y justifica como especies del género de lujuria. Pero la altera algo: añade la especie de sacrilegio y detalla formas del pecado contra la naturaleza que no estaban en aquél. Estas especies se encuentran ya expuestas en *De Malo* q.15 a.3. En cambio, en el *Comentario a las Sentencias* seguía la enumeración de Pedro Lombardo, quien nada decía de la lujuria *contra naturam,* en la que el Aquinatense percibía especies distintas que, por lo mismo, «no deben omitirse en confesión» *(In IV Sent.* d.41 a.4 q.ª1s). Las especies se toman de las diversas razones formales que se detectan en el bien de la razón, que es el uso de la facultad sexual en vistas a procrear y asumir la necesaria educación de la prole.

Podríamos preguntarnos cuál es el valor de esta exhaustiva enumeración de las especies de lujuria. Si atendemos al éxito obtenido en la historia de la teología moral, diríamos que es definitivo, pues en adelante no se hará más que repetir la doctrina de estas páginas. Pero, si se pretende una enumeración exhaustiva, se aprecia que falta el sacrilegio y que no se enumeran las formas de pecado contra la naturaleza. Y es discutible el extremo de que algunas de estas especies se diversifican más por parte de la mujer que del hombre, como aquí se dice. Salvo mejor opinión, nos parece que aquí no se hace una clasificación exhaustiva, sino una justificación congruente de un texto autoritativo que él acepta como base de sus explicaciones.

Sobre los artículos siguientes, en que se explica cada una de esas formas en particular, el lector sabrá percibir todo lo que hay de reflexión doctrinal y lo que hay de deuda a conocimientos periclitados de la biología y la psicología. De todos modos, se ve que los conceptos aquí explicados no coinciden exactamente con los que hoy usa la moral y el derecho.

ARTÍCULO 2

¿Es pecado mortal la fornicación simple?

In Sent. 4 d.33 q.1 a.3 q.ª2; *Cont. Gentes* 3,122; *Quodl.* VIII q.6 a.5; *De Malo* q.15 a.2 ad 11, 12, 16 y 17; *Quodl.* III q.5 a.2; op. IV *De duobus Praec.*

Objeciones por las que parece que la fornicación simple no es pecado mortal.

1. Cuando una cosa se enumera juntamente con otras, ha de ser igual a ellas. Ahora bien: la fornicación se enumera con otras cosas que no son pecado, pues en Act 15,29 se dice: *Que os abstengáis de carne inmolada a los ídolos, de la carne, de lo ahogado y de la fornicación.* Pero el uso de las otras cosas no es pecado mortal, de acuerdo con lo que se dice en 1 Tim 4,4: *Nada hay reprobable tomado con acción de gracias.* Luego la fornicación no es pecado mortal.

2. Aún más: ningún pecado mortal es objeto de precepto divino. Pero en Os 1,1 el Señor dice: *Ve, toma por mujer una prostituta y ten hijos de prostitución.* Luego la fornicación no es pecado mortal.

3. Y también: ningún pecado mortal se menciona en la *Sagrada Escritura* sin su correspondiente recriminación. Pero la fornicación aparece en la *Escritura* y en los Padres antiguos sin ser recriminada, ya que en Gén 16,4 Abrahán hizo uso de su esclava Agar; en 30,9 Jacob se acercó a las esclavas de sus mujeres Balam y Zelfa, y en 38,15ss Judas hizo uso de Tamar, a la que tomó por meretriz. Luego la fornicación simple no es pecado mortal.

4. Además: todo pecado mortal se opone a la caridad. Ahora bien: la fornicación simple no se opone a ella ni por parte del amor de Dios, porque no es pecado que vaya directamente contra Él, ni por parte del prójimo, porque en ella el hombre no comete injusticia contra nadie. Luego la fornicación simple no es pecado mortal.

5. Todavía más: todo pecado mortal lleva a la perdición eterna. No así la fornicación simple, ya que, al comentar el pasaje de 1 Tim 4,8, *la piedad es útil para todo,* dice la *Glosa* de San Ambrosio [4]: *El resumen de la disciplina cristiana se encuentra en la misericordia y en la piedad, y quien las cumpla, aunque sucumba ante el placer de la carne, será azotado, pero no perecerá.* Luego la fornicación simple no es pecado mortal.

6. Más incluso: como dice San Agustín en *De Bon. Coniug.* [5], *lo que es el alimento para la salud del cuerpo es el acto venéreo para la conservación del género humano.* Pero no todo uso desordenado del alimento es pecado mortal. Por consiguiente, tampoco lo es el uso desordenado de lo venéreo. Este parece aplicable, en primer lugar, a la fornicación simple, que es la más leve de las especies enumeradas.

En cambio está lo que se dice en Tob 4,13: *Guárdate, hijo, de toda fornicación, y no cometas el crimen de conocer a otra mujer que no sea la tuya.* Ahora bien: la palabra *crimen* se refiere al pecado mortal. Luego la fornicación, y todo comercio carnal con otra mujer que no sea la propia, es pecado mortal. Sólo el pecado mortal aparta del reino de Dios. Pero la fornicación realiza esto, como se afirma en Gál 5,19ss, donde el Apóstol, después de hablar de la fornicación y de otros vicios, escribe: *Los que tal hacen no poseerán el reino de Dios.* Por tanto, la fornicación simple es pecado mortal. En las *Decretales,* XXII caus., q.1 [6], leemos: *Deben saber que al perjurio debe imponérsele una penitencia similar a la del adulterio y la fornicación, homicidio voluntario y demás vicios criminales.* Luego la fornicación simple es pecado criminal, es decir, mortal.

Solución. *Hay que decir:* Hay que sostener que, sin ningún lugar a duda, la fornicación simple es pecado mortal, a pesar de lo que dice la *Glosa* sobre Dt 23,17, *que no haya prostituta...* [7]: *Prohíbe el trato con las meretrices, cuya torpeza es venial.* En efecto, no es *venial,* sino *venal,* lo propio de las meretrices.

Para ver esto claramente, hay que tener en cuenta que es pecado mortal todo pecado cometido directamente contra la vida del hombre. Ahora bien: la fornicación simple lleva consigo un desorden que repercute en perjuicio de la vida de aquel que va a nacer de tal acto carnal. En efecto, vemos que en todos los animales en los que se requiere, para la educación de la prole, la colaboración del macho y de la hembra, no practican un trato indiscriminado, sino del macho con una determinada hembra, o varias: tal es el caso de las aves. Es distinto el caso de

4. *Glossa Ordin.* (VI 120E); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,348. AMBROSIASTER, in 1 Tim., super 4,8: ML 17,500. 5. C.16: ML 40,385. 6. GRACIANO, *Decretum,* P. II causa 22 q.1, can.17 *Praedicandum* (RF I 866). 7. *Glossa Ordin.* (I 358 A). S. AGUSTÍN, *Quaest. in Heptat.,* L.V q.37, Super Deut. 23,7: ML 34,814.

los animales entre los que la hembra se basta para la educación del feto, entre los cuales se da un trato carnal indiscriminado: tales son los perros y otros similares. Ahora bien: es evidente que para la educación del hombre se requiere no sólo el cuidado de la madre que lo alimenta, sino mucho más el del padre, que debe educarlo, defenderlo y guiarlo. Por eso es contrario a la naturaleza humana el que el hombre practique indiscriminadamente el trato carnal, siendo preciso, por el contrario, que sea marido de una determinada mujer, con la que ha de permanecer no durante un corto período de tiempo, sino por mucho tiempo, incluso durante toda la vida. Por eso los padres tienen obligación de preocuparse de la seguridad de la prole como exigencia de su misma naturaleza, para educarla convenientemente. Esta seguridad desaparecería si se admitiera un trato carnal no definido. Esta concreción de una mujer se llama *matrimonio,* y por eso se dice que es de derecho natural. Pero dado que el comercio carnal se ordena al bien de todo el género humano, y los bienes comunes están sujetos a la determinación de la ley, como se vio antes (1-2 q.90 a.2), es lógico que esta unión del macho y de la hembra, llamada matrimonio, esté sujeta a alguna ley. Cómo está determinada entre nosotros se verá en la tercera parte *(Suppl.* q.1), cuando hablemos del matrimonio como sacramento. De aquí se deduce que, siendo la fornicación un contacto indeterminado, al no darse dentro del matrimonio, va contra el bien de la educación de la prole y es, por ello, pecado mortal.

Y no obsta a lo dicho el que, en algún caso, se provea a la educación de la prole, ya que lo que viene determinado por una ley se juzga conforme a lo que sucede más comúnmente y no según lo que puede suceder en un caso particular.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La fornicación se nombra con los otros vicios, no porque tenga la misma razón de gravedad que ellos, sino que, si se juntan, es más bien porque de todos ellos podría originarse disensión entre judíos y gentiles, rompiendo así la armonía en que debían vivir. Los gentiles no consideraban la fornicación simple como ilícita, debido a la corrupción de su razón natural. Los judíos, en cambio, instruidos en la ley divina, la consideraban ilícita. En cuanto a los otros vicios que se enumeran allí, los judíos los reprobaban por una costumbre de convivencia legal. De ahí que los Apóstoles se los prohibieran a los gentiles no porque fueran ilícitos en sí mismos, sino por ser reprobables para los judíos, como ya dijimos antes (1-2 q.103 a.4 ad 3).

2. *A la segunda hay que decir:* La fornicación es considerada como pecado en cuanto que se opone a la recta razón. Y la recta razón humana se guía por la voluntad divina, que es la regla primera y principal. Por eso lo que hace el hombre por voluntad de Dios, obedeciendo a su mandato, no va contra la recta razón, aunque parezca que se opone al orden común de la razón, del mismo modo que no va contra la naturaleza lo que se opera milagrosamente mediante el poder divino, aunque se oponga al curso ordinario de sus leyes. De ahí que, así como Abrahán no pecó al querer sacrificar a su hijo inocente, ya que obedeció a Dios, aunque ello, considerado en sí mismo, suele ser opuesto a la rectitud de la razón humana, tampoco pecó Oseas al fornicar cumpliendo un precepto divino, ni tal comercio carnal debe llamarse propiamente fornicación, aunque se llame así según el lenguaje ordinario. Por eso dice San Agustín en III *Confess.* [8]: *Cuando Dios ordena algo contrario a cualquier costumbre o pacto, aunque no se haya hecho nunca, hay que hacerlo.* Y añade: *Puesto que, así como en el orden humano el superior puede ordenar al inferior, así Dios puede mandar sobre todos los seres.*

3. *A la tercera hay que decir:* Abrahán y Jacob, al usar de las esclavas, no cometieron fornicación, como diremos más adelante al hablar del matrimonio *(Suppl.* q.65 a.5 ad 2). A Judá no es necesario eximirlo de pecado, puesto que también vendió a su hermano José.

4. *A la cuarta hay que decir:* La fornicación simple va contra el amor al prójimo en cuanto que se opone al bien de la prole, como ya dijimos *(In corp.),* ya que no engendra conforme a lo que es conveniente para ésta.

5. *A la quinta hay que decir:* Las obras de piedad hacen que el que ha cometido pecado carnal se libre de la perdición eterna, en cuanto que, mediante ellas, se dispone a conseguir la gracia del arrepentimiento, y en cuanto que satisface por los pecados carnales cometidos. Pero esto no quiere decir

8. C.8: ML 32,689.

que, si sigue cometiendo pecado carnal sin arrepentirse hasta la muerte, se libre mediante estas obras de piedad.

6. *A la sexta hay que decir:* De una sola relación carnal puede nacer un hombre. Por eso la relación carnal desordenada, que impide el bien de la prole que puede nacer, es pecado mortal en sí misma y no sólo por el desorden de la concupiscencia. En cambio, por el abuso o desorden de una sola comida no se impide el bien de la vida entera del hombre. Por ello, el pecado de gula no es, en sí mismo, mortal. Lo sería, no obstante, si se tomara, a sabiendas, un alimento que originara la pérdida de la condición humana, como en el caso de Adán (cf. Gén 2,17). Pero no se sigue que la fornicación sea el pecado menos grave dentro de los de lujuria. Es menos grave el contacto venéreo con la propia esposa hecho por puro placer.

ARTÍCULO 3

¿Es la fornicación el pecado más grave?

Cont. Gentes 3,122; *De Malo* q.2 a.10; q.15 a.2 ad 6

Objeciones por las que parece que la fornicación es el más grave de los pecados.

1. Parece que un pecado es tanto más grave cuanto procede de una mayor sensualidad. Ahora bien: la mayor sensualidad se da en la fornicación, ya que en la *Glosa* a 1 Cor 6,18 [9] se dice que el ardor de la sensualidad es máximo en la lujuria. Parece, pues, que la fornicación es el pecado más grave.

2. Aún más: tanto más gravemente peca el hombre cuanto recae sobre una materia más próxima a él. Así, peca más gravemente quien golpea a su padre que el que golpea a un extraño. Pero, como se dice en 1 Cor 6,8, *el que fornica peca contra el propio cuerpo,* que es lo más allegado al hombre. Por tanto, parece que la fornicación es el pecado más grave.

3. Y también: cuanto más excelente es un bien, tanto más grave parece ser el pecado cometido contra él. Ahora bien: el pecado de fornicación parece ir contra el bien de todo el género humano, como queda demostrado por lo dicho ya (a.2). Va también contra Cristo, según lo que leemos en 1 Cor 6,15: *¿Convertiré los miembros de Cristo en miembros de una meretriz?* Por consiguiente, la fornicación es el pecado más grave.

En cambio está el hecho de que San Gregorio dice [10] que los pecados carnales son menos graves que los espirituales.

Solución. *Hay que decir:* La gravedad del pecado puede medirse bajo dos aspectos: en sí mismo y por las circunstancias que lo rodean. Considerado en sí mismo, se mide su gravedad por razón de su especie, la cual se considera por el bien al que el pecado se opone. La fornicación va contra el bien del hombre que ha de nacer, y por eso, en su especie, es un pecado más grave que los que se oponen a los bienes externos, como son el hurto y otros similares; pero menos grave que los pecados que van directamente contra Dios y que el pecado contra un hombre ya nacido, como es el homicidio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La sensualidad que hace al pecado más grave es la que se da en la inclinación de la voluntad. Pero la sensualidad que se da en el apetito sensitivo hace más leve al pecado, dado que, cuanto más leve es la pasión que mueve al hombre a pecar, tanto más leve es el pecado. Así considerada, la sensualidad de la fornicación es la más grave. Por eso dice San Agustín, en su obra *De Agone Christiano* [11], que *entre todos los combates del cristiano los más duros son los referentes a la castidad, en los que se lucha diariamente y se triunfa raras veces.* Y San Isidoro, en su obra *De Summo Bono* [12], dice que *por la lujuria de la carne se hace el género humano más esclavo de Satanás que por ningún otro pecado,* porque es más difícil vencer la vehemencia de esta pasión.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que el que fornica peca contra su cuerpo, no sólo porque el deleite de la fornicación se consuma en la carne, lo cual también se cumple en la gula, sino también porque obra en contra del bien de su propio cuerpo, en cuanto que lo satisface indebidamente y lo mancha y mezcla con otro cuerpo. De ello no se sigue, sin embargo, que la fornicación sea el pecado más grave, ya que, en el hombre, la razón es más importante que el cuerpo y, por tanto, será más grave el pecado que más se oponga a la razón.

9. *Glossa Ordin.* (VI 41F); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1584. 10. *Moral.,* l.33 c.12: ML 76,688. 11. Entre las obras de SAN AGUSTÍN, *Sem. Suppos.* CCXCIII: ML 39,2302. 12. *Sent.,* l.II c.39: ML 83,642.

3. *A la tercera hay que decir:* El pecado de fornicación se opone al bien de la especie humana en cuanto que impide la generación concreta de un hombre que iba a nacer. Ahora bien: participa más de la razón de especie humana quien posee actualmente la razón de tal que el que es hombre sólo en potencia. Por eso el homicidio es más grave que la fornicación y que todas las especies de lujuria, por ser algo que se opone más al bien de la especie humana. También el bien divino es más excelente que el de la especie humana; por eso son más graves los pecados contra Dios. Ahora bien: la fornicación no es un pecado que vaya directamente contra Dios, de tal modo que el que la comete busque ofenderle, sino como consecuencia, al igual que todos los pecados mortales: del mismo modo que los miembros de nuestro cuerpo son miembros de Cristo, también nuestro espíritu se identifica con Cristo, según se dice en 1 Cor 6,17: *El que se une a Dios, se hace una cosa con Él.* De ahí también que los pecados espirituales sean más opuestos a Cristo que la fornicación.

ARTÍCULO 4

¿Existe pecado mortal en los besos y en los tocamientos?

De verit. q.15 a.4; *In Ef.* c.5 lect.2; *De Malo* q.15 a.2 ad 18

Objeciones por las que parece que en los tocamientos y en los besos no hay pecado mortal.

1. El Apóstol dice en Ef 5,3: *La fornicación y toda clase de inmundicia, o de avaricia, que ni siquiera pueda decirse que existe entre vosotros, como conviene a los santos.* Y añade (v.4): *ni palabras torpes, ni groserías, ni truhanerías.* Todo esto lo interpreta la *Glosa*[13] como *besos y abrazos, palabras suaves y obscenas, y lo que los necios llaman chocarronería.* Dice a continuación (v.5) San Pablo: *Pues habéis de saber que ningún fornicario, o impuro, o avaro, que es como adoración de los ídolos, tendrá parte en la heredad del reino de Dios y de Cristo.* Pero, puesto que aquí no recrimina la torpeza, palabras groseras ni truhanería, síguese que éstos no son pecado mortal.

2. Aún más: decimos que la fornicación es pecado mortal porque impide el bien de la generación y educación de la prole. Pero a esto no colaboran, en absoluto, los besos, tocamientos ni abrazos. Luego en ellos no se da pecado mortal.

3. Y también: las cosas que son, en sí mismas, pecado mortal, no pueden hacerse nunca sin cometer pecado. Pero los besos, tocamientos, etc., pueden darse alguna vez sin pecado. Luego no son, en sí mismos, pecado mortal.

En cambio está el hecho de que es menos obscena una mirada que el tocamiento, abrazo o beso. Ahora bien: la mirada obscena es un pecado mortal, condenado en Mt 5,28: *El que mira a una mujer y la desea, ya pecó en su corazón.* Luego con mayor razón serán pecado mortal el beso sensual y actos similares.

2. Dice San Cipriano en su obra *Ad Pomponium de Virginitate*[14]: *Ciertamente, el contacto carnal, los abrazos, las conversaciones obscenas, el dormir en la misma cama, ¡cuánto tienen de deshonroso y de criminal!* Luego el hombre, al cometer estos actos, es reo de crimen, es decir, de pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Consideramos que una cosa es pecado mortal desde un doble aspecto. En primer lugar, por su especie. Y así considerados, los besos, abrazos y tocamientos no son necesariamente pecado mortal, puesto que pueden darse sin sensualidad, bien sea por costumbre patria, por necesidad o por otra circunstancia o causa razonable.

En segundo lugar, decimos que una cosa es pecado mortal por razón de su causa: el que da limosna para inducir a herejía, peca mortalmente por la corrupción existente en la intención con que lo hace. Ahora bien: ya dijimos antes (1-2 q.72 a.8) que no sólo el consentimiento en el acto de pecado mortal es pecado grave, sino también el consentimiento en el deleite del mismo. Por ello, dado que la fornicación es pecado mortal, y lo son mucho más las otras especies de lujuria, síguese que no sólo el consentimiento en el acto, sino también el consentimiento en el deleite de tal pecado es pecado mortal. Por consiguiente, dado que los besos, abrazos, etc., tienen por fin el placer, síguese que son pecado mortal. Sólo bajo este aspecto decimos que son libidinosos y, como tales, pecado grave.

13. *Glossa interl.* (VI 95v); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,209.

14. *Epist.* LXII: ML 4,379.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol no menciona los tres últimos actos porque no revisten gravedad de pecado sino en cuanto dicen relación con los anteriores.

2. *A la segunda hay que decir:* Los besos y tocamientos, aunque no impiden directamente el bien de la prole, son fruto de la sensualidad, que es la raíz de la oposición a dicho bien. De ahí que sean pecado mortal.

3. *A la tercera hay que decir:* De la objeción se deduce que esos actos no son pecado mortal por su misma naturaleza.

ARTÍCULO 5

¿Es pecado mortal la polución nocturna?

3 q.80 a.7; *In Sent.* 4 d.9 a.4 q.ª1.2; *De verit.* q.28 a.3 ad 7

Objeciones por las que parece que la polución nocturna es pecado.

1. El merecer y desmerecer se refieren a una misma cosa. Ahora bien: el que duerme puede merecer, como leemos de Salomón, que pidió a Dios el don de sabiduría mientras dormía, tal como se dice en 3 Re 3,5ss y en 2 Par l,7ss. Luego también se puede desmerecer mientras se duerme.

2. Aún más: todo el que tiene uso de razón puede pecar. Dado que, mientras se duerme, se tiene uso de razón, porque con frecuencia se razona en ese estado y se refiere una cosa a otra, se asiente o se disiente, síguese que se puede pecar mientras se duerme. Así, pues, no se excluye el que la polución nocturna pueda ser pecado, puesto que ese acto lo es en sí mismo.

3. Y también: es inútil increpar e instruir a quien no puede obrar conforme a la razón ni contra ella. Pero algunos hombres son instruidos e increpados mientras duermen, según leemos en Job 33,15-16: *En sueños o en visión nocturna, cuando desciende el sueño sobre los hombres, entonces abre sus oídos y les da sus instrucciones.* Luego, durante el sueño, puede el hombre obrar de acuerdo con la razón o contra ella, es decir, hacer el bien o pecar. Por ello, parece que la polución nocturna es pecado.

En cambio está lo que dice San Agustín en XII *Super Gen.* [15]: *Cuando la imagen que acompaña a nuestra conversación durante la vigilia se reproduce, como visión, en el que duerme, sin que éste pueda distinguir entre ella y la verdadera unión con los cuerpos, la carne se ve excitada y produce sus efectos normales. Todo ello se realiza sin pecado, del mismo modo que no es pecado decir una cosa que ha sido pensada únicamente para decirla.*

Solución. *Hay que decir:* Podemos hablar de la polución nocturna bajo dos aspectos. En primer lugar, en sí misma. Así considerada, no es pecado, puesto que todo pecado depende del juicio de la razón, y así el primer movimiento de sensualidad sólo es pecado en cuanto que puede ser reprimida por el juicio de la razón. Si quitamos el juicio de la razón, desaparece la razón de pecado. Ahora bien: mientras dormimos, la razón no emite un juicio libre, sino que se gobierna todo por un mundo de fantasmas que nos parecen seres reales, como es evidente por lo que dijimos antes (q.84 a.8 ad 2). Por eso no se imputa al hombre, como pecado, lo que hace mientras duerme, como tampoco se le imputa lo que hace cuando está furioso o demente.

En segundo lugar, podemos considerar la polución nocturna en relación con su causa. Esta puede ser triple. Una, corporal. En efecto, cuando hay en el cuerpo una cantidad sobreabundante de humor seminal, bien por conversión de los humores o bien porque el cuerpo está demasiado caliente o por otros motivos similares, el hombre se imagina, en sueños, los actos que normalmente conducen a la expulsión del humor excesivo, como sucede con cualquier otro líquido sobreabundante. Por ello, si la sobreabundancia de tal humor se debe a una causa culpable, como puede ser el exceso de comida o de bebida, en ese caso la polución es culpable en virtud de la causa que lo ha producido. En cambio, si la sobreabundancia o emisión de tal humor no proviene de una causa culpable, la polución nocturna no es culpable en sí misma ni por razón de su causa.

Una segunda causa de la polución puede ser interior al hombre: por ejemplo, un pensamiento tenido antes del sueño. Este pensamiento que tuvo lugar durante la vigilia es, a veces, puramente especulativo, como sucede en las discusiones sobre materia carnal, o puede estar revestido de cierto afecto, deseo u horror. La polución nocturna más frecuente procede del pensamiento sobre los vicios carnales que va acompañado del deseo de tales deleites, ya que enton-

15. C.15: ML 34,466.

ces queda en el alma cierta huella e inclinación, que hacen que la imaginación, en sueños, se incline más fácilmente a consentir en actos que dan lugar a la polución. A este propósito dice el Filósofo en I *Ethic.* [16]: *Dado que ciertos movimientos pasan gradualmente del estado de vigilia al de sueño, los fantasmas de los estudiosos se hacen mejores que los de otros hombres.* Y San Agustín dice, en XII *Super Gen. ad litt.* [17], que, *debido a la buena disposición del alma, algunos méritos suyos resplandecen incluso durante el sueño.* Queda demostrado, pues, que la polución nocturna es culpable por razón de la causa que la produce. A veces, no obstante, la polución es efecto del pensamiento meramente especulativo de los actos carnales o de la sensación de horror experimentada. En este caso no es culpable ni en sí misma ni en su causa.

Puede darse, en tercer lugar, una causa espiritual extrínseca. Esto se da cuando el demonio hace que las representaciones fantásticas del que duerme se ordenen de tal manera que llegan a producir ese efecto. Esto es culpable a veces por la causa que la ha producido, es decir, la negligencia en prepararse contra las ilusiones presentadas por el demonio, como se canta en el himno de Completas [18]: *Reprime al enemigo para que los cuerpos no se manchen.* A veces se da sin culpa alguna por parte del hombre, y se debe sólo a la maldad del demonio, como leemos en las *Collationes Patrum* [19] de uno que siempre padecía polución nocturna los días festivos, debido a que el diablo se la producía para que se abstuviera de tomar la sagrada comunión.

Con ello queda demostrado que la polución nocturna nunca es pecado, pero a veces es consecuencia de un pecado anterior.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Salomón no mereció, en sueños, que Dios le concediera la sabiduría, sino que eso fue un símbolo de un deseo anterior de la misma, por lo cual se dice que tal petición agradó a Dios, como dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [20].

2. *A la segunda hay que decir:* Según que las fuerzas sensitivas interiores se vean más o menos violentadas por el sueño, debido a la turbulencia o la pureza de los vapores, el uso de la razón se ve más o menos impedido también en el sueño. Pero siempre se ve algo impedida por él, de tal modo que no puede ejercer totalmente el juicio libre, como ya dijimos en la primera parte (q.84 a.2 ad 3). Por eso, entonces, no es considerada culpable de lo que hace.

3. *A la tercera hay que decir:* La aprehensión de la mente no se ve tan impedida, durante el sueño, como el juicio, el cual se logra mediante la conversión a las imágenes sensibles. Por eso no hay inconveniente en admitir que el hombre, mediante su razón, aprehenda algún concepto nuevo durante el sueño, sea en virtud de los pensamientos e imágenes, por revelación divina o por influjo de los ángeles buenos y malos.

ARTÍCULO 6

¿Debe considerarse el estupro como una especie nueva de lujuria?

2-2 q.154 a.1; *In Sent.* 4 dist.41 a.4 q.ª1.2; *De Malo* q.15 a.3

Objeciones por las que parece que no debe considerarse el estupro como una especie nueva de lujuria.

1. El estupro es *la desfloración ilícita de una virgen,* tal como aparece en las *Decretales,* XXXVI caus.1 q.1 [21]. Pero esto puede darse entre un hombre libre y una mujer libre, en cuyo caso es fornicación. Luego el estupro no debe considerarse como una especie de lujuria distinta de la fornicación.

2. Aún más: dice San Ambrosio en el libro *De Patriarchis* [22]. *Que nadie se deje llevar por las leyes de los hombres: todo estupro es adulterio.* Ahora bien: las especies que se oponen mutuamente no se incluyen en el mismo acto. Luego, dado que se considera al adulterio como una especie de lujuria, parece que no debe considerarse así el estupro.

3. Y también: el cometer una injuria contra uno parece decir relación con la injusticia y no con la lujuria. Pero el que comete estupro comete injuria contra otro, es decir, contra el padre de la niña, que puede *considerar que se le ha hecho un daño* y

16. ARISTÓTELES, lect.13 n.13 (BK 1102b9): S. TH., lect.20. 17. C.15: ML 34,466. 18. In completorio *(Antiphonarium S.O.P.,* p.90). 19. CASIANO, coll.XXII c.6: ML 49,1225. 20. C.15: ML 34,466. 21. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 36 q.1, append. ad can.2 *Lex illa* (RF I 1288). 22. *De Abraham,* l.I c.4: ML 14,452. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.II, causa 32 q.2, can.48 *Raptos* (RF I 1077).

apelar judicialmente contra el que ha cometido el estupro. Luego no debemos considerar el estupro como una especie distinta de lujuria.

En cambio está el hecho de que el estupro consiste propiamente en un acto venéreo por el que se desflora a una virgen. Dado que la lujuria se ocupa de los actos venéreos, parece que el estupro es una especie de la lujuria.

Solución. *Hay que decir:* Dondequiera que aparezca una torpeza especial en la naturaleza de un vicio, debe suponerse una especie determinada de ese vicio. La lujuria es un pecado cuya materia son los actos venéreos, como dijimos antes (q.153 a.1). Y existe una torpeza especial en el hecho de que sea desflorada una virgen que está bajo la tutela de su padre. En primer lugar, por parte de la niña, que, por el hecho de haber sido violada, sin mediar ningún contrato de matrimonio, se ve en peligro de no lograr un matrimonio legítimo y se expone a prostituirse, cosa de la cual se retraía por temor a perder su integridad virginal. En segundo lugar, por parte del padre que se cuida de su custodia, conforme a lo que leemos en Eclo 42,11: *Sobre la fuerza atrevida refuerza la vigilancia, no te haga escarnio de tus enemigos.* Queda claro, por consiguiente, que el estupro, que lleva consigo la indebida desfloración de vírgenes que están bajo la custodia de sus padres, es una especie nueva de lujuria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque la virgen está libre del vínculo matrimonial, no está libre de la potestad paterna. Tiene, además, el sello de la virginidad, impedimento especial contra el pecado de fornicación y que no debe romperse sino en el matrimonio. De ahí que el estupro no sea una fornicación simple, es decir, con mujeres ya corrompidas, como aparece en la *Glosa* [23] a 2 Cor 12,21, *... que no hicieron penitencia de su impureza, de su fornicación...*

2. *A la segunda hay que decir:* En ese pasaje, San Ambrosio toma el estupro de un modo más general, como pecado de lujuria en toda su amplitud. De ahí que llame estupro a todo acto sexual de un hombre casado con cualquiera otra mujer que no sea la suya. Prueba de ello es que añade [24]: *Al varón no le está permitido lo que no está permitido a la mujer.* También se toma así en Núm 5,13: *Si hay adulterio y no hay testigos, porque no fue hallada en estupro...*

3. *A la tercera hay que decir:* Puede admitirse que un pecado se haga más grave por la unión con otro. El pecado de lujuria se agrava con el de injusticia, porque parece más desordenada la concupiscencia que no se abstiene del deleite ni siquiera para evitar una injusticia. Lleva consigo, pues, doble injusticia. Una por parte de la virgen, a la cual, aunque no corrompa por la fuerza, seduce, teniendo que satisfacer por ello. Y por eso se dice en Ex 22,16-17: *Si uno seduce a una virgen no desposada y tiene con ella comercio carnal, pagará su dote y la tomará por mujer. Si el padre rehúsa dársela, pagará la dote que se acostumbra por las vírgenes.* Y comete otra injusticia contra el padre de la niña, y está obligado a pagarle por ello, puesto que en Dt 22,28-29 se dice: *Si un hombre encuentra a una joven virgen no desposada, la coge y yace con ella y fueran sorprendidos, el hombre que yació con ella dará al padre de la joven cincuenta siclos de plata, y ella será su mujer, por haberla él deshonrado, y no podrá repudiarla en su vida.* Y esto para *simular que no cometió el crimen,* como dice San Agustín [25].

ARTÍCULO 7

¿Es el rapto una especie de lujuria distinta del estupro?

2-2 q.154 a.1; *In Sent.* 4 d.41 a.4 q.ª1.2; *De Malo* q.15 a.3

Objeciones por las que parece que el rapto no es especie de lujuria distinta del estupro.

1. Dice San Isidoro en sus *Etimologías*[26]: *El estupro, es decir, el rapto, es propiamente un coito ilícito, derivado de la palabra «corromper». Por eso, quien comete rapto, goza del estupro.* Parece, pues, que el rapto no debe considerarse una especie de lujuria distinta del estupro.

2. Aún más: parece que el rapto lleva consigo cierta violencia, pues se dice en las *Decretales,* XXXVI caus., q.1 [27]: *El rapto se*

23. *Glossa* LOMBARDI: ML 292,89; cf. *Glossa interl.* (VI 77v). 24. *De Abraham,* l.I c.4: ML 14,452. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 31 q.4, can.4 *Nemo sibi blandiatur* (RF 1 1128). 25. *Quaest. in Heptat.,* l.V q.34, Super Deut. 22,28: ML 34,762. 26. L.V c.26: ML 82,210. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 27 q.2, can.48 *Raptus* (RF I 1077). 27. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 36 q.1, append. ad can.2 *Lex illa* (RF I 1288).

comete cuando se saca a una niña, por la fuerza, de casa de su padre para, una vez corrompida, tomarla por esposa. Pero el que se emplee violencia contra alguien es accidental a la lujuria, la cual se ocupa, esencialmente, del deleite carnal. Por tanto, parece que el rapto no es una especie determinada de lujuria.

3. Y también: el pecado de lujuria se reprime mediante el matrimonio, pues se dice en 1 Cor 7,2: *Por evitar la fornicación, tenga cada uno su mujer.* Pero el rapto impide el matrimonio subsiguiente, puesto que se dice en el *Concilio Meldense*[28]: *Nos ha parecido prudente que quienes roban mujeres o las seducen no las tengan por esposas, aunque las reciban luego como tales con el consentimiento de sus padres.* Luego el rapto no es una especie determinada de lujuria que se distinga del estupro.

4. Todavía más: el hombre puede hacer uso de su esposa sin cometer pecado de lujuria. Pero puede cometerse rapto cuando alguien saca a su esposa, por la fuerza, de la casa de sus padres y tiene con ella comercio carnal. Luego no debe considerarse el rapto como una nueva especie de lujuria.

En cambio está el testimonio de San Isidoro, para quien *el rapto es un coito ilícito*[29].

Solución. *Hay que decir* El rapto, tal como aquí lo entendemos, es una especie de lujuria que a veces se da juntamente con el estupro; otras veces se da sin estupro, y en otras ocasiones no se da cuando hay rapto. Se dan ambos cuando se usa violencia para desflorar a una virgen. Dicha violencia se comete, a veces, contra la virgen y contra el padre; otras veces se comete sólo contra el padre, cuando la virgen consiente en ser sacada violentamente de la casa de su padre. La violencia del rapto presenta también otra diferencia: a veces la joven es sacada violentamente de la casa de sus padres y es corrompida violentamente; pero otras veces, aunque sea sacada a la fuerza, no es corrompida violentamente, sino con su consentimiento, bien sea corrompida con acto de fornicación o con acto matrimonial. En efecto, siempre que haya violencia, se salva el concepto de rapto. Pero puede darse el rapto sin estupro si uno arrebata a una viuda o a una niña ya corrompida. Por eso dice el papa Símaco[30]: *Detestamos a los raptores de viudas o de vírgenes por la crueldad del crimen.* Y viceversa, el estupro se da sin rapto cuando se desflora indebidamente a una virgen sin emplear violencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El rapto y el estupro se dan casi siempre juntos: de ahí que, a veces, se tome el uno por el otro.

2. *A la segunda hay que decir:* El empleo de violencia parece tener origen en la vehemencia del deseo, que hace que el hombre no tema exponerse a los peligros correspondientes.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay que distinguir entre el rapto de jóvenes desposadas y el de jóvenes que no lo están. Las primeras han de ser devueltas a sus esposos, que tienen derecho sobre ellas por el hecho de estar desposadas. En cambio, las no desposadas han de ser devueltas, en primer lugar, a la potestad paterna; después, si los padres consienten, pueden ser tomadas por esposas. El hacerlo de otro modo es ilícito, ya que quien roba algo tiene obligación de restituirlo. No obstante, el rapto no anula el matrimonio ya contraído, aunque impide contraerlo.

En cuanto al texto del Concilio que se aduce, se escribió para reprobar ese crimen y ya está abrogado. Por eso San Jerónimo[31] defiende lo contrario cuando escribe: *Hay en las Escrituras tres clases de matrimonio legítimo. La primera se da cuando una virgen casta es dada legítimamente a un hombre. La segunda, cuando una virgen es raptada por un hombre fuera de casa y unida a él por la fuerza: si el padre quiere, la dotará como el padre crea conveniente y pagará el precio de la virginidad. La tercera se da cuando el padre de la joven no quiere entregarla a este hombre y se la entrega a otro.* Puede referirse también dicho texto a las que ya están desposadas, sobre todo por palabras de presente.

4. *A la cuarta hay que decir:* El esposo, en virtud de los esponsales, tiene ya derecho sobre la esposa. Por ello, aunque peque al emplear la fuerza, no comete rapto. Por eso

28. Este canon aparece por vez primera en BENITO EL LEVITA, *Capitularium,* l.VII c.395 (MA XVII[B], 1111); luego lo cita el Concilio Trosleiano c.8 (MA XVIII[A], 286), y por ISAAC LINGONENSE, *Canones,* tit.V c.8 (MA XVII[B], 1264). Lo tomó el *Conc. de Aquisgrán,* según dice GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 36 q.2, can.11 *Placuit* (RF I 1292). 29. *Etymolog,* l.V c.26: ML 82,210. 30. Epist. V *Ad Caesarium Episc.* (MA VIII 212; cf. ML 62,55). Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 36 q.2, can.2 *Raptores* (RF I 1290). 31. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 36 q.2, can.8 *Tria legítima* (RF I 291).

dice el papa Gelasio[32]: *La ley de los reyes antiguos dice que se comete rapto cuando una joven no desposada es robada con violencia.*

ARTÍCULO 8

¿Es el adulterio una nueva especie de lujuria?

2-2 q.154 a.1; *In Sent.* 4 dist.41 a.4 q.ª1.2; *De Malo* q.15 a.3; Op. IV *De duobus Praec.*

Objeciones por las que parece que el adulterio no es una nueva especie de lujuria distinta de las demás.

1. Se llama *adulterio* por el hecho de que uno se acerca *a otra* mujer distinta de la suya, como dice la *Glosa*[33] al Ex. Pero la mujer distinta de la propia puede hallarse en varios estados: puede ser una virgen sometida a la autoridad paterna, una meretriz, etc. Luego parece que el adulterio no es una especie de lujuria distinta de las otras.

2. Aún más: dice San Jerónimo[34]: *No importa la razón por la que uno se vuelve loco.* Y Sixto Pitagórico[35] dice que *«adúltero» es «el que ama excesivamente a su mujer».* Luego el adulterio se da en toda clase de lujuria y no debe considerarse como una nueva especie de ésta.

3. Y también: donde se da la misma razón de torpeza no parece que sea necesario asignar otra especie de pecado distinta. Ahora bien: en el estupro y en el adulterio parece que existe la misma razón de torpeza, ya que en ambos casos se fuerza a una mujer sujeta a la autoridad de otro. Por consiguiente, el adulterio no es una especie de lujuria distinta de las otras.

En cambio está el testimonio de San León papa[36], quien escribe: *Se comete adulterio cuando, o por deseo de placer o por consentimiento de la otra persona, se tiene comercio carnal con otro o con otra en contra del pacto conyugal.* Ahora bien: esto lleva consigo una torpeza especial dentro de la lujuria. Luego el adulterio es una nueva especie de lujuria.

Solución. *Hay que decir:* Adulterio, como indica la misma palabra, es *acceso al tálamo ajeno.* En él se peca de dos modos contra la castidad y contra el bien de la generación humana. Primeramente, por tener comercio carnal con una mujer con la que no se está casado, como sería necesario para la educación de la propia prole. En segundo lugar, al tener comercio carnal con una mujer casada, impidiendo así el bien de la prole ajena. Dígase lo mismo de la mujer casada que se corrompe por el adulterio. De ahí que se diga en Eclo 23,32-33: *Toda mujer que abandona a su mando pecará. En primer lugar, por desobedecer la ley del Altísimo* en la que se ordena (Ex 20,14): *«No fornicarás»; en segundo lugar, por abandonar a su marido, actuando en contra de la seguridad de su prole; en tercer lugar, por cometer adulterio y procurarse hijos de otro hombre,* lo cual va contra el bien de la propia prole. Pero lo primero es común a todos los pecados mortales, mientras que los otros dos elementos pertenecen de modo especial al adulterio. Queda claro, pues, que el adulterio es una nueva especie de lujuria, dado que encierra en sí mismo una especial deformidad acerca de los actos venéreos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si un casado tiene comercio carnal con otra, el pecado de él puede considerarse por parte suya, en cuyo caso siempre será adulterio porque peca contra la fidelidad del matrimonio, o por parte de la mujer a la que accede. Así mirado, es adulterio a veces, cuando un casado peca con la mujer de otro, y otras veces estupro u otra clase de pecado, según las diversas condiciones de las mujeres con las que tiene la relación carnal. Ya dijimos antes (a.1) que las diversas especies de lujuria se toman del distinto estado de las mujeres.

2. *A la segunda hay que decir:* El matrimonio se ordena especialmente al bien de la familia humana, como se dijo antes (a.2). Ahora bien: el adulterio supone una oposición especial al matrimonio, por cuanto viola la fe matrimonial que cada uno debe a su cónyuge. Y puesto que el que ama a su mujer excesivamente obra contra el bien del matrimonio, haciendo de él un uso indebido, aunque no viole la fidelidad, pudiendo llamársele, en cierto modo, adúltero, esto se

32. *Epist. Fragmenta,* fragm.XLVII (TL 508). Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 36 q.1, can.2 *Lex illa* (RF I 1288). 33. *Glossa ordin.,* Super Ex. 20,14 (I 164 F). SAN AGUSTÍN, *Serm. ad popul.* serm.LI c.13: ML 38,345. 34. *Adv. Iovin.:* ML 23,393. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 32 q.4, can.3 *Origo* (RF I 1128). 35. *Enchir.* n.222 (DD 527). 36. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 32 q.5, append. ad can.14 *Illae autem* (RF I 1136). Cf. S. AGUSTÍN, *De Bono Coniug.* c.4: ML 40,376.

dice con mucha mayor razón del que ama excesivamente a la mujer de otro.

3. *A la tercera hay que decir:* La esposa está bajo la autoridad del marido en cuanto que está unida a él en matrimonio, mientras que la niña está sometida a la autoridad de su padre como persona que ha de ser unida en matrimonio por medio de él. De ahí que el pecado contra el bien del matrimonio sea adulterio en el primer caso, mientras que es estupro en el segundo. Debido a esto, hablamos de dos especies distintas de lujuria.

De otros temas pertenecientes al adulterio hablaremos en la Tercera Parte, al tratar del matrimonio *(Suppl.* q.59 a.3; q.60 y 62).

ARTÍCULO 9

¿Es el incesto una especie distinta de lujuria?

2-2 q.154 a.1; *In Sent.* 4 dist.41 a.4 q.ª1.2; *De Malo* q.15 a.3

Objeciones por las que parece que el incesto no es una especie distinta de lujuria.

1. Se llama *incesto* porque significa privación de la castidad. Ahora bien: a la castidad se opone la lujuria de un modo genérico. Luego parece que el incesto no es una especie determinada de lujuria, sino la lujuria en términos generales.

2. Aún más: en las *Decretales,* XXXVI caus., q.1 [37], se dice que *el incesto es abuso de los consanguíneos o afines.* Pero consanguinidad y afinidad son conceptos distintos. Luego el incesto no supone una especie de lujuria, sino varias.

3. Y también: aquello que de suyo no constituye fealdad no da lugar a una determinada especie de vicio. Pero el comercio carnal con mujeres unidas al hombre por consanguinidad o por afinidad no es esencialmente malo; de lo contrario, nunca estaría permitido. Por tanto, el incesto no es una determinada especie de lujuria.

En cambio está el hecho de que las especies de lujuria se distinguen por la condición de las mujeres de las que se abusa. Ahora bien: en el incesto se trata de una condición específica de las mujeres, ya que *es abuso de las mujeres unidas por consanguinidad o por afinidad,* como dijimos antes (obj.2). Por consiguiente, el incesto es una determinada especie de lujuria.

Solución. *Hay que decir:* Como observamos antes (a.1 y 6), es necesario que haya una determinada especie de lujuria donde se halle algo que se opone al debido uso de los placeres venéreos. Ahora bien: en el uso de mujeres unidas a nosotros por consanguinidad o por afinidad existe algo que no va bien con el placer venéreo, por una triple razón. En primer lugar, porque el hombre debe tributar cierto honor a los padres y, por consiguiente, a los demás consanguíneos que descienden de ellos mediante un parentesco cercano. Tanto es así que entre los antiguos, como cuenta Máximo Valerio [38], un hijo no podía bañarse con su padre para que no se vieran mutuamente desnudos. Ahora bien: queda claro, por lo dicho anteriormente (q.142 a.4; q.151 a.4), que en los actos venéreos existe una torpeza contraria al honor, por eso los hombres se avergüenzan de ellos. Por lo que no es conveniente que exista comercio carnal entre tales personas. Esta misma idea parece querer expresarse en Lev 18,7: *Es tu madre; no descubrirás su desnudez.*

En segundo lugar, es preciso que las personas unidas por la sangre tengan un trato frecuente. Por ello, si a los hombres no les estuviera prohibido el comercio carnal, les vencería fácilmente la ocasión de pecar y sus espíritus se harían demasiado blandos a causa de la lujuria. Por eso en la antigua ley se prohíbe de un modo especial el trato con esas personas con las que se convive.

En tercer lugar, uniéndose carnalmente con las mujeres unidas por consanguinidad o afinidad, se impediría la multiplicación de amigos. En efecto, al unirse el hombre a una mujer extraña se le unen con amistad especial todos los consanguíneos de la esposa, como si fueran consanguíneos de él mismo. Por eso dice San Agustín en XV *De Civ. Dei* [39]: *Existe una norma rectísima de caridad según la cual los hombres que necesitan una concordia útil y honesta se vean relacionados por múltiples circunstancias, de modo que no tenga uno varias mujeres, sino que haya una para cada uno.*

Aristóteles añade una cuarta razón en II *Polit.* [40]: puesto que el hombre ama naturalmente a las mujeres consanguíneas, si se añadiera el amor derivado del comercio carnal resultaría un amor demasiado ardien-

37. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 36 q.1, append. ad can.2 *Lex illa* (RF I 1288). 38. *Factor. Dictor. Memorab.* l.II c.1 (DD 591). 39. C.16: ML 41,1458. 40. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 1262a37).

te y un gran incentivo a la sensualidad, lo cual se opone a la castidad.

Queda demostrado así que el incesto es una determinada especie de lujuria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El uso indebido de las personas unidas a nosotros contribuiría en grado máximo a la corrupción de la castidad, sea por las oportunidades o por el excesivo ardor en el amor, como dijimos antes *(In corp.).* Por eso el uso indebido de tales personas se llama, por antonomasia, *incesto.*

2. *A la segunda hay que decir:* La persona unida por afinidad se une a otra mediante una persona unida por consanguinidad. Por ello, dado que lo uno se ordena a lo otro, vale para ambas la misma razón de inconveniencia.

3. *A la tercera hay que decir:* En el comercio carnal de personas consanguíneas hay algo esencialmente indecente y opuesto a la razón natural: el que se realice comercio carnal entre padres e hijos, cuya relación de consanguinidad es esencial e inmediata, puesto que los hijos deben, por naturaleza, respeto a los padres. Por eso dice el Filósofo, en IX *De Animal.*[41], que un caballo al que se engañó para que se uniera carnalmente con su madre se lanzó a un precipicio, como horrorizado de lo que había hecho, dando a entender que incluso entre algunos animales existe una reverencia natural hacia los padres.

En cambio, en las personas que no están ligadas entre sí próximamente, sino por su relación con los padres, tampoco reviste el pecado tan suma gravedad e indecencia, sino que ésta varía según las costumbres y la ley, sea ésta humana o divina. Ya hemos dicho (a.2) que el uso del placer venéreo, al estar ordenado al bien común, está sujeto a la ley. Por eso, como dice San Agustín en XV *De Civ. Dei*[42], *el comercio carnal entre hermanos y hermanas, si bien fue recomendable antiguamente, por venir impuesto por la necesidad, pasó luego a ser reprobable por prohibirlo la religión.*

ARTÍCULO 10

¿Puede el sacrilegio ser una especie de la lujuria?

2-2 q.154 a.1 ad 3; *In Sent.* 4 d.41 a.4 q.2 ad 7

Objeciones por las que parece que el sacrilegio no puede ser una especie de la lujuria.

1. Una misma especie no puede encontrarse bajo diversos géneros no subalternos. Ahora bien: el sacrilegio es una especie de irreligiosidad, como ya se dijo antes (q.99 a.2). Luego no puede constituir una especie de lujuria.

2. Aún más: en las *Decretales,* XXXVI caus., q.1[43], no se incluye al sacrilegio entre otros vicios considerados como especies de lujuria. Luego parece que no es una de ellas.

3. Y también: al igual que la lujuria, también otros vicios pueden dar lugar a que se haga algo contra una cosa sagrada. Pero nunca decimos que el sacrilegio sea una especie de la gula ni de otro vicio semejante a ella. Luego tampoco podemos considerarlo como una especie de la lujuria.

En cambio está el testimonio de San Agustín, quien, en XV *De Civ. Dei*[44], *afirma que de igual manera que es inicuo traspasar las lindes de los campos por el afán de poseer, también es inicuo traspasar la norma de las costumbres por el apetito de placer carnal en cosas sagradas.* Ahora bien: el traspasar los límites de los campos en cosas sagradas es pecado de sacrilegio. Luego también constituye sacrilegio el traspasar los límites de las costumbres por el apetito de placer carnal en cosas sagradas. Y como el apetito del placer carnal pertenece a la lujuria, también el sacrilegio es una especie de ella.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (q.85 a.3; q.99 a.2 ad 2; 1-2 q.18 a 6.7), el acto de una virtud o de un vicio que se ordena al fin de otro asume la especie del mismo. Así, el hurto cometido por razón de adulterio pasa a ser adulterio. Es evidente, por otra parte, que el acto de castidad, si se ordena al culto de Dios, es acto de religión, como se ve en aquellos que hacen voto de guardar virginidad, tal como nos dice San Agustín en *De Virginitate*[45]. Es claro, por consiguiente, que también la lujuria, cuando profana algo perteneciente al culto divino, pertenece a la especie de sacrilegio. Desde este punto de vista, puede considerarse el sacrilegio como una especie de la lujuria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si la lujuria se ordena al fin de otro vicio, se convierte en una especie del mismo. Así, alguna especie de lujuria puede ser también una especie de irreligio-

41. *Hist. Anim.,* c.47 (BK 631a1). 42. C.16: ML 41,457. 43. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 36 q.1, append. ad can.2 *Lex illa* (RF I 1288). 44. C.16: ML 41,459. 45. C.8: MI 40,379.

sidad, como perteneciente a un género superior.

2. *A la segunda hay que decir:* En la objeción se enumeran las especies de la lujuria en sí misma, mientras que el sacrilegio es una especie de lujuria en cuanto ordenada al fin de otro vicio. Puede también coexistir con diversas especies de lujuria, pues si uno abusa de una persona unida a él mediante lazos espirituales, comete sacrilegio semejante al incesto; si abusa de una virgen consagrada a Dios, en cuanto que es esposa de Cristo, comete sacrilegio semejante al adulterio; en cuanto que está bajo el cuidado de un padre espiritual, será un estupro espiritual; y si se emplea la violencia, será un rapto espiritual, que está más penalizado que otro rapto incluso en la ley civil. De ahí que diga el emperador Justiniano[46]: *Si alguien, no digo raptara, pero si intentara siquiera raptar a vírgenes sagradas para contraer matrimonio con ellas, sea castigado con la pena capital.*

3. *A la tercera hay que decir:* El sacrilegio se comete con cosas sagradas. Ahora bien: cosa sagrada puede ser una persona sagrada que se desea para cometer con ella actos carnales, y entonces cae dentro de la lujuria, o cuya posesión se desea, en cuyo caso pertenece a la injusticia. También puede el sacrilegio pertenecer a la ira si se comete injuria contra una persona sagrada bajo el influjo de la ira. Incluso, si se toma con gula un alimento sagrado, se comete sacrilegio. Pero el sacrilegio se incluye, de manera especial, en la lujuria, que se opone a la castidad, a cuya observancia se consagran de modo especial algunas personas.

ARTÍCULO 11

¿Es una especie de la lujuria el pecado contra la naturaleza?

In Sent. 4 d.41 a.4 q.ª2; *De Malo* q.15 a.1 ad 7; a.3

Objeciones por las que parece que el pecado contra la naturaleza no es una especie de la lujuria.

1. En la anterior enumeración (cf. a.10 obj.2) de las especies de lujuria no se menciona el vicio contra la naturaleza. Luego no es una especie de lujuria.

2. Aún más: la lujuria se opone a una virtud, y como tal queda incluida bajo la malicia. Pero el vicio contra la naturaleza no está contenido bajo la malicia, sino bajo la bestialidad, según atestigua el Filósofo en VII *Ethic.*[47]. Luego el vicio contra la naturaleza no constituye una especie de lujuria.

3. Y también: la lujuria tiene como materia propia actos ordenados a la generación humana, como consta por lo ya dicho (q.153 a.2). Pero el vicio contra la naturaleza se refiere a actos de los que no puede seguirse la generación. Luego no es una especie de la lujuria.

En cambio está el pasaje de 2 Cor 12,21, donde figura el vicio contra la naturaleza al enumerar otras clases de lujuria: *No hicieron penitencia de su inmundicia, de su fornicación y su lascivia;* sobre lo cual comenta la *Glosa*[48]: *Inmundicia, es decir, lujuria contra la naturaleza.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos ya antes (a.6 y 9), existe una determinada especie de lujuria en la que hay una razón de torpeza que hace que el acto venéreo sea malo. Esto puede darse bajo un doble aspecto. En primer lugar, porque choca contra la recta razón, como sucede en todo vicio de lujuria. En segundo lugar, porque se opone también al mismo orden natural del acto venéreo apropiado a la especie humana, y entonces se llama vicio contra la naturaleza. Esto puede suceder de varios modos. Primero, si se procura la polución sin coito carnal, por puro placer, lo cual constituye el pecado de *inmundicia,* al que suele llamarse *molicie*[49]. En segundo lugar, si se realiza el coito con una cosa de distinta especie, lo cual se llama *bestialidad.* En tercer lugar, si se realiza el coito con el sexo no debido, sea de varón con varón o de mujer con mujer, como dice el Apóstol en Rom 1,26-27, y que se llama *vicio sodomítico.* En cuarto lugar, cuando no se observa el modo natural de realizar el coito, sea porque se hace con un instrumento no debido o porque se emplean otras formas bestiales y monstruosas antinaturales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la objeción se enumeran las especies de lujuria que no se

46. Cf. GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 33 q.3, De poenit, dist.1, can.6 *Si quis non* (RF I 1159). 47. ARISTÓTELES, lect.5 n.3.5 (BK 1148b29; b24): S. TH., lect.5. 48. *Glossa interl.* (VI 77v); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,89. 49. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.,* II-III n.674 y en el título anterior (QR III 653).

oponen a la naturaleza humana; por eso no se alude al vicio contra la naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* La bestialidad se distingue de la malicia, que se opone a la virtud humana en cuanto a un exceso acerca de la misma materia. Por eso puede incluirse en el mismo género.

3. *A la tercera hay que decir:* El lujurioso no busca la generación humana, sino el placer venéreo, que puede experimentarse sin realizar actos de los cuales se sigue la generación. Y esto es lo que se busca en el vicio contra naturaleza.

ARTÍCULO 12

¿Es el vicio contra la naturaleza el pecado más grave entre las especies de la lujuria?

2-2 q.170 a.1 ad 2; 1-2 q.73 a.7; *In Sent.* 4 d.41 a.4 q.ª3; *In Rom.* c.1 lect.8

Objeciones por las que parece que el vicio contra la naturaleza no es el pecado más grave entre las especies de la lujuria.

1. Cualquier pecado es tanto más grave cuanto más se opone a la caridad. Ahora bien: parece que se oponen más a la caridad del prójimo el adulterio, el estupro y el rapto, que infieren una injuria al prójimo, que los pecados contra la naturaleza, que no suponen injuria contra nadie. Luego el pecado contra la naturaleza no es el más grave de entre las especies de la lujuria.

2. Aún más: parece que son pecados más graves aquellos que se cometen contra Dios. Pero el sacrilegio se comete directamente contra Dios, por ser una injuria contra el culto divino. Luego el sacrilegio es un pecado más grave que el pecado contra la naturaleza.

3. Y también: parece que un pecado es tanto más grave cuanto se comete contra personas a las que debemos querer más. Ahora bien: según el orden de la caridad, debemos amar más a las personas que están más unidas a nosotros, a las cuales manchamos mediante el incesto, que a las extrañas, a las cuales manchamos a veces por el vicio contra la naturaleza. Luego el incesto es un pecado más grave que el vicio contra la naturaleza.

4. Incluso más: si el vicio contra la naturaleza es el más grave, parece que ha de ser tanto más grave cuanto más se opone a la naturaleza. Pero parece que los pecados que más se oponen a la naturaleza son la inmundicia y la molicie, ya que parece más conforme a la naturaleza el que haya un elemento activo y otro pasivo. Según esto, la inmundicia sería el pecado más grave contra la naturaleza, lo cual es falso. Luego los vicios contra la naturaleza no son los más graves de entre los de la lujuria.

En cambio está lo que dice San Agustín en su obra *De Adulterin. Coniugiis* [50]: *De todos éstos,* es decir, de los pecados pertenecientes a la lujuria, *el peor es el que va contra la naturaleza.*

Solución. *Hay que decir:* En cualquier orden de cosas, la corrupción de los principios es pésima, porque de ellos dependen las consecuencias. Ahora bien: los principios de la razón son los naturales, ya que la razón, presupuestos los principios determinados por la naturaleza, dispone los demás elementos de la manera más conveniente. Esto se nota tanto en el orden especulativo como en el operativo. Por ello, así como en el orden especulativo un error sobre las cosas cuyo conocimiento es connatural al hombre es sumamente grave y torpe, así es también muy grave y torpe, en el orden operativo, obrar contra aquello que ya viene determinado por la naturaleza. Así, pues, dado que en los vicios contra la naturaleza el hombre obra contra lo que la misma naturaleza ha establecido sobre el uso del placer venéreo, síguese que un pecado en tal materia es gravísimo. A continuación viene el incesto, el cual, como dijimos antes (a.9), atenta contra el respeto natural que debemos a las personas próximas a nosotros.

En efecto, las otras especies de lujuria nos hacen pasar por encima de lo que ya viene determinado por la recta razón, presupuestos, no obstante, los principios naturales. Pero es más contrario a la naturaleza el usar de los placeres venéreos no sólo en contra de la generación de la prole, sino cometiendo injusticia contra otro. Por eso la fornicación simple, en la que no hay injusticia contra otro, es la menos grave entre las especies de lujuria. Y es mayor injusticia abusar de una mujer sujeta a otro en lo que se refiere al uso de la facultad generativa que si lo está sólo en cuanto a su

50. Cf. MAGISTRUM, *Sent.* l.IV dist. XXXVIII c.2 (QR II 970); GRACIANO, *Decretum,* P.II causa 32 q.7, can.ll *Adulterii* (RF I 1143). SAN AGUSTÍN, *De Bono Coniug.* c.8: ML 40,379); c.11: ML 40,382.

custodia. Por eso el adulterio es más grave que el estupro. Uno y otro se agravan si existe violencia. Por eso el rapto de una virgen es más grave que el estupro, y el rapto de una esposa es más grave que el adulterio. Todas estas especies se agravan si hay sacrilegio, tal como ya dijimos (a.10 ad 2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como el orden de la recta razón procede del hombre, así el orden natural procede de Dios. Por eso en los pecados contra la naturaleza, en los que se viola el orden natural, se comete una injuria contra Dios, ordenador de la naturaleza. De ahí que diga San Agustín en III *Confess.*[51]: *Los delitos contra la naturaleza son reprobables y punibles siempre y en todo lugar, como lo fueron los de los sodomitas. Aunque todos los hombres cometieran ese mal, seguiría pesando el mismo reato impuesto por la ley divina, que no hizo a los hombres para que obraran así, pues se viola la familiaridad que debemos tener con Dios, ya que se mancha, con la perversidad del placer, la naturaleza de la que Él es autor.*

2. *A la segunda hay que decir:* Los vicios contra la naturaleza son también vicios contra Dios, según dijimos antes (ad 1). Y son tanto más graves que el sacrilegio cuanto el orden de la naturaleza es anterior y más estable que cualquier orden sobreañadido.

3. *A la tercera hay que decir:* A cada individuo le es mucho más íntima la unión de la naturaleza específica que con cualquier otro individuo extraño. Por eso son más graves los pecados contra la naturaleza de la especie.

4. *A la cuarta hay que decir:* La gravedad de un pecado se mide más por el abuso de una cosa que por la omisión del uso debido. De ahí que, entre los pecados contra la naturaleza, sea la menos grave la inmundicia, que consiste únicamente en la omisión del coito con otra persona. El más grave de los pecados es la bestialidad, al no guardarse en él el modo de la especie humana. Por eso, al comentar el pasaje de Gén 37,2, *acusó a sus hermanos de un crimen pésimo,* dice la *Glosa*[52]: *tenían relaciones sexuales con el ganado.* Viene a continuación el crimen sodomítico, en el que no se observa el sexo debido. Y después viene el pecado consistente en no guardar el debido modo de realizar el coito, más grave si no se realiza en el órgano propio de la generación que si hay algún desorden en cuanto a otros detalles relativos al modo de realizar el coito.

51. C.8: ML 32,689. 52. *Glossa interl.* (I 101v).

CUESTIÓN 155

La continencia

Pasamos ahora a estudiar las partes potenciales de la templanza. Nos ocuparemos en primer lugar de la continencia; en segundo lugar, de la clemencia (q.157), y en tercer lugar, de la modestia (q.160) [a].

En cuanto al primer punto, hablaremos de la continencia y de la incontinencia (q.156).

Acerca de la continencia se formulan cuatro problemas:

1. ¿Es la continencia una virtud?—2. ¿Cuál es su materia?—3. ¿Cuál es su sujeto?—4. Comparación de la misma con la templanza.

ARTÍCULO 1

¿Es una virtud la continencia? [b]

1-2 q.58 a.3 ad 2; 3 q.7 a.2 ad 3; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.2 q.ª1 ad 1; *De Verit.* q.14 a.4

Objeciones por las que parece que la continencia no es virtud.

1. La especie no se opone al género. Ahora bien: la continencia se opone a la virtud, como nos dice el Filósofo en VII *Ethic.* [1]. Luego la continencia no es una virtud.

2. Aún más: nadie peca mediante el ejercicio de una virtud, ya que, según dice San Agustín en *De Lib. Arbit.* [2], *la virtud es algo de lo que nadie hace mal uso.* Pero se puede pecar por medio de la continencia, a saber: cuando alguien quiere hacer un bien y se abstiene de hacerlo. Luego la continencia no es virtud.

3. Y también: ninguna virtud retrae al hombre de lo que es lícito, sino sólo de lo ilícito. Pero la continencia retrae al hombre de cosas lícitas, puesto que, según la *Glosa* [3] a Gál 5,23, mediante la continencia, el hombre *se abstiene incluso de cosas lícitas.* Por consiguiente, la continencia no es virtud.

En cambio está el hecho de que todo hábito laudable parece ser virtud [4]. Pero la continencia es un hábito laudable, ya que, según Andrónico [5], *la continencia es un hábito al que no vence el placer.* Luego la continencia es virtud.

Solución. *Hay que decir:* La palabra continencia es tomada en distintos sentidos por

1. ARISTÓTELES, lect.1 n.13 (BK 1145a17; a36): S. TH., lect.1. 2. L.2 c.19: ML 32,1268. 3. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,160; cf. *Glossa interl.* (VI 77v). 4. Cf. ARISTÓTELES, I *Ethic.* lect.13 n.20 (BK 1103a9): S. TH., lect.20. 5. *De Affect.*, De temperantia (DD 576).

---

a. Completado el estudio de las partes integrales y subjetivas (virtudes esenciales del orden de templanza), se inicia ahora el estudio de otras virtudes secundarias respecto a la virtud cardinal. En la q.143 se adelantaba una enumeración detallada de este tipo de virtudes que están en la constelación de la templanza. Pero aquí se estudian sólo tres de ellas: la continencia, la clemencia y la modestia. Se adivina en ello razones de sobriedad expositiva, pues se relegan virtudes de las que poca cosa podría decirse, una vez estudiadas las principales del género de templanza.

b. Una vez más nos traiciona el lenguaje en la filosofía moral. Para nosotros, continencia es sinónimo de abstención de la vida sexual. Pero la continencia a que aquí nos referimos designa una actitud de resistencia positiva a las inclinaciones vehementes de la concupiscencia. Ahora bien: podríamos preguntar: ¿no era ésa la actitud de la castidad? Pues bien: sin captar la originalidad del concepto de virtud que aquí usa el autor, no se explicaría este duplicado de virtudes. Para la plenitud del concepto de ser virtuoso no basta con una voluntad decidida y habituada al bien; se requiere, además, que la potencia misma que producirá el acto virtuoso inmediatamente esté, ella también, rectificada por la virtud («apetito domado por la razón» es como lo llama el autor, en a.4). Pues bien: mientras no exista más que la continencia, que es sólo voluntad de resistir las concupiscencias, no tendremos el hombre perfectamente virtuoso, mientras el mismo apetito concupiscible no esté revestido de la virtud de la castidad. En otras palabras: para ser una persona temperada no basta ser continente —actitud tensa y heterónoma de una vida moral—, sino que es preciso también ser casto (cf. 1-2 q.56 a.4).

los autores. Para unos[6], continencia es la abstención de todo placer venéreo por parte del hombre. Así, el Apóstol, en Gál 5,23, la relaciona con la castidad, y en este sentido la continencia principal es la virginidad, mientras que la secundaria es la viudez. Así tomada, coincide con la virginidad, la cual, según dijimos antes (q.152 a.2), es una virtud.

Para otros[7], la continencia hace que el hombre resista a los malos deseos que se dan en él con fuerza. De este modo la toma el Filósofo en VII *Ethic.*[8] y está tomada, también, en las *Colaciones de los Padres*[9]. Así considerada, la continencia posee algunas cualidades de la virtud, en cuanto que reafirma a la razón contra las pasiones para que éstas no la venzan, pero no cumple totalmente las condiciones de virtud moral, que somete incluso el apetito sensitivo a la razón para que no se levanten en él pasiones fuertes contrarias a la razón. Por eso dice el Filósofo, en IV *Ethic.*[10], que *la continencia no es virtud, sino una mezcla,* porque tiene algo de virtud y, en parte, no cumple las condiciones necesarias para la virtud. Pero hablando en un sentido más amplio, tomándola como principio de obras laudables, podemos decir que la continencia es una virtud[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo contrapone virtud y continencia[11] bajo el aspecto en que no cumple las condiciones necesarias para la virtud.

2. *A la segunda hay que decir:* El hombre es propiamente lo que es según la razón. De ahí que se diga que uno se *mantiene* cuando lo hace en lo referente a la razón. Por otra parte, lo que pertenece a la perversidad de la razón no es conveniente a ésta; por eso se dice que se mantiene, únicamente, en cuanto que obra conforme a la recta razón, no en cuanto que pertenezca a la razón perversa. Ahora bien: a la recta razón se oponen las concupiscencias malas. Por consiguiente, es propiamente constante el que persevera en la recta razón y se abstiene de las malas concupiscencias, no el que persevera en el orden de la razón perversa y se abstiene de las concupiscencias buenas, pues éste puede decirse que está obstinado en el mal.

3. *A la tercera hay que decir: La Glosa,* en el texto aducido, habla de la continencia bajo el primer aspecto, en cuanto que designa una virtud perfecta, la cual se abstiene no sólo de los bienes lícitos, sino también de algunas cosas lícitas menos buenas, para alcanzar la perfección en bienes más perfectos.

ARTÍCULO 2

¿Son materia de la continencia las concupiscencias de los placeres del tacto?

In Ethic. 7 lect.4

Objeciones por las que parece que las concupiscencias de los placeres del tacto no son el objeto de la continencia.

6. HAYMO, *In Gal.* super 5,24: ML 117,694; RUPERTUS, *De Trin.*, In Levit, l.2 c.1 super 8,4: ML 167,787; *Glossa* LOMBARDI, *Super Gal.* 5,23: ML 192,162. Cf. SAN AGUSTÍN, *De Continentia* c.1: ML 40,349. 7. Además de ARISTÓTELES y CASIANO, a los que citará más tarde Santo Tomás, SAN JERÓNIMO, *In Gal.* l.3 super 5,24: ML 26,449; RÁBANO MAURO, *Enarr. in Epist. Pauli* l.16, *Super Gal.* 5,23: ML 112,360; HERVEUS BURGIDOLENSIS, *In Gal.* super 5,23: ML 181,1193. 8. ARISTÓTELES, lect.1 n.6 (BK 1145b8); lect.9 n.5 (BK 1151b25): S. TH., lect.1.9. 9. CASIANO, col.12 c.10: ML 49,888. 10. ARISTÓTELES, lect.9 n.8 (BK 1128b33): S. TH., lect.17. 11. ARISTÓTELES, VII *Ethic.* lect.1 n.1.4 (BK 1145a17; a36).

c. Ya Aristóteles había hablado de esta virtud, que, junto a la perseverancia, son «inferiores a la virtud» (VII *Ethic.* c.1: BK 1145bl). Extrañamente, sin embargo, Santo Tomás separó la perseverancia como virtud del apetito irascible. En el caso de la templanza tenemos un ejemplo de que la distinción de virtudes no proviene sólo de la materia regulada, pues aquí una misma materia —concupiscencias y deleites del tacto— es regulada por la castidad y la continencia, como dice Santo Tomás en el a.2. La distinción es el motivo de la regulación: la castidad lo hace transformando y determinando la potencia productora de los actos buenos, mientras que la continencia lo hace merced al dominio impuesto por la razón superior. Por eso, en esta cuestión, el Aquinate llamará a la continencia «resistencia» y «contención moral», mientras que la castidad es propiamente «moderación virtuosa» (a.3 ad 1 y ad 3). En consecuencia, aquí se dice que la continencia «no cumple la razón perfecta de virtud moral», y más adelante dirá que la continencia es como lo imperfecto en el género de templanza (a.4). Esta concepción de la continencia la toma Santo Tomás de Aristóteles y la expone por primera vez aquí, pues en el *Comentario a las Sentencias* lo hacía de modo distinto y en dependencia de Cicerón. Y, sin embargo, encontró algunos autores cristianos que ya habían hablado de la continencia en este sentido. En esta cuestión, pues, se incorpora a la teología moral la actitud griega de εγκρατεια, que designaba un sojuzgamiento del apetito por la razón para imponer despóticamente el bien racional.

1. San Ambrosio dice, en I *De Offic.* [12], que *podría considerarse que se da la belleza general cuando el continente, regulando todos sus actos, contribuye a la belleza y honestidad universal.* Pero no todo acto humano pertenece a los deleites del tacto. Luego la continencia no tiene por materia única las concupiscencias de los placeres del tacto.

2. Aún más: la palabra *continencia* indica que el hombre se *contiene* en el bien de la recta razón, como dijimos antes (a.1 ad 2). Pero hay otras pasiones que apartan al hombre de la recta razón más fuertemente que las concupiscencias de los deleites del tacto. Tales son el temor al peligro de muerte, que espanta al hombre, o la ira, que se parece a la locura, como dice Séneca [13]. Luego la continencia no se ocupa propiamente de las concupiscencias de los deleites del tacto.

3. Y también: dice Tulio, en II *Rhet.* [14], que *la continencia es algo mediante lo cual la codicia se deja guiar por el consejo.* Ahora bien: a la codicia suele asignársele como materia las riquezas más que los deleites del tacto, atendiendo a lo que dice 1 Tim 6,10: *La codicia es la raíz de todos los males.* Luego la continencia no se ocupa propiamente de las concupiscencias de los deleites del tacto.

4. Más todavía: se dan deleites del tacto no sólo en el placer venéreo, sino también en la comida. Pero se dice que la continencia suele considerarse virtud del uso del placer venéreo. Luego la concupiscencia de los deleites del tacto no es su materia propia.

5. Además: entre los deleites del tacto algunos no son humanos, sino propios de los animales, tanto en la comida, como sería el deleitarse al comer carne humana, como en lo venéreo, como sería el abuso de los animales y de los niños. Ahora bien: de todo esto no se ocupa la continencia, como se dice en VII *Ethic.* [15]. Luego las concupiscencias de los deleites del tacto no son materia propia de la continencia.

En cambio está el testimonio del Filósofo, quien afirma, en VII *Ethic.* [16], *que la continencia y la incontinencia tienen por materias las mismas que tienen la templanza y la intemperancia.* Pero la templanza y la intemperancia se ocupan de las concupiscencias de los deleites del tacto, como ya dijimos (q.141 a.4). Luego la continencia y la incontinencia se ocupan de esa misma materia.

Solución. *Hay que decir:* La palabra *continencia* indica un freno, en cuanto que uno *se abstiene* de obedecer a las pasiones. Por consiguiente, su materia propia son las pasiones que arrastran a conseguir algo, en las cuales es meritorio el hecho de que la razón refrene al hombre en su consecución, y no se ocupa de las pasiones que suponen un retraimiento, como el temor y otras semejantes, pues en éstas es meritorio el conservar la firmeza en conseguir lo que dicta la razón, como expusimos (q.123 a.1.3.4; q.141 a.3). A este respecto hay que tener en cuenta que las inclinaciones naturales son origen de todos los otros movimientos sobreañadidos, como ya dijimos (1 q.60 a.2). Por eso las pasiones arrastran hacia la consecución de algo tanto más cuanto más obedecen a la inclinación de la naturaleza. Ahora bien: ésta inclina hacia lo que es necesario para ella, bien sea a la conservación del individuo, como es el alimento, o a la conservación de la especie, como son los actos venéreos, cuyos deleites pertenecen al tacto. De ahí que la continencia y la incontinencia tengan como materia propia los deseos de los placeres del tacto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Del mismo modo que el nombre de templanza puede aplicarse, en general, a cualquier materia, pero se aplica propiamente a la materia en la que es sumamente conveniente refrenar al hombre, así también la continencia trata propiamente de la materia en la cual es sumamente bueno y difícil que el hombre se contenga, es decir, el deseo de deleites del tacto. Pero de un modo común y accidental puede aplicarse a una materia cualquiera, y es en este sentido en el que lo usa San Agustín.

2. *A la segunda hay que decir:* En materia de temor no se alaba propiamente la continencia, sino preferentemente la firmeza de ánimo, propia de la fortaleza. En cuanto a la ira, imprime un impulso hacia la consecución de algo. Pero dicho impulso es, más que una inclinación natural, efecto de la aprehensión natural, en cuanto que el hombre se da cuenta de que ha sido ofendido por otro. Por eso se dice que uno se contiene en cuanto a la ira de un modo accidental, no esencial.

12. C.46:ML 16,96. 13. *De ira* l.1 a.1 (DD 1). 14. C.54 (DD I 166). 15. ARISTÓTELES, lect.5 n.5 (BK 1148b34): S. TH., lect.5. 16. ARISTÓTELES, lect.4 n.6 (BK 1148b10): S. TH., lect.4.

3. *A la tercera hay que decir:* Tales bienes externos, como el honor, las riquezas y otros semejantes, parece que, tal como dice el Filósofo en VII *Ethic* [17], *son dignos de ser elegidos por sí mismos, pero no son necesarios* para la conservación de la especie. Por eso, refiriéndonos a ellos, *no decimos que alguien sea continente o incontinente de un modo esencial,* sino de un modo accidental, *comparando con ello el que sean, o no, continentes en materia de dinero, honores* u otras materias afines. De ahí que Cicerón use el término *continencia* para indicar también la continencia en sentido no esencial, o tome el término *avaricia* en sentido estricto para indicar el deseo de los deleites del tacto.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los deleites venéreos son más fuertes que los de la comida; de ahí que apliquemos las palabras continencia e incontinencia a lo venéreo más que a los alimentos, si bien, según dice el Filósofo [18], pueden aplicarse a ambas materias.

5. La continencia es un bien de la razón humana, de ahí que se ocupe de las pasiones que pueden ser connaturales al hombre. Por eso dice el Filósofo, en VII *Ethic.* [19], *que si a alguien que tiene un niño le apetece comérselo o tener contacto venéreo con él, bien se haga realidad ese deseo o no, diremos que practica la continencia de un modo accidental, no esencial.*

ARTÍCULO 3

¿Es el apetito concupiscible el sujeto de la continencia?

2-2 q.53 a.5 ad 3; 1-2 q.58 a.3 ad 2; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 q.ª2; *In Ethic.* 7 lect.10

Objeciones por las que parece que el sujeto de la continencia es el apetito concupiscible.

1. Conviene que el sujeto de una virtud sea proporcionado a su materia. Pero la materia de la continencia, según dijimos antes (a.2), está constituida por los deseos de deleites del tacto, que pertenecen al apetito concupiscible. Luego la continencia reside en éste.

2. Aún más: *Las cosas opuestas lo son respecto de una misma materia.* Ahora bien: la incontinencia reside en el apetito concupiscible, cuyas pasiones superan a la razón, ya que, según Andrónico [20], la incontinencia es *la malicia del apetito concupiscible que le hace elegir malos deleites contra el dictamen de la razón.* Luego, por esta misma razón, la continencia ha de residir también en el apetito concupiscible.

3. Y también: el sujeto de toda virtud humana ha de ser la razón o la facultad apetitiva, que se divide en voluntad, apetito concupiscible y apetito irascible. Ahora bien: la continencia no reside en la razón; de lo contrario sería una virtud intelectual. Tampoco en la voluntad, ya que tiene por materia las pasiones, que no están en la voluntad. Tampoco puede estar en el apetito irascible, cuya materia son las pasiones del mismo, tal como dijimos antes (a.2 ad 2). Luego ha de residir en el apetito concupiscible.

En cambio está el hecho de que toda virtud que reside en alguna facultad destruye el mal en ella. Pero la concupiscencia no destruye el mal del apetito concupiscible, porque *quien la practica tiene malos deseos,* como dice el Filósofo en VII *Ethic.* [21]. Por consiguiente, la continencia no reside en el apetito concupiscible.

Solución. *Hay que decir:* Toda virtud que se da en algún sujeto hace que éste se distinga de la disposición que posee cuando está sometido al vicio opuesto. Ahora bien: el apetito concupiscible se porta de igual modo en el que practica la continencia que en el incontinente, ya que incita a los dos a fuertes deseos malos. Por tanto, es evidente que la continencia no reside en el apetito concupiscible. Dígase lo mismo de la razón, que se comporta de igual modo con el que practica la continencia que con el que no lo hace, pues ambos poseen una razón recta y ambos, cuando no están bajo el influjo de la pasión, tienen el propósito de no obedecer a los malos deseos. La primera diferencia entre ambos está en la elección: el que practica la continencia, aunque sufra deseos fuertes, elige no seguirlos a causa de la razón, mientras que el incontinente decide seguirlos a pesar de la oposición de la razón. De ahí que la continencia tenga que residir en la facultad del alma cuyo acto es la

17. ARISTÓTELES, lect.4 n.2 (BK 1147b29): S. TH., lect.4. 18. ARISTÓTELES, VII *Ethic.* lect.4 n.6 (BK 1148b10). 19. ARISTÓTELES, lect.5 n.7 (BK 1149a1; a12): S. TH., lect.5. 20. *In VII Ethic.,* c.6 (DD 462); c.7 (DD 465); c.8 (DD 466). Cf. *De Affect.,* De constantia (DD 576). 21. ARISTÓTELES, lect.9 n.6 (BK 1152a1): S. TH., lect.9.

elección. Y dicha facultad es la voluntad, como ya dijimos (1-2 q.13 a.1)[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Son materia de la continencia los deleites del tacto, no para refrenarlos, lo cual es propio de la templanza, que reside en el apetito concupiscible, sino como materia a la cual resistir. Por ello conviene que resida en otra facultad, ya que la resistencia implica acción de uno contra otro.

2. *A la segunda hay que decir:* La voluntad es una especie de término medio entre la razón y el apetito concupiscible, pudiendo ser movida por ambos. El que practica la continencia es movido por la razón, mientras que el incontinente es movido por el apetito concupiscible. Por eso la continencia puede atribuirse a la razón como primer motor y la incontinencia al apetito concupiscible como primer motor, aunque ambos pertenecen a la voluntad como sujeto propio.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque las pasiones no tienen por sujeto propio la voluntad, está en ella el poder resistirlas. Es así como la voluntad del que practica la continencia resiste a las pasiones.

ARTÍCULO 4

¿Es mejor la continencia que la templanza?

In Sent. 3 d.33 q.3 a.2 q.ª 1 ad 1; *In Ethic.* 7 lect.9

Objeciones por las que parece que la continencia es mejor que la templanza.

1. En Eclo 26,20 se dice: *No tiene precio el alma del que practica la continencia.* Luego ninguna virtud puede igualarse a la continencia.

2. Aún más: cuanto mayor premio merece una virtud, tanto más excelente es. Ahora bien: parece que la continencia merece un premio mayor, puesto que en 2 Tim 2,5 se dice: *No será coronado sino el que compite legítimamente.* Pero combate más fuertemente el que es objeto de fuertes malos pensamientos que el que practica la templanza, que no los tiene. Luego la continencia es una virtud más excelente que la templanza.

3. Y también: la voluntad es una facultad más digna que el apetito concupiscible. Ahora bien: la continencia reside en la voluntad, mientras que la templanza reside en el apetito concupiscible, como queda dicho (a.1). Luego la continencia es una virtud más importante que la templanza.

En cambio está el testimonio de Cicerón[22] y el de Andrónico[23], que hacen de la continencia una virtud adjunta a la templanza, siendo ésta una virtud superior.

Solución. *Hay que decir:* Como ya vimos antes (a.1), el nombre de continencia admite una doble acepción. En primer lugar, significa cesación de todo placer venéreo. Tomada así, es más excelente que la templanza en sí misma, como queda demostrado por lo que antes se ha dicho (q.152 a.5) sobre la superioridad de la virginidad con respecto a la simple castidad.

También puede tomarse la palabra continencia en cuanto que significa cierta resistencia de la razón a los malos deseos, que son fuertes en el hombre. Bajo esta consideración, la templanza es mucho más excelente que la continencia. En efecto, la virtud recibe su bondad de la sujeción a la razón, y es un bien mayor el proporcionado por la templanza, mediante la cual el apetito sensitivo se sujeta a la razón, que el de la continencia, en la que el apetito sensitivo opone a la razón una oposición fuerte mediante los malos pensamientos. Por tanto, la continencia dice a la templanza una relación de imperfecto a perfecto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La autoridad del texto aducido puede entenderse de dos modos. Primero, en cuanto que entiende la continencia como abstinencia de todo placer venéreo, y en este sentido se dice que *no*

22. *Rhet.* l.2 c.54 (DD I 166).
23. *De Affect.*, De temperantia (DD 576).

d. En este artículo está expresada la genuina concepción de Santo Tomás sobre la continencia. El hombre continente en verdad domina las malas tendencias del apetito y produce actos de temperancia, pero ello no es fruto de una «habitud» del mismo apetito, sino de una imposición externa al apetito. Sólo la castidad hace bueno al apetito concupiscible. La continencia, en cambio, no pasa de ser una regulación a distancia de los placeres venéreos. Y sólo ella genera equilibrio moral en la persona, mientras que la continencia rompe ese equilibrio, introduciendo tensión en la conjunción de las facultades. El acto virtuoso del continente carece de la prontitud y alegría que para Santo Tomás eran manifestaciones de la virtud humana (cf. *De Verit.* q.14 a.4; *De Virtut.* a.4).

tiene precio el alma del continente en el terreno de la castidad, porque tampoco la fecundidad de la carne, que se busca en el matrimonio, puede compararse con la continencia de una virgen o de una viuda, según dijimos antes (q.152 a.4 y 5).

Puede entenderse el nombre de continencia de otro modo, significando, de un modo común, toda abstinencia de cosas ilícitas. Así, al decir que *no tiene precio el alma del continente* queremos significar que está por encima del oro y de la plata, que se miden por su peso.

2. *A la segunda hay que decir:* La fuerza o debilidad de la concupiscencia pueden ser debidas a una doble causa. A veces se deben a una causa corpórea, ya que algunos, por constitución natural, son más propensos que otros a la concupiscencia. También algunos gozan de más oportunidades de deleites que encienden la concupiscencia que otros. La debilidad de la concupiscencia disminuye el mérito, mientras que la fuerza de las mismas lo aumenta.

En segundo lugar, la debilidad o la fuerza de la concupiscencia se deben a una causa espiritual laudable: la vehemencia de la caridad o la fortaleza de la razón, al igual que en el hombre que practica la templanza. En este caso, la debilidad de la concupiscencia aumenta el mérito por razón de su causa, mientras que la fuerza de la misma lo disminuye.

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad está más cerca de la razón que el apetito concupiscible. Por eso el bien de la razón, que hace laudable la virtud, es mayor, por el hecho de que llega no sólo a la voluntad, sino también hasta el apetito concupiscible, como sucede en el que practica la templanza, que si llega sólo a la voluntad, como es el caso del que practica la continencia.

CUESTIÓN 156

La incontinencia

Nos toca ahora estudiar la incontinencia. Sobre ella se plantean cuatro problemas, a saber:

1. ¿Pertenece la incontinencia al alma o al cuerpo?—2. ¿Es pecado la incontinencia?—3. Comparación de la incontinencia con la intemperancia.—4. ¿Qué es peor: ser incontinente en materia de ira o de concupiscencia?

ARTÍCULO 1

¿Pertenece la incontinencia al alma o al cuerpo?

In Ethic. 7 lect.7

Objeciones por las que la incontinencia no pertenece al alma, sino al cuerpo.

1. La diversidad de sexos no es parte del alma, sino del cuerpo. Ahora bien: dicha diversidad da lugar a diversidad de concupiscencia, ya que, según el Filósofo en VII *Ethic.* [1], nunca se dice que las mujeres sean continentes o incontinentes. Luego la incontinencia no es algo del alma, sino del cuerpo.

2. Aún más: lo que es propio del alma no está sometido a las consecuencias de la complexión corporal. Pero la incontinencia está sometida a ellas, ya que, según testimonio del Filósofo en VII *Ethic.* [2], *los más agudos* (es decir, los coléricos) *y los melancólicos son incontinentes.* Luego la incontinencia pertenece al cuerpo.

3. Y también: la victoria se atribuye al vencedor más que al vencido. Ahora bien: es incontinente el que se deja vencer *por la carne que lucha contra el espíritu.* Luego la incontinencia pertenece a la carne más propiamente que al alma.

En cambio está el hecho de que el hombre se distingue de los animales, ante todo, por su alma. Pero el hombre también se distingue por razón de la continencia o incontinencia, mientras que nunca decimos que los animales sean continentes o incontinentes, como asegura el Filósofo en VII *Ethic.* [3]. Por tanto, la continencia reside más bien en el alma.

Solución. *Hay que decir:* Todo efecto se reduce a su causa principal antes que a la mera ocasión por la que se produjo. Ahora bien: lo corpóreo sólo es una mera ocasión para la incontinencia, pues la disposición corporal puede dar origen a pasiones vehementes en el apetito sensitivo, que es una facultad que tiene un órgano corpóreo. Pero estas pasiones, por muy fuertes que sean, no son causa suficiente para la incontinencia, sino mera ocasión para ella, dado que, haciendo uso de la razón, el hombre puede siempre resistir a las pasiones. Pero si éstas son tan fuertes que impiden totalmente el uso de la razón, como en el caso de los que caen en la locura por la vehemencia de la pasión, no habrá razón de continencia ni de incontinencia, porque no queda a salvo, en ese caso, el juicio de la razón, a la cual el continente obedece y el incontinente no. Por tanto, la causa esencial de la incontinencia es el alma, la cual no resiste a la pasión. Esto puede suceder de dos modos, según afirma el Filósofo en VII *Ethic.* [4]. En primer lugar, cuando el alma cede a la pasión antes de escuchar el juicio de la razón, en cuyo caso origina una *incontinencia desenfrenada.* En segundo lugar, cuando el hombre no persevera en el consejo dado, porque la debilidad con que se fijó en él la razón es grande; de ahí que esta incontinencia reciba el nombre de *debilidad.* Queda demostrado, por tanto, que la incontinencia pertenece principalmente al alma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alma humana es la forma del cuerpo y tiene varias facultades, cuyos actos sirven para el desarrollo de las operaciones del alma que tienen lugar sin recurrir a instrumentos corporales, es decir,

1. ARISTÓTELES, lect.5 n.4 (BK 1148b32): S. TH., lect.5. 2. ARISTÓTELES, lect.7 n.8 (BK 1150b25): S. TH., lect.7. 3. ARISTÓTELES, lect.3 n.11 (BK 1147b3): S. TH., lect.3. 4. ARISTÓTELES, lect.7 n.8 (BK 1150b19).

a los actos de la inteligencia y de la voluntad, en cuanto que el entendimiento recibe de los sentidos y la voluntad es empujada por la pasión del apetito sensitivo. Bajo esta consideración, dado que la mujer tiene una complexión corporal débil, se adhiere también con poca firmeza, aunque a veces suceda lo contrario, conforme a Prov 31,10: *¿Quién encontrará a la mujer fuerte?* Y como lo que es pequeño *se tiene por nada,* por eso el Filósofo habla de las mujeres como de seres que no poseen firmeza en sus juicios, aunque suceda lo contrario en algunas mujeres. De ahí que diga [5] que las mujeres *no son continentes porque no conducen* como si tuvieran una razón sólida, sino que *son conducidas,* como seres que fácilmente se dejan llevar por las pasiones [a].

2. *A la segunda hay que decir:* A la fuerza de las pasiones se debe el que algunos las sigan inmediatamente, antes de que la razón forme su juicio. Y el ímpetu de la pasión puede tener origen en la velocidad, caso de los coléricos, o en la vehemencia, como sucede en los melancólicos, los cuales se enardecen exageradamente en virtud de su complexión natural. De igual modo, puede suceder que uno no persevere en la decisión tomada porque su adhesión es demasiado débil dada su frágil complexión, como vemos en las mujeres (ad 1). Esto sucede también en los flemáticos, por la misma razón que en las mujeres. Pero todo esto tiene lugar porque la complexión del cuerpo es una mera ocasión, no causa suficiente de la incontinencia, como dijimos antes *(In corp.).*

3. *A la tercera hay que decir:* La concupiscencia de la carne supera al espíritu, en el incontinente, no necesariamente, sino por negligencia del espíritu, que no resiste firmemente.

ARTÍCULO 2

¿Es pecado la incontinencia?

In Ethic. 7 lect.4

Objeciones por las que parece que la incontinencia no es pecado.

1. Como dice San Agustín en *De Lib. Arbit.* [6], nadie peca en aquello que no puede evitar. Ahora bien: nadie puede evitar por sí mismo la incontinencia, de acuerdo con lo que leemos en Sab 8,21: *Sé que no puedo ser continente si Dios no me lo concede.* Luego la incontinencia no es pecado.

2. Más aún: parece que todo pecado se basa en el juicio de la mente. Pero en el incontinente se mata ese juicio. Luego la incontinencia no es pecado.

3. Y también: nadie peca por amar ardientemente a Dios. Pero algunos se vuelven incontinentes por la vehemencia de su amor a Dios, ya que, según dice Dionisio en IV *De Div. Nom.* [7], Pablo afirmó: *vivo yo, mas no yo, llevado de la incontinencia del amor divino.* Por tanto, la incontinencia no es pecado.

En cambio está el texto de 2 Tim 3,3: *Calumniadores, incontinentes, inhumanos,* donde la incontinencia aparece con otros pecados. Luego ella misma es pecado.

Solución. *Hay que decir:* Podemos entender de tres modos la palabra incontinencia. En primer lugar, de un modo propio y absoluto. En ese caso, la concupiscencia se ocupa de los deleites del tacto al igual que la templanza, como dijimos antes (q.155 a.2), al hablar de la incontinencia. En este caso, la incontinencia es pecado por dos motivos. Primero, porque el incontinente se aparta de lo que es conforme a la razón. En segundo lugar, porque se sumerge en torpes deleites. De ahí que diga el Filósofo, en VII *Ethic.* [8], que *la incontinencia es vituperable no sólo como pecado,* lo cual se debe a que se aparta de la razón, *sino por la malicia,* en cuanto que sigue a las malas concupiscencias.

Podemos entender la incontinencia, en segundo lugar, de un modo propio, en cuanto que el hombre se aparta de aquello que es conforme a la razón, pero no de un modo absoluto, como se da, por ejemplo, cuando el hombre se aparta del orden de la razón en el deseo del honor, riquezas y otras cosas afines que parecen buenas

5. VII *Ethic.* lect.5 n.4 (BK 1148b32). 6. L.3 c.18: ML 32,1295; cf. *Retract.* l.1 c.9: ML 32,596. 7. § 13: MG 3,712. 8. ARISTÓTELES, lect.4 a.2 (BK 1148a2).

a. El respeto del autor por Aristóteles le lleva aquí a repetir la teoría antropológica de que las mujeres son más difíciles a la virtud que los hombres. Y ello se confirma con un texto de la *Sagrada Escritura.* Pero prescindiendo de esta injustificada desigualdad de los sexos, puede retenerse la observación de que la virtud es lo menos frecuente en las personas. Y el estudio de la moral como estudio de las virtudes o el bien perfecto no debe hacernos olvidar la realidad de aquella masa que no llega a esa condición perfecta, tanto si es de un sexo como de otro.

en sí mismas, de las cuales la incontinencia no se ocupa de un modo absoluto, sino relativo, como ya dijimos al hablar de ella (q.155 a.2 ad 3). En este caso, la incontinencia es pecado no porque se sumerja en graves concupiscencias, sino por no atenerse al debido orden de la razón, aun cuando se trate de cosas apetecibles por sí mismas.

En tercer lugar, se dice que la incontinencia tiene por materia algo, no en un sentido propio, sino por semejanza, como sucede con el deseo de cosas de las que no se puede hacer mal uso, como el deseo de las virtudes. Sobre éstas puede decirse que uno es incontinente por semejanza, porque, al igual que el incontinente se deja arrastrar por el mal deseo, así puede dejarse uno llevar por el deseo bueno conforme a la razón. Esta incontinencia no es pecado, sino que pertenece al estado de perfección de la virtud [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre puede evitar el pecado y hacer el bien, pero no sin el auxilio divino, tal como leemos en Jn 15,5: *Sin mí no podéis hacer nada.* Pero de que el hombre necesite el auxilio divino para ser continente no se sigue que la incontinencia sea pecado, pues leemos en III *Ethic.* [9]: *Lo que podemos hacer con la ayuda de los amigos, podemos hacerlo, en cierta medida, nosotros mismos.*

2. *A la segunda hay que decir:* En el negligente queda superado el juicio de la razón no por necesidad, lo cual haría que no existiera razón de pecado, sino por negligencia del hombre, que no se propone resistir a la pasión por medio del juicio de la razón que posee.

3. *A la tercera hay que decir:* La objeción considera la incontinencia por semejanza, no en sentido propio.

ARTÍCULO 3

¿Es más grave el pecado del incontinente que el del intemperado?

1-2 q.78 a.4; *In Sent.* 2 d.43 a.4; *In Ethic.* 1 lect.3; 7 lect.4.7.8; *De Malo* q.3 a.13

Objeciones por las que parece que el pecado del incontinente es más grave que el del intemperado.

1. Parece que se peca tanto más gravemente cuanto se obra más en contra de la conciencia, conforme a lo que se dice en Lc 12,47-48: *El siervo que, conociendo la voluntad de su señor, no la hace, será castigado con mayor severidad.* Ahora bien: parece que el incontinente obra en contra de la conciencia en mayor medida que el intemperado, ya que, como se dice en VII *Ethic.* [10], el incontinente, a pesar de saber que es malo lo que desea, no deja de hacerlo, llevado por la pasión, mientras que el intemperado juzga que lo que desea es bueno. Luego el incontinente peca más gravemente que el intemperado.

2. Aún más: cuanto más grave es un pecado, más incurable parece. De ahí que los pecados contra el Espíritu Santo, que son los más graves, se dice que son imperdonables. Pero el pecado de incontinencia parece ser más incurable que el de intemperancia. En efecto, el pecado de uno se cura mediante la admonición y la corrección, las cuales parece que no dicen nada al incontinente, que sabe que obra mal pero no deja de hacerlo, mientras que el intemperado cree que está obrando bien, y así la admonición podría servirle de algún provecho. Luego parece que el incontinente peca más gravemente que el intemperado.

3. Y también: cuanto más grave es la pasión por la que se peca, más grave es el pecado. Pero el incontinente peca por una pasión mayor que el intemperado, porque obra bajo deseos vehementes, los cuales no

9. ARISTÓTELES, lect.3 n.13 (BK 1112b27): S. TH., lect.13. 10. ARISTÓTELES, lect.3 n.2 (BK 1146b22): S. TH., lect.3.

---

b. Incontinencia es la falta de firmeza en la voluntad para frenar los placeres venéreos. Vicio menos grave que la intemperancia, por su carácter transitorio y de ofuscamiento. La intemperancia engloba la incontinencia como la castidad presuponía la continencia. La doctrina de la incontinencia como pecado se mueve, como de ordinario, en un punto de vista objetivo y esencialista. El moralista no debe olvidar las condiciones subjetivas para calificar a una acción de pecaminosa, pero de ellas se habla en la parte general de la moral. Sólo de paso se hace aquí (a.3 ad 1) una referencia al pecado por ignorancia, que esperamos no pase inadvertida al lector.

siempre acompañan al intemperado. Luego el incontinente peca más gravemente que el intemperado.

En cambio está el hecho de que la impenitencia agrava todo pecado. De ahí que San Agustín, en su obra *De Verb. Dom.* [11], diga que la impenitencia es un pecado contra el Espíritu Santo. Pero tal como dice el Filósofo en VII *Ethic.* [12], *el intemperado no se arrepiente, pues sigue aferrado a lo que ha elegido, mientras que el incontinente se arrepiente de todo.* Luego el pecado del intemperado es más grave que el del incontinente.

Solución. *Hay que decir:* El pecado, según San Agustín [13], reside principalmente en la voluntad, puesto que *la voluntad* es la facultad p*or la que se vive bien y mal* [14]. Por eso hay pecado más grave donde hay mayor inclinación de la voluntad hacia el pecado. Ahora bien: en el intemperado la voluntad se inclina hacia el pecado por elección propia, que procede del hábito adquirido por la costumbre. En cambio, en el incontinente la voluntad se inclina al pecado bajo el influjo de una pasión. Y como ésta pasa pronto, mientras que el hábito es *una cualidad difícilmente removible,* síguese que el incontinente se arrepiente en seguida, una vez. pasada la pasión. No sucede esto al intemperado. Más aún: se alegra de haber pecado, porque el acto de pecar se le ha hecho connatural debido al hábito adquirido. Por eso se dice de ellos en Prov 2,14: *Se alegran cuando obran mal y se regocijan en los actos más viles.* Queda claro, pues, que el intemperado es mucho peor que el incontinente, como también lo admite el Filósofo en VII *Ethic.* [15].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ignorancia del entendimiento precede, a veces, a la inclinación del apetito y es causa de la misma. Por eso, cuanto mayor es la ignorancia, tanto más disminuye el pecado, o incluso exime de él cuando hace que el acto sea totalmente involuntario. Otras veces la ignorancia de la razón es posterior a la inclinación del apetito, en cuyo caso, cuanto mayor es la ignorancia más grave es el pecado, porque es señal de que es mayor la inclinación del apetito. Ahora bien: tanto la ignorancia del incontinente como la del intemperado son producto de la inclinación del apetito hacia algún objeto, sea mediante la pasión, en el incontinente, o mediante el hábito en el intemperado. Pero esto produce en el intemperado una ignorancia mayor que en el incontinente bajo dos aspectos. En primer lugar, en cuanto a la duración, ya que en el incontinente permanece dicha ignorancia sólo mientras dura la pasión, del mismo modo que el acceso de fiebres tercianas permanece mientras persiste la conmoción de los humores. La ignorancia del intemperado, en cambio, es más duradera, porque permanece el hábito, lo cual hace que *se asemeje a la tisis* o a otra enfermedad permanente, como dice el Filósofo en VII *Ethic.* [16]. La ignorancia del intemperado es mayor, también, bajo otro aspecto, a saber: en cuanto al objeto que ignora. En efecto, la ignorancia del incontinente se refiere a un objeto particular de libre elección, en cuanto que debe elegir un objeto determinado y en un momento concreto; el intemperado, en cambio, posee ignorancia sobre el fin mismo, en cuanto que juzga que es bueno seguir las pasiones sin moderación alguna. Por eso dice el Filósofo, en VII *Ethic.* [17], que *el incontinente es mejor que el intemperado, porque en él se salva el principio más excelente,* es decir, la estimación recta del fin.

2. *A la segunda hay que decir:* Para curar al incontinente no basta el conocimiento, sino que se requiere el auxilio interior de la gracia que mitigue la concupiscencia, y se añade también el remedio de la admonición y la corrección, con las cuales puede empezar a resistir a las concupiscencias, y con ello se debilita el deseo, como ya dijimos antes (q.142 a.2). El intemperado puede curarse también así, pero su curación es más difícil por dos motivos. El primero es por parte de la razón, que está corrompida en el juicio sobre el fin último, que es como el principio de las demostraciones, y es más difícil hacer llegar a la verdad al que está equivocado en los principios, al igual que, en el orden operativo, al que está equivocado sobre el fin. El segundo es por parte de la inclinación del apetito, la cual en el intemperado es producto de un hábito difícil de eliminar, mientras que en el incontinente

11. *Serm. ad Popul.,* serm71 c.12: ML 38,455; c.13: ML 38,457. 12. ARISTÓTELES, lect.8 n.1 (BK 1150b29): S. TH.,lect.8. 13. *De Duabus An.* c.10: ML 42,103; c.11: ML 42,105. 14. *Retract.* l.1 c.9: ML 32,596. 15. ARISTÓTELES, lect.7 n.3 (BK 1150a30): S. TH., lect.7. 16. ARISTÓTELES, lect.8 n.1 (BK 1150b32). 17. ARISTÓTELES, lect.8 n.5 (BK 1151a24): S. TH., lect.8.

procede de una pasión, que puede reprimirse más fácilmente.

3. *A la tercera hay que decir:* La sensualidad de la voluntad, que aumenta la gravedad del pecado, es, en el intemperado, mayor que en el incontinente, como ya hemos dicho *(In corp.).* Pero la sensualidad de la concupiscencia del apetito es, a veces, mayor en el incontinente, porque éste sólo peca si es movido por una concupiscencia; pero el intemperado peca incluso bajo una concupiscencia leve, incluso a veces la prepara. Por eso dice el Filósofo, en *Ethic.* [18], que reprobamos más al intemperante porque busca el deleite *sin desearlo, o pacíficamente,* es decir, sin sentir ningún estímulo fuerte. *¿Qué haría si estuviera bajo los efectos de una concupiscencia juvenil?*

ARTÍCULO 4

¿Es el incontinente en materia de ira peor que el incontinente en materia de concupiscencia?

2-2 q.158 a.4; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.2; *De Verit.* q.25 a.2; *In Ethic.* 7 lect.6; *De Malo* q.12 a.4

Objeciones por las que parece que el incontinente en materia de ira es peor que el incontinente en materia de concupiscencia.

1. Cuanto más difícil es resistir a una pasión, tanto más leve parece ser la incontinencia. De ahí que diga el Filósofo en VII *Ethic.* [19]: *En efecto, el que resulta vencido por fuertes y excepcionales placeres o tristezas no es digno de admiración, sino de perdón.* Pero, como dijo Heráclito, *es más difícil luchar contra la concupiscencia que contra la ira* [20]. Luego es más leve la incontinencia en materia de concupiscencia que en materia de ira.

2. Aún más: si la pasión, por su vehemencia, elimina el juicio de la razón, hace que al hombre se le exima de pecado, como sucede en el que cae bajo el dominio de la ira a causa de la pasión. Ahora bien: queda más parte de juicio de razón en aquel que es incontinente en materia de ira que en el que lo es en materia de concupiscencia, ya que *el que está bajo el influjo de la ira escucha algo a la razón, mientras que no lo hace el que está bajo la concupiscencia,* según testimonio del Filósofo en VII *Ethic.* [21]. Luego el incontinente en materia de ira es peor que el que lo es en materia de concupiscencia.

3. Y también: parece que un pecado es tanto más grave cuanto más peligroso. Pero la incontinencia en materia de ira parece más peligrosa, porque arrastra al hombre a un pecado mayor, es decir, al homicidio, que es más grave que el adulterio, al que conduce la incontinencia en materia de concupiscencia. Por tanto, la incontinencia en materia de ira es más grave que la incontinencia en materia de concupiscencia.

En cambio está el testimonio del Filósofo, quien dice, en VII *Ethic.* [22], que *es menos torpe la incontinencia en materia de ira que en materia de concupiscencia.*

Solución. *Hay que decir:* Podemos considerar el pecado de incontinencia bajo un doble aspecto. En primer lugar, por parte de la pasión que desborda a la razón. Bajo este aspecto, la incontinencia en materia de concupiscencia posee un desorden mayor que el de la ira. Y esto por cuatro motivos, que el Filósofo enumera en VII *Ethic.* [23]. En primer lugar, porque el movimiento de la ira participa de la razón en alguna medida, en cuanto que el que está bajo el influjo de la ira tiende a vengarse de las injurias de que se le ha hecho objeto, lo cual viene dictado por la razón de algún modo, pero no de un modo perfecto, ya que no busca la debida moderación en la venganza. Pero el movimiento de concupiscencia obedece totalmente a los sentidos y nunca a la razón. En segundo lugar, porque el movimiento de ira está de acuerdo con la complexión corporal, debido a la velocidad del movimiento de cólera, que acaba en la ira. Por ello parece más lógico que el que está dispuesto a la ira por la complexión corporal se enfade que el que está dispuesto a la concupiscencia sienta el ímpetu de la misma. Por eso es más frecuente encontrar iracundos dentro de ese temperamento que lujuriosos dentro de la naturaleza concupiscente. Ahora bien: lo que procede de una disposición natural del cuerpo se considera más digno de perdón. En tercer lugar, porque la ira busca, por naturaleza, obrar públicamente, mientras que la concupiscencia obra a escondidas y prefiere la soledad. En cuarto lugar,

18. ARISTÓTELES, lect.7 n.3 (BK 1150a27). 19. ARISTÓTELES, lect.7 n.6 (BK 1150b6): S. TH., lect.7. 20. Cf. ARISTÓTELES, II *Ethic.* lect.3 n.10 (BK 1105a7): S. TH., lect.1. 21. ARISTÓTELES, lect.6 n.1 (BK 1149b1): S. TH., lect.6. 22. ARISTÓTELES, lect.6 n.1 (BK 1149a24). 23. ARISTÓTELES, lect.6 n.1 (BK 1149a24).

el concupiscente se deleita en su obrar, mientras que el airado parece que lo hace bajo el influjo de una tristeza precedente.

Podemos considerar el pecado de incontinencia, en segundo lugar, en cuanto al mal en el que cae el que se aparta de la razón. Bajo este aspecto es más grave, en la mayor parte de los casos, la incontinencia en materia de ira, porque nos lleva a cometer cosas que dañan al prójimo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es más difícil ser constante en la lucha contra los deleites que contra la ira, porque la concupiscencia es más continua. Pero, en un momento dado, es más difícil resistir a la ira a causa de su impetuosidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Se considera que la concupiscencia es irracional no porque elimine totalmente el juicio de la razón, sino porque nunca actúa conforme al juicio de ésta. Bajo este aspecto es más torpe.

3. *A la tercera hay que decir:* La objeción se funda en los efectos de la incontinencia.

CUESTIÓN 157

La clemencia y la mansedumbre

A continuación pasamos a tratar de la clemencia y de la mansedumbre, y de los vicios opuestos a ellas (q.158)[a].

Acerca de las mismas virtudes se plantean cuatro problemas:

1. ¿Son una misma virtud la clemencia y la mansedumbre?—2. ¿Son virtudes ambas?—3. ¿Son ambas parte de la templanza?—4. Comparación de ellas con las demás virtudes.

ARTÍCULO 1

¿Son una misma virtud la clemencia y la mansedumbre?

In III Sent. d.33 q.3 a.2 q.ª1 ad 2

Objeciones por las que parece que la clemencia y la mansedumbre son absolutamente la misma virtud.

1. La mansedumbre modera la ira, según dice el Filósofo en IV *Ethic.*[1]. Pero la ira es *el deseo de venganza.* Y como la clemencia es *la benignidad del superior en la imposición de castigo al inferior,* como dice Séneca en II *De Clementia*[2], *y* el castigo da lugar a la venganza, parece que la clemencia y la mansedumbre son una misma cosa.

2. Aún más: según dice Cicerón en II *Rhet.*[3], *la clemencia es una virtud por la que el alma, excitada en odio contra alguien, se modera con benignidad,* es decir, la clemencia modera el odio. Ahora bien: el odio, como dice San Agustín[4], es causado por la ira, la cual es el objeto propio de la mansedumbre. Luego parece que la mansedumbre y la clemencia son una misma cosa.

3. Y también: un solo vicio no se opone a diversas virtudes. Pero un mismo vicio, *la crueldad,* se opone a la mansedumbre y a la clemencia. Luego parece que estas dos son exactamente la misma cosa.

En cambio está la ya citada definición de Séneca, según la cual (obj.1) la clemencia es *la benignidad del superior para con el inferior.* Pero la mansedumbre no sólo es propia del superior para con el inferior, sino de un hombre para con otro indistintamente. Luego la mansedumbre y la clemencia no son exactamente lo mismo.

Solución. *Hay que decir:* Tal como leemos en II *Ethic.*[5], la virtud moral tiene por objeto *las pasiones y las acciones.* Ahora bien: las pasiones internas son principios de acciones externas, o las impiden. Por tanto, las virtudes que moderan las pasiones colaboran, en cierto modo, en cuanto a su efecto, con las virtudes que moderan las acciones, aunque sean específicamente diferentes. Así, la justicia tiene como objeto propio retraer al hombre del robo, al cual el hombre se inclina por el amor desordenado o concupiscencia de dinero, la cual es moderada por la liberalidad. Esta concurre, pues, con la justicia a este efecto, que es el retraer del robo. Esto debe tenerse presente en nuestro caso. La pasión de la ira incita al hombre a imponer un castigo más grave

1. ARISTÓTELES, lect.5 n.1.3 (BK 1125b26; b33): S. TH., lect.13. 2. C.3 (DD 349). 3. C.54 (DD I 166). 4. *Epist.* 111 *De Reg.:* ML 33,964. 5. ARISTÓTELES, lect.3 n.3 (BK 1104b13): S.TH., lect.3.

---

a. Aunque estas dos virtudes se incluyan aquí bajo el rótulo de partes potenciales de la templanza, se trata de virtudes muy alejadas de la continencia anteriormente estudiada. La continencia regulaba la misma materia que la templanza, de la que difería sólo como forma imperfecta. La clemencia y mansedumbre, en cambio, no tienen otra razón para hacerse aquí presentes que la de que regulan su materia propia a modo de moderación y freno de pasiones, es decir, templando tensas situaciones del ánimo desatadas ante variadas condiciones de la vida. Ello es una prueba más de la elasticidad con la que hay que entender lo de partes potenciales de la virtud cardinal. Pero el estudiar estas virtudes con ocasión de la templanza ya lo había hecho Santo Tomás en el *Comentario a las Sentencias,* donde dice que, «aunque tienen materia y sujeto distintos al de la templanza, convienen, sin embargo, con ella en el modo virtuoso» *(In Sent.* 3 d.33 q.3 a.2 q.ª1 sol.2).

que el debido. Por su parte, es propio de la clemencia el disminuir el castigo, objeto que podría ser impedido por el exceso de ira. Por ello, la mansedumbre, por el hecho de refrenar el ímpetu de la ira, concurre con la clemencia para producir un mismo efecto. Sin embargo, son virtudes distintas: la clemencia modera el castigo externo, mientras que es propio de la mansedumbre apaciguar la pasión de la ira [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es objeto propio de la mansedumbre el deseo de venganza, mientras que la clemencia se ocupa de los castigos exteriores puestos como venganza.

2. *A la segunda hay que decir:* El afecto del hombre es propenso a disminuir aquello que no le agrada. Ahora bien: del hecho de que el hombre ame a otro se deduce que no le agrada el castigo de éste, a no ser en orden a conseguir otra cosa: la justicia, por ejemplo, o la corrección del que sufre el castigo. Por eso es producto del amor el hecho de que el hombre esté dispuesto a aminorar los castigos, lo cual es objeto de la clemencia, mientras que el odio impide tal disminución. Por eso dice Cicerón que *el ánimo excitado hacia el odio,* es decir, a castigar con dureza, *se calma por la clemencia,* para no imponer un castigo más duro que el debido: la clemencia no modera directamente el odio, sino el castigo.

3. *A la tercera hay que decir:* A la mansedumbre, cuyo objeto directo es la ira, se opone propiamente *la iracundia,* que lleva consigo un exceso de ira. Pero *la crueldad* lleva consigo un exceso en el castigo. Por eso dice Séneca en II *De Clem.* [6]: *Llamamos crueles a aquellos que tienen motivo para castigar, pero lo hacen sin moderación.* Ahora bien: a los que se complacen en los castigos a los hombres, impuestos incluso sin motivo, puede llamárseles *fieros* o *crueles,* porque parece que carecen del afecto humano, que hace que el hombre ame al hombre según el dictado de la naturaleza.

ARTÍCULO 2

¿Son virtudes la clemencia y la mansedumbre?

In Mt. c.5; *In Ethic.* 4 lect.13

Objeciones por las que parece que ni la clemencia ni la mansedumbre son virtudes.

1. Ninguna virtud se opone a otra. Pero tanto a la clemencia como a la mansedumbre se opone la *severidad.* Luego ninguna de ellas es virtud.

2. Aún más: *la virtud se corrompe por exceso y por defecto.* Ahora bien: tanto la clemencia como la mansedumbre son esencialmente una disminución, ya que la clemencia es disminución del castigo y la mansedumbre es disminución de la ira. Luego ninguna de ellas es virtud.

3. Y también: la mansedumbre o dulzura es enumerada entre las bienaventuranzas en Mt 5,4, y entre los frutos en Gál 5,23. Pero las virtudes son distintas de las bienaventuranzas y de los frutos. Por tanto, la mansedumbre no es virtud.

6. C.4 (DD 350).

b. Santo Tomás cuidó de distinguir clemencia y mansedumbre, que a muchos les pudo parecer la misma virtud, como se aprecia en las objeciones de este artículo. Para el autor, la clemencia «disminuye las penas» y la mansedumbre «modera las iras». La clemencia es, pues, virtud que modera el ánimo sublevado que solicita un castigo duro, salvando siempre los derechos legítimos, por lo cual tiene mayor aplicación en la justicia criminal que en la civil. Se trata de una virtud que se mueve en el ámbito del ejercicio de la justicia. Y sería ininteligible si no partimos del supuesto de que el amor en la vida moral está por encima de la justicia, ya que brota de un afecto benévolo hacia la persona y promueve la amistad entre las personas. Por lo demás, es claro que dista mucho de la templanza, ya que no modera ni siquiera pasiones directamente, sino las acciones de justicia.

La mansedumbre tiene una materia más amplia, que es la pasión de la ira, la cual, con frecuencia, distorsiona la misma justicia. La ira fue definida por el autor como «apetito de venganza» (1-2 q.46 a.4). La suscita el mal arduo presente, ante el que se reacciona con rebeldía. En nuestro caso, el mal sería el sujeto que causa la ofensa, y el bien, la actitud de venganza justa. Cabe, pues, exceso en esta pasión al solicitarse una venganza inmoderada y apasionada. Favorece, pues, un juicio sereno de la justicia y hasta prepara, como dice el autor, «a conocer mejor a Dios» (a.4 ad 1). En la exposición de esta doctrina, Santo Tomás es deudor a Aristóteles, de quien recibe el concepto central de la πραότης, como justo medio en la pasión de la ira. Y también a Séneca, de cuyo libro segundo de la obra *De Clementia* tomó muchas sugerencias. Pero, ante todo, a la tradición cristiana, que reflexionó sobre la imitación a su Maestro «manso y humilde» (Mt 11,29).

En cambio está el testimonio de Séneca, quien escribe en II *De Clem.*[7]: *Todos los hombres de bien manifestarán clemencia y mansedumbre.* Ahora bien: es la virtud la que pertenece propiamente a los hombres de bien, ya que *la virtud es la que hace buenos al hombre que la posee y a sus obras,* como se dice en II *Ethic.*[8]. Luego la clemencia y la mansedumbre son virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Es esencial a las virtudes morales la sujeción del apetito respecto de la razón, como escribe el Filósofo en I *Ethic.*[9]. Esto se cumple tanto en la clemencia como en la mansedumbre, ya que la clemencia, al aminorar los castigos, *mira a la razón,* como dice Séneca en II *De Clem.*[10]. En cuanto a la mansedumbre, modera la ira también en conformidad con la recta razón, como se dice en IV *Ethic.*[11]. Es, pues, evidente que tanto la clemencia como la mansedumbre son virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La mansedumbre no se opone directamente a la severidad, ya que la mansedumbre se ocupa de la ira, mientras que el objeto de la severidad es la imposición externa de un castigo. Según esto, parecería que se opone más bien a la clemencia, que también se ocupa del castigo externo, como dijimos antes (a.1). Pero no se opone a ella, porque ambas se relacionan con la recta razón. En efecto, la severidad se muestra inflexible en la imposición de castigos cuando lo exige la recta razón, mientras que la clemencia tiende a aminorar los castigos, también según la recta razón, es decir, cuando y como conviene. Por eso no se oponen, porque no tienen el mismo objeto.

2. *A la segunda hay que decir:* Según el Filósofo en IV *Ethic.*[12], *el hábito que modera los movimientos de la ira, disminuyéndolos, no tiene nombre; por eso la virtud se llama mansedumbre debido a otra función que ejerce, la de aminorar la ira,* ya que se aproxima más a la disminución que a la sobreabundancia, dado que es más natural al hombre el desear la venganza de las injurias que el pecar por defecto, pues *apenas a nadie le parecen pequeñas las ofensas que se le infieren,* como dice Salustio[13].

La clemencia, por su parte, trata de aminorar los castigos, no en cuanto al justo medio señalado por la recta razón, sino respecto de lo que impone la justicia común, que es materia de la justicia legal. Pero la clemencia disminuye los castigos atendiendo a algunas circunstancias particulares, como considerando que no hay que castigar más al hombre. De ahí que Séneca diga en II *De Clem.*[14]: *La primera característica de la clemencia es que, cuando declara la libertad de los hombres, juzga que éstos no deben sufrir ya más; en cuanto al perdón, es remisión de la pena que debieron sufrir.* De ello se deduce que la relación entre la clemencia y la severidad es semejante a la que existe entre la epiqueya y la justicia legal, siendo la severidad una parte de ésta sólo en cuanto a la imposición de los castigos conforme a la ley. Sin embargo, la clemencia es distinta de la epiqueya, como veremos más adelante (a.3 ad 1).

3. *A la tercera hay que decir:* Las bienaventuranzas son actos de virtudes, mientras que los frutos son gozo en los actos de virtud. Por eso no hay inconveniente en considerar a la mansedumbre como virtud, como bienaventuranza y como fruto.

ARTÍCULO 3

¿Son la clemencia y la mansedumbre partes de la templanza?

2-2 q.143 art. único; q.161 a.4; *In Sent. 2* d.44 q.2 a.1 ad 3; 3 d.33 q.3 a.2 q.ª1 ad 2

Objeciones por las que parece que estas virtudes no son partes de la templanza.

1. La clemencia se ocupa de disminuir las penas, como ya dijimos (a.1 y 2). Por su parte, el Filósofo, en V *Ethic.*[15], atribuye esto a la epiqueya, la cual pertenece a la justicia, como ya se dijo (q.120 a.2). Parece, pues, que la clemencia no es parte de la templanza.

2. Aún más: las concupiscencias son materia de la templanza. Pero la mansedumbre y la clemencia no se ocupan de las concupiscencias, sino de la ira y la venganza. Por tanto, no deben considerarse como partes de la templanza.

3. Y también: dice Séneca en II *De Clem.*[16]: *El hecho de que la crueldad sea un placer*

7. C.5 (DD 350). 8. ARISTÓTELES, lect.6 n.2 (BK 1106a15): S. TH., lect.6. 9. ARISTÓTELES, lect.13 n.10 (BK 1103a1): S. TH., lect.20. 10. C.5 (DD 350). 11. ARISTÓTELES, lect.5 n.3 (BK 1125b31). 12. ARISTÓTELES, lect.6 n.1 (BK 1125b26). 13. *De Coniurat. Catil.* c.51 (BU 49). 14. C.7 (DD 352). 15. ARISTÓTELES, lect.10 a.8 (BK 1138a3): S. TH., lect.16. 16. C.4 (DD 350).

para alguien podemos llamarlo demencia. Pero esto se opone a la clemencia y a la mansedumbre. Ahora bien: puesto que la locura se opone a la prudencia, parece que la clemencia y la mansedumbre son partes de la prudencia más bien que de la templanza.

En cambio está el testimonio de Séneca en II *De Clem.* [17]: *La clemencia es templanza de ánimo en la potestad de vengarse.* También Cicerón [18] considera a la clemencia como parte de la templanza.

Solución. *Hay que decir:* Asignamos partes a las virtudes principales en cuanto que las imitan en materias secundarias, principalmente en cuanto al modo de obrar, que es lo más característico de la virtud y lo que le da nombre. Así, el modo y el nombre de justicia designan cierta *igualdad;* el de la fortaleza, *firmeza;* la templanza, *freno,* en cuanto que frena las concupiscencias sumamente fuertes de los deleites del tacto. Por su parte, la clemencia y la mansedumbre designan también cierto freno en el obrar, ya que la clemencia disminuye las penas y la mansedumbre reprime la ira, como ya dijimos (a.1.2). Por eso ambas se relacionan con la templanza como virtud principal, es decir, son partes suyas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la disminución de las penas hay que considerar dos cosas. En primer lugar, ha de hacerse conforme a la intención del legislador, aunque no se siga la ley al pie de la letra. Según esto, pertenece a la epiqueya. En segundo lugar, debe existir cierta moderación de afecto al utilizar el poder de infligir las penas. Esto es propio de la clemencia; por eso dice Séneca [19] que *hay moderación de ánimo en el poder de venganza.* Por el contrario, la austeridad de ánimo parece consistir en no tener miedo a contristar a los demás.

2. *A la segunda hay que decir:* El atribuir las virtudes secundarias a las principales obedece sobre todo al modo de la virtud, que es como su forma, más que a su materia. Ahora bien: la mansedumbre y la clemencia coinciden con la templanza en el modo, como ya dijimos *(In corp.),* aunque no en la materia.

3. *A la tercera hay que decir:* La falta de salud mental o locura significa cierta corrupción de *la salud.* En efecto, así como la salud del cuerpo se corrompe porque el cuerpo se aparta de la debida complexión de la especie humana, así también la falta de salud mental o locura indica que el alma se aparta de la debida disposición de la especie humana. Esto sucede también en la razón cuando se pierde el uso de la misma, y en la fuerza apetitiva cuando se pierde el afecto humano, el cual hace que el hombre sea naturalmente amigo de todos los hombres, tal como se dice en VIII *Ethic.* [20]. En cuanto a la locura, que elimina el uso de la razón, se opone a la prudencia. Pero el hecho de que alguien se deleite con las penas de los hombres se considera locura en cuanto que, en este caso, el hombre se ve privado del afecto humano, al que acompaña la clemencia.

ARTÍCULO 4

¿Son la clemencia y la mansedumbre las virtudes más excelentes?

Objeciones por las que parece que la clemencia y la mansedumbre son las virtudes más excelentes.

1. El mérito principal de la virtud está en que conduce al hombre a la felicidad, la cual consiste en el conocimiento de Dios. Ahora bien: la mansedumbre ordena hacia Dios de un modo preeminente, puesto que en Jds 1,21 se dice: *Recibid con mansedumbre la palabra injerta en vosotros;* y en Eclo 5,3 leemos: *Oye con mansedumbre la palabra de Dios,* y Dionisio dice en la carta *Ad Demophil.* [21]: *Moisés fue hallado digno de la aparición de Dios por su gran mansedumbre.* Por tanto, la mansedumbre es la más excelente de las virtudes.

2. Aún más: se dice que una virtud es tanto más excelente cuanto es más acepta a Dios y a los hombres. Pero la mansedumbre parece ser sumamente acepta a Dios, ya que en Eclo 1,34-35 se dice que *Dios se complace en la fe y en la mansedumbre.* Por otra parte, Cristo nos invita especialmente a practicar la mansedumbre (Mt 11,29): *Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón.* San Hilario [22] dice que *Cristo habita en nosotros por la mansedumbre de nuestra mente.* También es sumamente acepta a los hom-

17. C.3 (DD 349). 18. *Rhet.* l.2 c.54 (DD I 166). 19. *De Clem.* l.2 c.3 (DD 349). 20. ARISTÓTELES, lect.1 n.3(BK 1155a22):S.TH.,lect.1. 21. *Epist.* VIII, § 1: PG 3,1084. 22. *In Mt.,* super 4,3: ML 9,932.

bres, como se dice en Eclo 3,19: *Hijo mío, pórtate con mansedumbre y serás amado por encima de la gloria de los hombres.* Por ello se nos dice en Prov 20,28: *la clemencia guarda el trono del rey.* Luego la mansedumbre y la clemencia son las virtudes más excelentes.

3. Y también: dice San Agustín en su obra *De Serm. Domini in Monte*[23]: *Son mansos los que se resignan ante los oprobios y no resisten mediante el mal, sino que vencen al mal con el bien.* Pero esto parece propio de la misericordia o de la piedad, la cual parece ser la más excelente de las virtudes, ya que al comentar el texto de 1 Tim 4,8 *la piedad es útil para todo,* dice la *Glosa* de San Ambrosio[24]: *La suma de toda la religión cristiana se encuentra en la piedad.* Luego la mansedumbre y la clemencia son las virtudes principales.

En cambio está el hecho de que no se considera como principales a estas dos virtudes, sino que se las agrega a otra virtud más excelente que ellas.

Solución. *Hay que decir:* Puede admitirse perfectamente que algunas virtudes no sean las más excelentes absolutamente hablando ni en cuanto a todas las materias, pero sí en cierto aspecto y en un género determinado. Ahora bien: no es posible que la clemencia y la mansedumbre sean las virtudes más excelentes absolutamente hablando, porque su mérito consiste en apartar del mal en cuanto que disminuyen la ira o la pena. Pero es más perfecto alcanzar el bien que carecer del mal. Por eso las virtudes que esencialmente ordenan al bien, como son la fe, esperanza y caridad, e incluso la prudencia y la justicia, son, absolutamente hablando, virtudes más excelentes que la clemencia y la mansedumbre.

Pero bajo algún aspecto particular no hay dificultad en admitir que la mansedumbre y la clemencia poseen cierta excelencia entre las virtudes que resisten a los afectos depravados. En efecto, la ira, a la que modera la mansedumbre, impide, a causa de su impulso, el que el ánimo del hombre juzgue libremente la verdad. Debido a esto, la mansedumbre es sumamente excelente para hacer al hombre dueño de sí mismo, según 10 que se dice en Eclo 10,31: *Hijo mío, guarda tu alma con la mansedumbre.* No obstante, dado que los deseos de deleites del tacto son más torpes y frecuentes, se considera más excelente a la templanza, como ya dijimos (q.141 a.7 ad 2). Por su parte, la clemencia, por el hecho de disminuir los castigos, parece acercarse en gran medida a la caridad, que es la más excelente de las virtudes al hacer que practiquemos el bien al prójimo y evitemos el mal del mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La mansedumbre prepara al hombre para conocer a Dios quitando los obstáculos, y lo hace de dos modos. En primer lugar, haciendo al hombre dueño de sí mismo mediante la disminución de la ira, como ya dijimos *(In corp.).* Bajo un segundo aspecto, en cuanto que es propio de la mansedumbre el que el hombre no se oponga a las palabras de la verdad, lo cual sucede frecuentemente debido a los impulsos de la ira. Por eso dice San Agustín en II *De Doct. Christ.*[25]: *Ser dulce es no contradecir a la verdad de la Escritura, tanto si se entiende ésta en cuanto que fustiga algún vicio nuestro, como si no se entiende, como si por nosotros mismos fuéramos capaces de ser más sabios y de mandar mejor.*

2. *A la segunda hay que decir:* La mansedumbre y la clemencia hacen al hombre más grato a Dios por el hecho de concurrir al mismo efecto con la caridad, que es la principal de las virtudes: en tratar de apartar el mal del prójimo.

3. *A la tercera hay que decir:* La misericordia y la piedad coinciden con la mansedumbre y con la clemencia en cuanto que se ordenan a un mismo efecto, cual es el de evitar el mal del prójimo.

23. L.1 c.2: ML 34,1232. 24. *Glossa* LOMBARDI: MI, 192,348. AMBROSIASTER, *In 1 Tim.,* super 4,8: ML 17,500. 25. C.7: ML 34,39.

CUESTIÓN 158

La ira

Pasamos ahora a tratar de los vicios opuestos. En primer lugar, de la ira, que se opone a la mansedumbre. Después, de la crueldad (q.159), que se opone a la clemencia.

Sobre la ira se plantean ocho preguntas:

1. ¿Puede ser lícito alguna vez airarse?—2. ¿Es pecado la ira?—3. ¿Es pecado mortal?—4. ¿Es el pecado más grave?—5. ¿Cuáles son sus especies?—6. ¿Es la ira un vicio capital?—7. ¿Cuáles son sus hijas?—8. ¿Hay algún vicio opuesto a la ira?

ARTÍCULO 1

¿Puede ser lícito airarse?

3 q.15 a.9; *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.2 q.[a]2; *In Eph.* c.4 lect.8; *In Ethic.* 4 lect.13; *In Iob* c.17 lect.1; *De Malo* q.12 a.1; Op.IV *De duobus Praec.*

Objeciones por las que parece que no puede ser lícito airarse.

1. Al comentar el pasaje de Mt 5,22, *el que se irrita contra el hermano...*, escribe San Jerónimo [1]: *En algunos códices se añade «sin motivo»; pero en los mejores se quita esa cláusula y queda sola la ira.* Luego nunca está permitido airarse.

2. Aún más: escribe San Dionisio en IV *De Div. Nominibus* [2]: *El mal del alma consiste en obrar sin razón.* Ahora bien: la ira siempre obra sin razón, ya que, según dice el Filósofo en VII *Ethic.* [3], *la ira no oye debidamente a la razón.* Y San Gregorio dice en V *Moral.* [4]: *Cuando la ira perturba la tranquilidad de la mente, en cierto modo la corta y la desgarra.* Casiano, por su parte, dice en *De Institutis Coenobiorum* [5]: *Cualquiera que sea la causa que lo produce, el movimiento vehemente de la ira ciega los ojos de la inteligencia.* Luego el airarse es siempre malo.

3. Y también: la ira es el apetito de vengarse, según la *Glosa* [6] a Lev 19,17, *no odiarás a tu hermano en tu corazón.* Ahora bien: el desear la venganza no parece ser lícito, ya que debe reservarse a Dios, conforme a Dt 32,35: *Mía es la venganza.* Por tanto, parece que el airarse es siempre malo.

4. Más todavía: es malo todo aquello que nos aparta de la semejanza con Dios. Pero el airarse nos aparta siempre de esa semejanza con Dios, el cual *juzga con tranquilidad,* según se dice en Sab 12,18. Luego el airarse es siempre malo.

En cambio está el testimonio de San Juan Crisóstomo en el comentario a Mt [7]: *El que se enfada sin motivo será reo, pero el que lo hace con motivo no lo será. Porque si no existiera la ira, ni la doctrina aprovecharía, ni subsistirían los tribunales, ni los crímenes serían reprimidos.* Luego el airarse no siempre es malo.

Solución. *Hay que decir:* La ira [a], propiamente hablando, es una pasión del apetito

1. L.1: ML 26,37. 2. §32: PG 3,733. 3. ARISTÓTELES, lect.6 n.1 (BK 1149a26; b1); S. TH., lect.6. 4. C.45: ML 75,723. 5. Lib.8 c.6: ML 49,333. 6. *Glossa Ordin.* (I 247 A). 7. Cf. PS.-CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth.* hom.11, super 5,22: MG 56,690.

---

a. Ira aquí no designa la pasión, sino el pecado que se genera por la pasión cuando no está bajo el control de la razón. Santo Tomás la llama también *iracundia.* Es el desenfreno en el sentimiento de revancha ante el mal injusto sufrido. Pero esto no debe entenderse como una condenación de la pasión de la ira, ya que existe una ira laudable: «cuando el apetito sensitivo se levanta contra los vicios, conforme a la razón; y esta ira es buena y se llama celo» (ad 2). Las fuentes de Santo Tomás en esta doctrina fueron San Juan Crisóstomo y San Gregorio y, en parte, San Agustín. Las especies de la ira se explican, de un modo algo artificioso y concordista (a.3), con un texto de la *Ética* de Aristóteles (1.4 c.5 n.8: BK 1126a18). Los textos decisivos son, en verdad, los de San Gregorio Niseno y San Juan Damasceno, como puede comprobarse leyendo también el lugar paralelo de la *Suma* (1-2 q.46 a.8). La moral cristiana no puede olvidar que la ira es un vicio capital, y esto es ocasión de explicar muchas actitudes pecaminosas. Así se explica que esta cuestión sea más larga de lo acostumbrado. En su explicación se sigue, como puede suponerse, la letra de San Gregorio.

sensitivo, la cual se llama facultad *irascible,* según dijimos antes (1-2 q.25 a.3 ad 1; q.46 a.1). Sobre las pasiones del alma hay que tener en cuenta que puede hallarse en ellas el mal bajo dos aspectos. En primer lugar, por parte de la esencia misma de la pasión, la cual se considera con respecto al objeto de dicha pasión. Por ejemplo, es esencial a la envidia un mal, por ser tristeza del bien de los demás, el cual se opone esencialmente a la razón. Por eso la envidia, *en cuanto se nombra, nos recuerda algo malo,* como dice el Filósofo en II *Ethic.* [8]. Esto, sin embargo, no puede decirse de la ira, la cual es el deseo de venganza, puesto que apetecer la venganza puede ser bueno o malo.

En segundo lugar, el mal puede hallarse en una pasión por razón de la cantidad, es decir, por exceso o por defecto de la misma. De este modo puede hallarse el mal en la ira: airándose por exceso o por defecto contra la recta razón. Pero el airarse conforme a la recta razón es laudable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los estoicos llamaban a la ira, como a todas las demás pasiones, afectos que no siguen el orden de la razón, y bajo este aspecto decían que tanto la ira como las demás pasiones eran malas, como dijimos antes (1-2 q.24 a.2) cuando hablamos de las pasiones. En este sentido toma la ira San Jerónimo, puesto que habla de la ira que nos hace enfadarnos contra el prójimo como buscando su mal. Pero según los peripatéticos, con cuya opinión está más de acuerdo San Agustín en IX *De Civ. Dei* [9], la ira y las demás pasiones del alma son movimientos del apetito sensitivo, sean o no moderados por la razón. Así considerada, la ira no es siempre mala.

2. *A la segunda hay que decir:* La ira puede relacionarse de dos modos con la razón. Primeramente, como algo anterior. Bajo este aspecto, aparta de su rectitud a la razón y es un mal. En segundo lugar, como algo posterior en cuanto que el apetito sensible se mueve en contra de los vicios opuestos a la razón. Esta ira es buena y es la que se conoce como *ira producida por el celo.* De ella dice San Gregorio en V *Moral.* [10]: *Debe procurarse a toda costa que la ira, que es considerada como instrumento de la virtud, no prevalezca sobre la inteligencia y vaya delante como una señora, sino que, como una esclava dispuesta a obedecer, nunca deje de ir detrás de la razón.* Esta ira no suprime la rectitud de la razón, aunque supone un pequeño impedimento para el juicio de la misma. Por eso dice San Gregorio, en el mismo pasaje [11], que *la ira por celo crea desorden en la visión de la razón, pero la ira por vicio la ciega.* Sin embargo, no va contra la razón de virtud el que se suspenda momentáneamente la deliberación de la razón en la ejecución de lo que la razón había decidido, porque también el arte se vería impedido en su ejecución si, cuando debe obrar, se pusiera a deliberar sobre lo que debe hacerse.

3. *A la tercera hay que decir:* Apetecer la venganza buscando el mal del que debe ser castigado es ilícito. Pero es laudable el apetecerla para que se corrijan los vicios y se conserve el bien de la justicia, y hacia eso puede tender el apetito sensitivo en cuanto movido por la razón. Ahora bien: el practicar la venganza siguiendo el orden del juicio es obra de Dios, cuyo ministro es la autoridad que castiga, como se dice en Rom 13,4.

4. *A la cuarta hay que decir:* Debemos asemejarnos a Dios en cuanto al deseo del bien. Pero no podemos hacerlo en el modo de desearlo, ya que en Dios no hay, como en nosotros, apetito sensitivo, cuyo movimiento debe obedecer a la razón. Por eso dice San Gregorio, en V *Moral.* [12], que *la razón se hace más fuerte contra el vicio cuando la ira está al servicio de la razón.*

ARTÍCULO 2

¿Es pecado la ira?

3 q.15 a.9; *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.2 q.ª2; *In Eph.* c.4 lect.8; *In Ethic.* 4 lect. 13; *De Malo* q.12 a.2. *In Psalm.* ps.4; Op. IV *De duobus Praec.*

Objeciones por las que parece que la ira no es pecado.

1. Al pecar desmerecemos. Pero *con las pasiones no desmerecemos ni somos censurados,* como se dice en II *Ethic.* [13]. Luego ninguna pasión es pecado. Ahora bien: la ira es una pasión, como ya hemos dicho (1-2 q.46 a.1). Por consiguiente, la ira no es pecado.

2. Aún más: en todo pecado se da cierta conversión hacia algún bien perecedero. Pero en la ira no se da conversión a un bien

8. ARISTÓTELES, lect.6 n.18 (BK 1107a9): S. TH., lect.7. 9. C.4: ML 41,258. 10. C.45: ML 75,727. 11. *Moral.* l.5 c.45: ML 75,725. 12. C.45: ML 75,727. 13. ARISTÓTELES, lect.5 n.3 (BK 1105b31): S. TH, lect.5.

perecedero, sino al mal de alguien. Por tanto, no es pecado.

3. Y también: *Nadie peca en aquello que no puede evitar,* tal como dice San Agustín [14]. Pero el hombre no puede evitar la ira, ya que a propósito del salmo 4,5, *airaos y no pequéis,* dice la *Glosa* [15]: *El movimiento de la ira no está en nuestro poder.* También dice el Filósofo, en VII *Ethic.* [16], que *el hombre airado obra con tristeza.* Ahora bien: la tristeza es contraria a la voluntad. Luego la ira no es pecado.

4. Más todavía: *El pecado es algo contra la naturaleza,* como dice San Juan Damasceno en el II *Libro* [17]. Pero el airarse no va contra la naturaleza del hombre, por ser acto de una potencia, es decir la irascible. Por eso dice San Jerónimo, en una carta [18], que el airarse es propio del hombre. Luego la ira no es pecado.

En cambio está el testimonio del Apóstol, quien en Ef 4,31 dice: *Alejad de vosotros toda indignación e ira.*

Solución. *Hay que decir:* Con el nombre de ira designamos propiamente una pasión como ya dijimos (a.1). Ahora bien: las pasiones del apetito sensitivo son buenas en cuanto están reguladas por la razón; si excluyen el orden de ésta, son malas. Y este orden de la razón admite una doble consideración. En primer lugar, por razón del objeto apetecible al que tiende, que es la venganza. Bajo este aspecto, el desear que se cumpla la venganza conforme a la razón es un apetito de ira laudable, y se llama *ira por celo.* Pero si se desea el cumplimiento de la venganza por cualquier vía que se oponga a la razón, como sería el desear que sea castigado el que no lo merece, o más de lo que merece, o sin seguir el orden que se debe, o sin atenerse al recto orden, que es el cumplimiento de la justicia y la corrección de la culpa, será un apetito de ira pecaminoso. En ese caso se llama *ira por vicio.*

En segundo lugar, podemos considerar el orden de la razón para con la ira en cuanto al modo de airarse: que no se inflame demasiado interior ni exteriormente. Si esto no se tiene en cuenta, no habrá ira sin pecado, aun cuando se desee una venganza justa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dado que la pasión puede estar, o no, regulada por la razón, no es esencial a la pasión, considerada de un modo absoluto, la razón de mérito o demérito ni la de alabanza o reproche. Pero puede existir motivo de mérito y alabanza o, por el contrario, si no va regulada por la razón, poseer razón de demérito y ser reprobable. Por eso dice el Filósofo, en el mismo lugar [19], que *el que se deja llevar de la ira es alabado o censurado.*

2. *A la segunda hay que decir:* El que está bajo el efecto de la ira no busca el mal de otro como tal, sino por razón de la venganza, a la cual tiende su apetito como a un bien perecedero.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre es dueño de sus actos por el juicio de la razón. Por eso, los movimientos que surgen antes que se dé el juicio de la razón no están sometidos al hombre en general, es decir, el evitar que se den todos, aunque la razón puede evitar alguno en particular. Sin embargo, por el hecho de estar, en parte, sometidos al hombre, no pierde totalmente la razón de culpabilidad si es desordenado. Respecto del texto del Filósofo [20]: *el que está airado obra con tristeza,* no hay que entenderlo en el sentido de que se entristezca de lo que está haciendo, sino que se entristece por la injuria que cree que se le ha causado, y esta tristeza lo mueve a desear la venganza.

4. *A la cuarta hay que decir:* La facultad irascible está sometida naturalmente a la razón en el hombre. Por eso su acto es natural en tanto en cuanto se somete a la razón, y es contrario a la naturaleza humana en la medida en que se aparte del orden de la razón.

ARTÍCULO 3

¿Es pecado mortal todo movimiento de ira?

1-2 q.88 a.5 ad 1; *In Gal.* c.5 lect.5; *De Mala* q.7 a.4 ad 1; q.12 a.3; *In Psalm.* ps.4; Op.IV *De duobus Praec.*

Objeciones por las que parece que todo movimiento de ira es pecado mortal.

14. *De Lib. Arb.* 1.3 c.18: ML 32,1295; *Retract.* l.1 c.9: ML 32,596. 15. *Glossa Ordin.* (III 91 E); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,86. CASIODORO, *Expos. in Psalm.,* Super ps. 4,5: ML 70,49. 16. ARISTÓTELES, lect.6 n.4 (BK 1149b20): S. TH., lect.6. 17. *De Fide Orth.* c.4: MG 94,876; c.30: MG 94,976. 18. *Epist.* 12 *Ad Anton. Mon.:* ML 22,346. 19. II *Ethic.* lect.5 n.3 (BK 1106a1). 20. ARISTÓTELES, *Ethic.* lect.7 n.4 (BK 1149b20).

1. En Job 5,2 se dice: *Al hombre necio lo mata la ira, y* habla de la muerte espiritual, de la cual recibe el nombre el pecado mortal. Luego la ira es pecado mortal.

2. Aún más: sólo el pecado mortal merece la condenación eterna. Pero la ira merece la condenación eterna, puesto que el Señor dice en Mt 5,22: *Todo el que se irrita contra su hermano será reo de juicio,* texto que la *Glosa*[21] explica así: *Esos tres elementos que se citan allí, es decir, juicio, concilio y gehena, expresan diversas mansiones en la condenación eterna, conforme al modo como se peque.* Por tanto, la ira es pecado mortal.

3. Y también: todo lo que se opone a la caridad es pecado mortal. Ahora bien: la ira se opone a ella esencialmente, como podemos ver en San Jerónimo[22] al comentar el texto de Mt 5,22: *El que se irrita contra su hermano...,* donde afirma que esto es contrario al amor al prójimo. Por consiguiente, la ira es pecado mortal.

En cambio está el testimonio de la *Glosa*[23] sobre el salmo 4,5: *airaos y no pequéis,* que dice: *Es venial la ira que no se consuma.*

Solución. *Hay que decir:* El movimiento de la ira puede ser desordenado bajo un doble aspecto, como dijimos antes (a.2). En primer lugar, por parte del objeto apetecido: cuando se apetece una venganza injusta. En este sentido, la ira es pecado mortal en sí misma porque se opone a la caridad y a la justicia. Puede suceder, sin embargo, que tal deseo sea pecado venial por imperfección del acto. Esta imperfección se considera bien por parte del sujeto que desea, cuando el movimiento de ira es anterior al juicio de la razón, bien por parte del objeto apetecible, cuando el hombre desea con un poco de venganza, lo cual debe considerarse como si no fuera nada, de tal modo que, aun cuando se cumpliera el acto, no sería pecado mortal, como en el caso de dar a un niño un tironcito de los pelos o un acto semejante.

Por otra parte, el movimiento de ira puede ser desordenado por el modo de airarse: cuando el alma se excita demasiado en su interior o si hace externamente excesivos signos de cólera. Por tanto, la ira no es, en sí misma, pecado mortal, pero puede serlo cuando, a causa del ardor de ella, el hombre se aparta del amor a Dios o al prójimo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Del texto aducido no se sigue que toda ira sea pecado mortal, sino que los necios se matan espiritualmente por la ira, en cuanto que, al no refrenar el movimiento de ira mediante la razón, caen en otros pecados mortales, como pueden ser la blasfemia contra Dios o la injuria contra el prójimo.

2. *A la segunda hay que decir:* El Señor dijo eso de la ira como completando el texto de la ley (Mt 5,21; cf. Ex 20,13; Dt 5,17). De ahí que, en ese texto, el Señor hable del movimiento de ira bajo el cual el hombre desea la muerte o una lesión grave para el prójimo. Si la razón da su consentimiento a este deseo, ciertamente se da un pecado mortal.

3. *A la tercera hay que decir:* Supuesto que la ira se oponga a la caridad, es pecado mortal. Pero eso no siempre sucede, como queda claro por lo ya dicho *(In corp.).*

ARTÍCULO 4

¿Es la ira el pecado más grave?

1-2 q.46 a.6; *De Malo* q.12 a.4

Objeciones por las que parece que la ira es el pecado más grave.

1. San Juan Crisóstomo[24] dice: *Nada hay más torpe que ver a un hombre airado, y nada tan deforme como un rostro severo y, mucho más, un alma.* Luego la ira es el pecado más grave.

2. Aún más: parece que un pecado es tanto peor cuanto más nocivo es, ya que, como dice San Agustín en *Enchirid.*[25], *llamamos malo a algo que hace daño.* Ahora bien, la ira produce un daño máximo, dado que quita al hombre el uso de su razón, mediante la cual el hombre se hace dueño de sí mismo, puesto que, según San Juan Crisóstomo[26], *entre la ira y la locura no hay término medio, sino que la ira convierte al hombre en demonio momentáneo, pero más difícil de dominar que alguien que tiene el demonio.* Por tanto, la ira es el pecado más grave.

3. Y también: los movimientos internos se juzgan por las manifestaciones externas. Pero es efecto de la ira el homicidio, que es el pecado más grave. Luego la ira es el pecado más grave.

21. *Glossa Ordin.* (II 20 F). 22. L.1: ML 26,37. 23. *Glossa Ordin.* (III 91 E); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,86. 24. *In Ioann.* hom.48: MG 59,272. 25. C.12: ML 40,237. 26. *In Ioann.* hom.48: MG 59,273.

En cambio está el hecho de que la relación entre la ira y el odio es la de una paja y una viga, pues dice San Agustín en la *Regla* [27]: *No sea que la ira se convierta en odio y de una paja se forme una viga.* Por consiguiente, la ira no es el pecado más grave.

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos antes (a.2.3), en el desorden de la ira se consideran dos aspectos: el objeto apetecido indebidamente y el modo indebido de airarse. En cuanto al objeto que el hombre airado apetece, parece que es el pecado más pequeño, porque la ira apetece el mal de la pena de alguien bajo la razón de bien que es la venganza. Por eso, por parte del mal apetecido, el pecado de ira es semejante a otros pecados que desean el mal del prójimo, como la envidia y el odio. Pero el odio desea absolutamente el mal de alguien, y el envidioso desea el mal de otro llevado del deseo de la propia gloria, mientras que el airado desea el mal de otro bajo la razón de justa venganza. De donde se deduce que el odio es más grave que la envidia, y ésta más grave que la ira, ya que es peor desear el mal bajo la razón de mal que bajo la razón de bien, y es peor apetecer el mal bajo la razón de bien externo, como son el honor y la gloria, que bajo la razón de rectitud de la justicia.

Por parte del bien bajo el cual el airado desea el mal, la ira tiene algo de común con el pecado de concupiscencia, que tiende a un objeto bueno. Bajo este aspecto también, absolutamente hablando, parece que el pecado de ira es menor que el de concupiscencia, por cuanto es mejor el bien de la justicia, que desea el airado, que el bien deleitable y útil que apetece quien está bajo la concupiscencia. Por eso dice el Filósofo en VII *Ethic.* [28]: *El incontinente en materia de concupiscencia es más torpe que quien lo es en materia de ira.*

Pero en cuanto al desorden creado por el modo de airarse, la ira sobresale de alguna manera por la vehemencia y la rapidez de su movimiento, según lo que leemos en Prov 27,4: *Cruel es la ira, furiosa la cólera, pero ¿quién podrá parar ante la envidia?* Por eso dice San Gregorio en V *Moral.* [29]: *Bajo los estímulos de la ira palpita el corazón, tiembla el cuerpo, se traba la lengua, se pone incandescente el rostro, se desorbitan los ojos, y los conocidos se vuelven desconocidos; la boca emite un sonido, pero los sentidos no perciben lo que quiere decir.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Juan Crisóstomo habla de la torpeza de los gestos externos, los cuales proceden del ímpetu de la ira.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento está tomado del movimiento desordenado de ira, que tiene su origen en su ímpetu, como dijimos ya *(In corp.).*

3. *A la tercera hay que decir:* El homicidio tiene su origen en el odio y en la envidia al igual que la ira. Pero ésta es más leve, por cuanto considera la razón de justicia, como ya dijimos *(In corp.).*

ARTÍCULO 5

¿Señaló el Filósofo convenientemente las especies de ira?

1-2 q.46 a.8; *In Ethic.* 4 lect.13

Objeciones por las que parece que el Filósofo no señaló convenientemente las especies de ira en IV *Ethic.* [30], donde dice que, de los iracundos, unos son *agudos,* otros *amargos* y otros *difíciles* o *implacables.*

1. Según él mismo [31], llamamos *amargos* a *aquellos cuya ira desaparece difícilmente y permanece durante mucho tiempo.* Pero parece que esto pertenece a la circunstancia del tiempo. Luego parece que pueden señalarse otras especies de ira atendiendo a otras circunstancias.

2. Aún más: para el Filósofo [32], son *difíciles* o *implacables aquellos cuya ira no se extingue con tormento o castigo.* Pero esto puede decirse también de la dificultad de la ira en suavizarse. Por tanto, parece que los *difíciles* coinciden con los *amargos.*

3. Y también: el Señor, en Mt 5,22, habla de tres grados de ira cuando dice: *El que se irrita con su hermano; el que le dijere «raca»; el que le dijere loco.* Ahora bien: esos grados se refieren a las especies nombradas antes. Luego parece que la división anterior no es apropiada.

En cambio está la autoridad de San Gregorio Niseno [33], según el cual *hay tres especies de irascibilidad: la ira que parece amarga*

27. *Epist.* 211: ML 33,964. 28. ARISTÓTELES, lect.6 n.1.5 (BK 1149b2; b23): S. TH., lect.6. 29. C.45: ML 75,724. 30. ARISTÓTELES, lect.5 n.5-11 (BK 1126a18): S. TH., lect.13. 31. ARISTÓTELES, IV *Ethic.* lect.5 n.10 (BK 1126a19): S. TH., lect.13. 32. ARISTÓTELES, IV *Ethic.* lect.5 n.11 (BK 1126a28): S. TH., lect.13. 33. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hum.,* c.21: MG 40,692.

como la hiel, la manía o locura y el furor. Estas parece que son iguales a las anteriores, ya que dice que *la ira, amarga como la hiel,* es *la que posee el principio y el movimiento,* que el Filósofo[34] atribuye a los *agudos; la manía* dice que es *la ira que dura y llega hasta la vejez,* lo cual el Filósofo [35] atribuye a los *amargos;* del *furor* dice que es *la ira que busca el tiempo de verse satisfecha,* lo cual el Filósofo [36] atribuye a los *difíciles.* Esta es también la división que pone San Juan Damasceno en su *Libro* II [37]. Por consiguiente, la división anterior hecha por el Filósofo es apropiada.

Solución. *Hay que decir:* La división precedente puede referirse a la pasión de la ira o también al mismo pecado de la ira. Su relación con la pasión de la ira se vio (1-2 q.46 a.8) al tratar de las pasiones, y es de la que hablan preferentemente San Gregorio Niseno y San Juan Damasceno. Ahora conviene considerar la distinción de estas especies en cuanto que pertenecen al pecado de ira, tal como hace el Filósofo.

En efecto, puede mirarse el desorden de la ira bajo dos aspectos. En primer lugar, en cuanto al mismo origen de la ira. Esto es lo propio de los *agudos,* que se muestran airados con excesiva frecuencia y por cualquier motivo. En segundo lugar, por parte de la duración de la ira, es decir, en cuanto que dura demasiado. Esto puede suceder de dos modos. Primero, porque la causa de la ira, la injuria causada, permanece demasiado tiempo en la memoria del hombre, lo cual hace que éste contraiga una tristeza duradera; por eso son, para sí mismos, pesados y *amargos.* En segundo lugar puede suceder por parte de la misma venganza, la cual buscan algunos con deseo obstinado. Esto es propio de los *difíciles* o *graves,* que no deponen la ira mientras no castiguen.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En las citadas especies de ira no se considera de un modo especial el tiempo, sino la facilidad del hombre para caer en la ira y la firmeza en ella.

2. *A la segunda hay que decir:* Tanto los *amargos* como los *difíciles* poseen una ira duradera, aunque por motivos diferentes. Los *amargos,* por la permanencia de la tristeza que la ira tiene encerrada en sí misma. Y como los signos de la ira no trascienden al exterior, los demás no pueden persuadirles, ni tampoco abandonan la ira por sí mismos, a no ser que desaparezca, con el tiempo, la tristeza, en cuyo caso ya no hay ira. Pero los *difíciles* poseen una ira duradera por el ardiente deseo de venganza. Por eso no desaparece con el tiempo, sino que sólo se aquieta con el castigo.

3. *A la tercera hay que decir:* Los grados de ira puestos por el Señor no pertenecen a las distintas especies de ira, sino que se toman según el proceso del acto humano. En primer lugar nace en el corazón, y por eso dice: *el que se irrita con su hermano.* Después se manifiesta al exterior mediante signos, antes de llevarse a efecto, y por eso dice: *el que diga a su hermano «raca»,* que es la interjección usada por el airado. El tercer grado es cuando el pecado concebido interiormente se lleva a efecto, y el efecto de la ira es el daño a otro bajo la razón de venganza. Por eso dice: *el que llame loco a su hermano.*

El segundo añade algo al primero y el tercero a los dos. De ahí que, si el primero es pecado mortal, en el caso en que habla el Señor, como ya se dijo (a.3 ad 2), con mucho mayor razón lo serán los otros. Por eso a cada uno de ellos se le asigna alguna circunstancia relativa a la condenación. Se empieza por el *juicio,* que es el menos grave, ya que, como dice San Agustín [38], *en el juicio hay tiempo para defenderse.* Sigue luego el *concilio,* porque en él *los jueces discuten con qué pena debe ser castigado.* Y en tercer lugar aparece *la gehena del fuego,* la cual es *condenación segura.*

ARTÍCULO 6

¿Debe figurar la ira entre los vicios capitales?

1-2 q.84 a.4; *De Malo* q.8 a.1; q.12 a.5

Objeciones por las que parece que la ira no debe figurar entre los vicios capitales.

1. La ira nace de la tristeza, pero ésta es un vicio capital con el nombre de acidia. Luego no debe considerarse a la ira como vicio capital.

2. Aún más: el odio es un pecado más grave que la ira. Luego debe considerarse vicio capital antes que ella.

3. Y también: al comentar el pasaje de Prov 29,22, *el hombre airado provoca camorras,* dice la *Glosa* [39]: *La ira es la puerta de todos los*

34. ARISTÓTELES, IV *Ethic.* lect.5 n.9 (BK 1126a18). 35. ARISTÓTELES, IV *Ethic.* lect.5 n.10 (BK 1126a19). 36. ARISTÓTELES, IV *Ethic.* lect.5 n.11 (BK 1126a26). 37. *De Fide Orth.* c.16: MG 94,933. 38. *De Serm. Dom.* l.1 c.9: ML 34,1241.

vicios. Si se cierra, se dará descanso interno a las virtudes; si permanece abierta, el ánimo estará dispuesto a toda clase de crímenes. Ahora bien: ningún vicio capital es principio de todos los pecados, sino de algunos en concreto. Luego la ira no debe incluirse entre los vicios capitales.

En cambio está la autoridad de San Gregorio en XXXI *Moral.*[40], quien incluye la ira entre los vicios capitales.

Solución. *Hay que decir:* Como queda claro por lo dicho ya (1-2 q.84 a.3.4), se llama vicio capital a aquel del que nacen muchos vicios. De la ira pueden nacer muchos vicios de un doble modo. Primero, por parte de su objeto, que es sumamente apetecible, en cuanto que la venganza se apetece bajo la razón de justo y honesto, como ya vimos (a.4). En segundo lugar, por su ímpetu, que arrastra la mente a la ejecución de todo lo ordenado. Es, pues, evidente que la ira es un vicio capital.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa tristeza de la que nace la ira no es, en la mayor parte de los casos, el vicio de la acidia, sino la pasión de tristeza, que procede de la injuria cometida.

2. *A la segunda hay que decir:* Como se deduce de lo ya expuesto (q.118 a.7; q.148 a.5; q.153 a.4; 1-2 q.84 a.4), es esencial a un vicio capital el tener un fin muy apetecible, de modo que así se cometan muchos pecados por el deseo del mismo. Ahora bien: la ira desea el mal bajo la razón de bien y, por ello, posee un fin más apetecible que el odio, que desea el mal bajo la razón de mal. Por eso la ira es vicio capital con mayor razón que el odio.

3. *A la tercera hay que decir* Se considera que la ira es *puerta de los vicios* circunstancialmente, en cuanto que quita obstáculos, es decir, impidiendo el juicio de la razón, que es el que aparta al hombre del mal. De un modo directo y esencial es causa de otros pecados específicos, que se llaman hijas de ella.

ARTÍCULO 7

¿Es apropiada la asignación de seis hijas a la ira?

2-2 q.37 a.2 ad 1; q.41 a.2; *De Malo* q.12 a.5

Objeciones por las que parece que no es apropiada la asignación de seis hijas a la ira, las cuales son: *querella, hinchazón de espíritu, injuria, clamor, indignación, blasfemia.*

1. San Isidoro[41] considera que la blasfemia es hija de la soberbia. Luego no debe considerarse como hija de la ira.

2. Aún más: el odio nace de la ira, como dice San Agustín en la *Regla*[42]. Por tanto, debería incluirse entre las hijas de la misma.

3. Y también: parece que la hinchazón de espíritu coincide con la soberbia. Pero ésta no es hija de ningún vicio, sino que es *madre de todos los vicios,* como dice San Gregorio, en XXXI *Moral.*[43]. Luego la hinchazón de espíritu no debe incluirse entre las hijas de la ira.

En cambio está el hecho de que San Gregorio, en XXXI *Moral.*[44], asigna a la ira estas hijas.

Solución. *Hay que decir:* La ira puede considerarse bajo tres aspectos. En primer lugar, en cuanto que está en el corazón. Así considerada, nacen de ella dos vicios. Uno nace por parte de aquel contra quien el hombre siente ira, y al que considera indigno de haberle hecho tal injuria; así nace la indignación. Otro vicio nace por parte de sí misma, en cuanto que piensa en varios modos de venganza y llena su alma de tales pensamientos, según lo que se dice en Job 15,2: *¿Es de sabios tener el pecho lleno de viento?* Bajo esta consideración le asignamos la hinchazón de espíritu.

En segundo lugar consideramos la ira en cuanto que está en la boca. Así mirada, se origina de ella un doble desorden. Uno, en cuanto que el hombre da a conocer su ira en el modo de hablar, tal como dijimos antes (a.5 ad 3) *de aquel que dice a su hermano «raca».* A este concepto responde el clamor, que significa una locución desordenada y confusa. Y otro desorden es aquel por el cual el hombre prorrumpe en palabras injuriosas. Si éstas son contra Dios, tendremos la blasfemia; si son contra el prójimo, la injuria.

En tercer lugar, se considera la ira en cuanto que pasa a la práctica. Bajo este aspecto nacen de ella las querellas, entendiendo por tales todos los daños que, de hecho, se cometen contra el prójimo bajo el influjo de la ira.

39. *Glossa Ordin.* (III 336 E). 40. C.45: ML 76,621. 41. *Quaest. in Vet. Test.,* In Deut, c.16, super 7,1: ML 83,366. 42. *Epist.* 211: ML 33,964. 43. C.45: ML 76,621. 44. C.45: ML 76,621.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La blasfemia en la que se prorrumpe deliberadamente procede de la soberbia del hombre, que se rebela contra Dios, ya que, como se dice en Eclo 10,14, *el principio de la soberbia es apartarse de Dios,* es decir, el apartarse de su veneración es la primera parte de la soberbia, y de ésta nace la blasfemia. Pero la blasfemia que algunos pronuncian a causa de la turbación de espíritu procede de la ira.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el odio nazca, a veces, de la ira, sin embargo posee otra causa de la que nace más directamente, a saber: la tristeza, de igual modo que su opuesto, el amor, nace del deleite. Por eso es más correcto decir que el odio nace de la acidia que de la ira.

3. *A la tercera hay que decir:* La hinchazón de espíritu no se toma aquí como equivalente a la soberbia, sino como un intento o tentativa, por parte del hombre, de buscar la venganza. Claro que la tristeza producida lleva unas veces a la ira y otras al odio. Por eso fue más conveniente decir que el odio nace de la ira que de la acidia.

ARTÍCULO 8

¿Existe algún vicio opuesto a la ira que proceda de la falta de ira?

In Ethic. 4 lect.13; *De Malo* q.12 a.5 ad 3

Objeciones por las que parece que no hay ningún vicio opuesto a la ira que tenga su origen en la falta de ira.

1. Nada que haga al hombre semejante a Dios es vicioso. Ahora bien: el hecho de carecer de ira lo asemeja a Dios, el *cual juzga con tranquilidad.* Luego no parece que sea vicioso el carecer totalmente de ira.

2. Aún más: no es vicio el carecer de algo que no es útil para nada. Pero el movimiento de la ira no es útil para nada, como enseña Séneca en su libro *De Ira* [45]. Luego parece que el carecer de ira no es un vicio.

3. Y también: el mal del hombre consiste, según Dionisio [46], en *obrar en contra de la razón.* Ahora bien: si quitamos todo movimiento de ira, queda todavía íntegro el juicio de la razón. Luego la carencia de ira no es causa de ningún vicio.

En cambio está lo que dice San Juan Crisóstomo en *Super Matth.* [47]: *El que no se irrita teniendo motivo comete pecado, porque la paciencia irracional siembra vicios, alimenta la negligencia e invita al mal, no sólo a los malos, sino también a los buenos.*

Solución. *Hay que decir:* Podemos entender la ira de dos modos. Primero, como un simple movimiento de la voluntad por el que se inflige una pena no por pasión, sino por un juicio de la razón. Tomada así, la falta de ira es ciertamente pecado, y éste es el sentido que da a la ira San Juan Crisóstomo cuando dice en el mismo pasaje [48]: *La ira que tiene causa no es ira, sino juicio, ya que se entiende por ira una conmoción pasional; pero la ira del que se irrita con causa no procede de una pasión. Por eso decimos que juzga, no que se irrita.*

Otro modo de considerar la ira es tomarla como un movimiento del apetito sensitivo, que se da con pasión y excitación del cuerpo. Este movimiento, en el hombre, sigue necesariamente a un movimiento de la voluntad, porque el apetito inferior acompaña necesariamente al movimiento del superior, si no lo impide algún obstáculo. Por eso no puede faltar totalmente el movimiento de la ira en el apetito sensitivo, a no ser por sustracción o debilitamiento del movimiento voluntario. Y, como consecuencia, también es viciosa la falta de pasión, como la falta de movimiento voluntario para castigar según el juicio de la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El que no se irrita en absoluto cuando debe hacerlo, imita a Dios en cuanto a carecer de pasión, pero no en cuanto a que Dios obra dejándose llevar por un juicio.

2. *A la segunda hay que decir:* La pasión de la ira, como todos los otros movimientos del apetito sensitivo, es útil en cuanto que ayuda al hombre a cumplir con prontitud lo que la razón le dicta. De lo contrario, el apetito sensitivo sería totalmente inútil en el hombre, aunque, sin embargo, *la naturaleza no hace nada en vano.*

45. L.1 c.9 (DD 7). 46. *De Div. Nom.* c.4,532: MG 3,733. 47. Cf. PS.-CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth.* hom.11, super 5,202: MG 56,690. 48. Cf. PS.-CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Matth.* hom.11, super 5,20: MG 56,690.

3. *A la tercera hay que decir:* En aquel que obra con rectitud, el juicio de la razón no sólo es causa del simple movimiento de la voluntad, sino de la pasión del apetito sensitivo, como ya dijimos antes *(In corp.).* Por eso, dado que la supresión del efecto es signo de la remoción de la causa, del mismo modo la supresión de la ira es signo de la remoción del juicio de la razón.

CUESTIÓN 159

La crueldad

Nos toca ahora tratar de la crueldad. Sobre ella se plantean dos problemas:

1. ¿Se opone la crueldad a la clemencia?—2. Comparación de la crueldad con la sevicia o fiereza.

ARTÍCULO 1

¿Se opone la crueldad a la clemencia? [a]

2-2 q.108 a.2 ad 3; q.159 a.2 ad 1

Objeciones por las que parece que la crueldad no se opone a la clemencia.

1. Séneca dice, en II *De Clementia*[1], que *se llaman crueles los que se exceden en el modo de castigar,* lo cual se opone a la justicia. Pero la clemencia no se considera parte de la justicia, sino de la templanza. Luego no parece que la crueldad se oponga a la clemencia.

2. Aún más: leemos en Jer 6,23: *Es cruel y no se compadecerá,* con lo que parece que la crueldad se opone a la misericordia. Ahora bien: la misericordia no se identifica con la clemencia, como dijimos antes (q.157 a.4 ad 3). Luego la crueldad no se opone a la clemencia.

3. Y también: se supone que la clemencia tiene por objeto la imposición de castigos, como ya dijimos (q.157 a.1). Pero la crueldad puede existir incluso en la sustracción de beneficios, según lo que se dice en Prov 11,17: *El que es cruel rechaza a su prójimo.* Luego la crueldad no se opone a la clemencia.

En cambio está lo que Séneca dice en II *De Clementia*[2]: *Se opone a la clemencia la crueldad, que no es sino la atrocidad de espíritu en exigir las penas.*

Solución. *Hay que decir:* El nombre de crueldad parece que se ha tomado de *crudeza.* En efecto, de igual modo que los manjares cocidos y sazonados suelen tener un sabor dulce y agradable, así también los crudos tienen un sabor áspero y desabrido. Ya dijimos antes (q.157 a.3 ad 1; a.4 ad 3) que la clemencia incluye cierta suavidad y dulzura de ánimo, que hacen que el hombre rebaje las penas. De ahí que la crueldad se oponga directamente a la clemencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como pertenece a la epiqueya la disminución de las penas conforme a la recta razón, mientras que la dulzura de afecto por la que el hombre se inclina a hacer esto pertenece a la clemencia, así también el exceso en imponer penas, en cuanto se hace esto exteriormente, pertenece a la injusticia; pero en cuanto a la austeridad de ánimo, por la que uno se inclina al aumento de las penas, pertenece a la crueldad.

2. *A la segunda hay que decir:* La misericordia y la clemencia coinciden en rehuir y odiar la miseria ajena, pero lo hacen de distinto modo. En efecto, pertenece a la misericordia socorrer mediante la concesión de un beneficio, mientras que pertenece a la clemencia disminuir la miseria mediante la sustracción de penas. Y puesto que la crueldad implica un exceso en la exigencia de las penas, se opone a la clemencia más directamente que a la misericordia. Sin em-

1. C.4: DD 350. 2. C.4: DD 349.

a. La crueldad es un exceso moral en el castigo. Es el vicio contrario a la clemencia. Sus efectos son, en consecuencia, injusticias formalmente, pero aquí se los estudia como fruto de una perversa disposición de la voluntad. Lo que tienen de perversión se manifiesta en que sus fines no son el cumplimiento de la ley, sino el generar un mayor terror y envilecimiento en el castigado. Santo Tomás conoció dos formas acrecentadas de esta perversidad: la *sevicia* y la *fiereza,* que hacen resaltar el carácter bestial de este defecto. Hoy llamaríamos a esto sadismo, pero entonces no eran conocidas las motivaciones congénitas del instinto de muerte que ha estudiado el psicoanálisis. Santo Tomás se sirvió aquí del minucioso análisis de Séneca sobre la crueldad —que él tuvo que aprender a su costa— en la obra *De Clementia.*

bargo, dada la semejanza que hay entre ellas dos, a veces se toma la crueldad por falta de misericordia.

3. *A la tercera hay que decir:* La crueldad está tomada, en la objeción, como falta de misericordia, de la que es propio no impartir beneficios, aunque puede decirse que la misma sustracción de beneficios es una cierta pena.

ARTÍCULO 2

¿Se distingue la crueldad de la sevicia o fiereza?

2-2 q.157 a.1 ad 3

Objeciones por las que parece que la crueldad no se distingue de la sevicia o fiereza.

1. Bajo un aspecto determinado parece que se opone a la virtud un solo vicio. Pero a la clemencia se oponen, en cuanto al exceso, la crueldad y la sevicia. Luego parece que ambas se identifican.

2. Aún más: San Isidoro dice en *Etymol.* [3]: *Severo parece derivado de salvaje y verdadero, porque mantiene la justicia sin piedad.* Por eso parece que la sevicia excluye la remisión de las penas en los juicios, lo cual es propio de la piedad. Pero ya dijimos (a.1 ad 1) que esto era propio de la crueldad. Luego ésta se identifica con la sevicia.

3. Y también: así como a la virtud se opone un vicio por exceso, también le corresponde otro por defecto, el cual se opone a la virtud, que se mantiene en un término medio, y al vicio que consiste en un exceso. Pero parece que a la crueldad y a la sevicia se opone el mismo vicio por defecto, a saber: la remisión o disolución, puesto que dice San Gregorio en XX *Moral.* [4]: *Haya amor, pero sin molicie; rigor, sin exasperar a nadie; piedad, pero no más indulgente de lo que conviene.* Luego la sevicia se identifica con la crueldad.

En cambio está lo que dice Séneca en II *De Clement.* [5]: *Quien se irrita sin haber sido ofendido y contra alguien que no es pecador, no es cruel, sino fiero o salvaje.*

Solución. *Hay que decir:* El nombre de *sevicia y fiereza* se toma de la semejanza con las *fieras,* que también se dicen *salvajes,* ya que estos animales hacen daño a otros para alimentarse de sus cuerpos, no por otra razón de justicia, cuya consideración pertenece exclusivamente a la razón. Por eso, hablando con propiedad, la fiereza o sevicia hacen alusión a que alguno, al imponer penas, no tiene en cuenta la culpa de aquel al que castigan, sino sólo el deleitarse en el sufrimiento de los hombres. Y así es evidente que queda incluido dentro de la bestialidad, porque tal deleite no es humano, sino propio de los animales y originado o por una mala costumbre o por la corrupción de la naturaleza, como los demás sentimientos bestiales. En cuanto a la crueldad, se fija en la culpa del castigado, pero se excede en el modo de castigar. Por eso la crueldad se distingue de la sevicia o fiereza como la malicia humana se distingue de la bestialidad, tal como aparece en VII *Ethic.* [6].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La clemencia es una virtud humana. Por eso se le opone directamente la crueldad, que es malicia humana. Pero la sevicia o fiereza queda incluida bajo la bestialidad, por lo cual no se opone directamente a la clemencia, sino a una virtud más excelente, que el Filósofo califica de *heroica o divina* [7] y que para nosotros pertenece a los dones del Espíritu Santo. Por eso puede decirse que la sevicia se opone directamente al don de piedad.

2. *A la segunda hay que decir:* No es lo mismo severo que salvaje, lo cual suena a vicioso, sino que se dice *fiero en el cumplimiento de la verdad* por cierta semejanza con la sevicia, que no disminuye las penas.

3. *A la tercera hay que decir:* La remisión de las penas no es vicio sino en cuanto que se traspasa el orden de la justicia, según el cual debe ser castigado uno por la culpa, a la cual sobrepasa la crueldad. Por su parte, la sevicia no tiene en cuenta para nada este orden. Por ello, la remisión de la pena se opone directamente a la crueldad y no a la sevicia.

3. L.10 ad litt. S: ML 82,394. 4. C.5: ML 76,144. 5. C.4: DD 150. 6. ARISTÓTELES, lect.5 n.8 (BK 1149a16): S. TH., lect.5. 7. ARISTÓTELES, VII *Ethic.* lect.1 n.1 (BK 1145a20): S. TH., lect.1.

CUESTIÓN 160

La modestia

Ahora vamos a tratar de la modestia. Primero, de la modestia en común, y luego, de las virtudes contenidas en ella (q.161).

Acerca de lo primero, se plantean dos preguntas, a saber:

1. ¿Es la modestia parte de la templanza?—2. ¿Cuál es la materia de la modestia?

ARTÍCULO 1

¿Es la modestia parte de la templanza?

2-2 q.143 a.1; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.2 q.ª1

Objeciones por las que parece que la modestia no es parte de la templanza.

1. Modestia se deriva de *modo.* Pero en todas las virtudes es necesario un modo, ya que la virtud se ordena al bien, y el bien, como dice San Agustín en *De Natura Boni* [1], consiste en *un modo, especie y orden.* Luego la modestia es una virtud general y no debe considerarse como parte de la templanza.

2. Aún más: la mejor alabanza de la templanza parece ser el definirla por cierta *moderación.* Ahora bien: esta palabra da origen a la modestia. Luego la modestia coincide con la templanza y no es una parte de ella.

3. Y también: parece que la modestia se ocupa de la corrección del prójimo, según se nos dice en 2 Tim 2,24-25: *Al siervo del Señor no le conviene altercar, sino mostrarse manso con todos, pronto para enseñar, sufrido, y con mansedumbre corregir a los adversarios.* Pero el corregir a los culpables es acto de la justicia o de la caridad, como quedó dicho (q.33 a.1). Luego parece que la modestia es parte de la justicia más que de la templanza.

En cambio está el que Cicerón [2] considera a la modestia parte de la templanza.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (q.141 a.4; q.157 a.3), la templanza aporta la moderación a una materia en la que es sumamente difícil moderarse, cuales son las concupiscencias de los deleites del tacto. Ahora bien: dondequiera que hay una virtud centrada en lo que es más importante conviene que haya otra que se ocupe de las materias que no lo son tanto, ya que conviene que la vida humana esté regulada en todo con arreglo a las virtudes, así como ya dijimos (q.129 a.2; q.134 a.3 ad 1) de la magnificencia, que se ocupa de los grandes gastos, siendo necesaria, además, la liberalidad que modere los gastos medianos, en los cuales no es tan difícil moderarse. En nuestro caso, la virtud se llama modestia, y se agrega a la templanza como a su virtud principal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los nombres comunes se aplican, a veces, a las partes menos significativas, como, por ejemplo, el nombre común de *ángeles* se aplica al orden más bajo de los ángeles. Así también la palabra *modo,* que se observa, en general, en toda virtud, se atribuye especialmente a la virtud que impone el modo en las materias más pequeñas.

2. *A la segunda hay que decir:* Algunas cosas necesitan la templanza a causa de su vehemencia, al igual que la necesita el vino fuerte; pero la moderación es necesaria en todas las cosas. Por eso la templanza es necesaria en las pasiones vehementes, y la modestia en las débiles.

3. *A la tercera hay que decir:* La modestia se toma allí en un sentido general, en cuanto que es necesaria en todas las virtudes.

ARTÍCULO 2

¿Se ocupa la modestia, únicamente, de las acciones externas?

In Sent. 3 d.33 q.3 a.2 q.ª1 ad 3

Objeciones por las que parece que la modestia sólo se ocupa de las acciones externas.

1. C.3: ML 42,553. 2. *Rhet.* l.2 c.54: DD I 166.

1. Los movimientos internos de las pasiones no pueden conocerse externamente. Pero el Apóstol, en Flp 4,5, recomienda que nuestra *modestia sea conocida de todos los hombres.* Luego la modestia se ocupa exclusivamente de las acciones externas.

2. Aún más: las virtudes que se ocupan de las pasiones se distinguen de la virtud de la justicia, que se ocupa de las acciones externas. Siendo la modestia una virtud única, si se ocupa de las acciones externas no se ocupará de algunas pasiones internas.

3. Y también: ninguna virtud específicamente una tiene por materia las cosas del apetito, propias de las virtudes morales, y las que pertenecen al conocimiento, que son propias de las virtudes intelectuales; ni se ocupa tampoco, a la vez, de las cosas que pertenecen al apetito irascible y al concupiscible. Luego si la modestia es una sola virtud, no puede ocuparse de todo lo dicho.

En cambio está el hecho de que, en todos los objetos señalados, conviene que se guarde un *modo,* el cual da nombre a la modestia. Luego ésta se ocupa de todos ellos.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos apuntado (a.1), la modestia se distingue de la templanza en que ésta modera los objetos que son más difíciles de refrenar, mientras que la modestia modera los objetos menos difíciles. Parece que algunos han hablado de la modestia de diversos modos, pues siempre que encontraron una razón especial de bien o de dificultad en moderar quitaron el objeto a la modestia y le dejaron las cosas pequeñas. Es evidente, por otra parte, que el refrenar los placeres del tacto presenta una dificultad especial, por lo cual todos consideraron distintas a la templanza y la moderación. Pero, además, Cicerón[3] consideró que había un bien especial en la moderación de las penas, y por eso apartó también la clemencia de la modestia, dando a la modestia todos los demás objetos que habían de ser moderados.

Parece que éstos son cuatro. Uno es el movimiento del ánimo hacia alguna excelencia, al que modera la *humildad.* El segundo es el deseo de las cosas del conocimiento, que es moderado por la *estudiosidad* y que se opone a la *curiosidad.* El tercero se refiere a los movimientos y las acciones corporales, tratando de que se hagan con decencia y honestidad tanto cuando se trata de obrar con seriedad como en el juego. El cuarto se refiere al ornato externo, como vestidos y objetos similares. Pero para cuidar de algunos de ellos pusieron otros algunas virtudes especiales: Andrónico[4] puso *la mansedumbre, la simplicidad, la humildad* y otras semejantes, de las cuales hablamos antes (q.143). Aristóteles puso también la eutrapelia[5], cuya materia son los deleites del juego. Todas ellas están comprendidas bajo la modestia según Cicerón. Conforme a esto, la modestia no sólo se ocupa de las acciones exteriores, sino también de las interiores[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol habla de la modestia en cuanto que se ocupa de los actos externos. Sin embargo, también la moderación de lo interno puede darse a conocer mediante signos externos.

2. *A la segunda hay que decir:* Bajo la modestia están comprendidas distintas virtudes, señaladas por varios autores. Por eso puede admitirse que la modestia se ocupe de objetos que exigen diversas virtudes. Sin embargo, no es tan grande la

3. *Rhet.* l.2 c.54: DD I 166. 4. *De affect.,* De temperantia: DD 576. 5. II *Ethic.* lect.7 n.13 (BK 1108a24): S. TH., lect.9.

a. La modestia se distingue de las virtudes anteriores del género de templanza en que modera las actitudes y comportamientos externos del cuerpo. Así es como antes se había justificado esta virtud al trazar la división de la templanza (q.143 a. único). Pero ahora se amplía ese concepto, de modo que la modestia incluya otras nuevas virtudes de las que hasta ahora no se había hablado, como la humildad, estudiosidad, modestia en el cuerpo y en el vestir. Estas cuatro serían formas de la virtud general de modestia, tal como la entendía Cicerón. A nosotros, en verdad, nos cuesta mucho aceptar que Cicerón tuviera en la mente tal concepto de modestia (cf. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1,166). Más bien parece de Santo Tomás ese concepto tan vago de modestia, que estaría integrado por un complejo de actitudes del cuerpo y del espíritu, que no son propiamente templanza, pero que implican un autodominio, como acontece en el freno a la inclinación a sobresalir sobre los demás, a una inmoderada curiosidad de saber, a una destemplanza en el cultivo físico del cuerpo y en el modo de presentarse ante los demás. Por otra parte, tal modo de entender la modestia es propio de la *Suma* y no se encuentra en otras obras del autor.

diversidad entre las partes de la modestia entre sí como la que puede haber entre la justicia, que se ocupa de los actos, y la templanza, cuyo objeto son las pasiones, porque en las acciones y pasiones en las que no se da una especial dificultad por parte de la materia, sino sólo por parte de la moderación, no hay más que una virtud, a saber: la que está relacionada con la moderación.

Con esto queda respondida la objeción tercera.

CUESTIÓN 161

La humildad[a]

Pasamos ahora a tratar de las especies de la modestia. En primer lugar, de la humildad, y de la soberbia, que se opone a ella (q.162). En segundo lugar, de la estudiosidad (q.166) y de la curiosidad, opuesta a la misma (q.167). En tercer lugar, de la modestia en las palabras y en los hechos (q.168). En cuarto lugar, de la modestia en cuanto que se ocupa de la compostura exterior (q.169).

Sobre la humildad se plantean seis problemas:

1. ¿Es la humildad una virtud?—2. ¿Radica en el apetito o en el juicio de la razón?—3. ¿Debe uno, por humildad, someterse a todos?—4. ¿Es parte de la modestia o de la templanza?—5. Sus relaciones con las demás virtudes.—6. Los grados de la humildad.

ARTÍCULO 1

¿Es la humildad una virtud?

Objeciones por las que parece que la humildad no es una virtud.

1. La virtud implica una idea de bien. Pero parece que la humildad lleva consigo una idea de castigo, según se dice en el salmo 104,18: *Humillaron sus pies con cepos.* Luego la humildad no es una virtud.

2. Aún más: la virtud se opone al vicio. Pero a veces la humildad suena a vicio, pues se dice en Eclo 19,23: *Hay quien se humilla como un malvado.* Luego la humildad no es una virtud.

3. Y también: ninguna virtud se opone a otra virtud. Ahora bien: parece que la humildad se opone a la magnanimidad, la cual aspira a cosas grandes, mientras que la humildad las rehúye. Luego no parece que la humildad sea virtud.

4. Incluso más: la virtud es *disposición del ser perfecto,* como se dice en VII *Phys.* [1]. Pero parece que la humildad es propia de los imperfectos: por eso no puede humillarse Dios, el cual no puede someterse a nadie. Luego parece que la humildad no es una virtud.

5. Más todavía: *Toda virtud moral se ocupa de acciones o pasiones,* como se dice en II *Ethic.* [2]. Pero la humildad no es incluida por el Filósofo entre las virtudes que tratan de las pasiones, ni tampoco bajo la justicia, la cual se ocupa de las acciones. Luego parece que no es virtud.

1. ARISTÓTELES, lect.3, 246b23. Cf. 7 lect.3 n.4 (BK 246a13): S. TH., lect.5. 2. ARISTÓTELES, lect.3 n.3 (BK 1104b13): S. TH., lect.3.

---

a. Para el lector puede que constituya una sorpresa encontrar que una virtud tan central en la vida cristiana como la humildad esté relegada a un rincón en el estudio de la vida virtuosa del hombre, pues aquí aparece como una forma específica de la modestia, la cual, a su vez, es parte potencial de la templanza, que es la última de las virtudes cardinales. ¿Acaso no se merecía un puesto de más honor? A quienes así piensen hay que decirles que la clasificación sistemática de las virtudes en la *Suma de Teología* no obedece a criterios de importancia espiritual, sino a un esquema de regulación psicomoral del comportamiento. La humildad tiene un tipo de regulación de conductas que recuerda, aunque de lejos, el tipo de comportamientos de la templanza y, en consecuencia, su estudio corre paralelo al de ésta. Pero quien desee hacer un estudio aislado de esta virtud, y no integrado en un todo de la vida virtuosa humana, deberá atender a que la humildad tiene también actitudes cercanas a la religión, justicia, fe, esperanza y magnanimidad. Sobre todo, diríamos nosotros, hay que tener presente lo que la *Suma de Teología* dice a propósito de la religión.

Las fuentes de Santo Tomás en este tratado son: en primer lugar, San Agustín, el más citado y cuyas sentencias lapidarias sobre la humildad fueron largamente meditadas por el Angélico. También San Juan Crisóstomo y San Gregorio. Estos autores le sirven para explanar los principales textos bíblicos sobre la humildad. Pero se recoge también cuanto hay de válido en la filosofía griega. La actitud de humildad (ταπεινοφροσύνη) parece que fue conocida por los griegos. Platón, al menos, la recoge *(Las Leyes* 716a).

En cambio está lo que dice Orígenes [3] al comentar Lc 1,48: *miró la humildad de su esclava: En las Escrituras se cuenta la humildad entre las virtudes, porque dice el Salvador: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón».*

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos antes (1-2 q.23 a.2), al hablar de las pasiones, el bien arduo tiene algo que atrae el apetito, a saber, la misma razón de bien, y tiene algo que retrae, que es la misma dificultad de conseguirlo. Del primero se deriva el movimiento de esperanza y del segundo el de desesperación. Por otro lado, ya dijimos (1-2 q.61 a.2) que los movimientos del apetito que se comportan como impulsos exigen una virtud que los modere y los frene, mientras que aquellos que indican un retraimiento necesitan una virtud moral que los reafirme y empuje. Por eso es necesaria una doble virtud sobre el apetito del bien arduo. Una de ellas ha de atemperar y refrenar el ánimo, para que no aspire desmedidamente a las cosas excelsas, lo cual pertenece a la humildad, y la otra ha de fortalecer el ánimo contra la desesperación y empujarlo a desear las cosas grandes conforme a la recta razón, y es lo que hace la magnanimidad. Queda claro, pues, que la humildad es una virtud [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice San Isidoro en sus *Etymol.* [4], *humilde equivale a pegado a la tierra,* es decir, pegado a lo más bajo. Y esto puede suceder de dos modos. En primer lugar, por un principio extrínseco, cuando alguien es despreciado por otro. Bajo este aspecto, la humildad es un castigo. En segundo lugar, por un principio intrínseco. Esto puede hacerse bien, cuando alguien, viendo sus defectos, se considera pequeño, como Abrahán al decir al Señor en Gen 18,27: *Hablaré a mi Señor, aunque soy polvo y ceniza.* En este caso, la humildad es una virtud. Pero también puede hacerse mal, cuando *el hombre, no conociendo su honor, se compara con los animales que no entienden y se hace semejante a ellos.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como ya dijimos (ad 1), la humildad, en cuanto virtud, lleva consigo cierto laudable rebajamiento de sí mismo. Esto se hace, a veces, sólo con signos externos y es fingido, constituyendo la *falsa humildad,* de la cual dice San Agustín, en una carta [5], que es *gran soberbia,* porque parece que busca la excelencia de la gloria. Pero a veces se hace por un movimiento interno del alma, en cuyo caso la humildad se considera como virtud propiamente dicha, porque la virtud no consiste en manifestaciones externas, sino principalmente en la decisión interna de la mente, como afirma el Filósofo en *Ethic.* [6].

3. *A la tercera hay que decir:* La humildad reprime al apetito para que no aspire a las cosas grandes sin contar con la recta razón, mientras que la magnanimidad lo empuja, también según el dictamen de la recta razón. Queda claro, pues, que la magnanimidad no se opone a la humildad, sino que ambas coinciden en conformarse a la recta razón.

4. *A la cuarta hay que decir:* Puede decirse que algo es perfecto en dos sentidos. En primer lugar, de un modo absoluto, cuando no se le encuentra defecto ni en sí mismo

3. *In Lc.,* según la interpretación de SAN JERÓNIMO, hom.8: MG 13,1821; ML 26,251. 4. L.10 ad lit. H: ML 82,379. 5. *Epist.* 149 *Ad Paulinum* c.2: ML 33,642; cf. *De virginit.* c.43: ML 40,422. 6. ARISTÓTELES, 2 lect.5 n.4 (BK 1106a3): S. TH., lect.5.

---

b. Posiblemente no es así como un autor espiritual empezaría a exponer la humildad. Sin embargo, la *Suma* es un estudio filosófico-teológico de la vida moral, y por ello debe empezar aislando y clarificando las actitudes genuinamente rectas de la humildad. Logra así una exposición coherente con lo mejor de la filosofía griega, aunque Aristóteles no conoció esta actitud, como aquí se dice, y la explicación que de ello se da es curiosa (cf. ad 5). La explicación que se da de la humildad la aproxima a la σωφροσύνη de Aristóteles *(Ethic.* 1.4 c.3 n.3: BK 1123b6) y la μετριότης de Orígenes *(In Luc.* hom.8: MG 13,182). Para regular racionalmente las actitudes psíquicas de esperanza tenemos dos virtudes: la magnanimidad, anteriormente estudiada, que nos libera del desánimo y desesperación, y la humildad, que nos lleva a que nuestras pretensiones no excedan los límites de la posibilidad a nuestro alcance. Todo ideal noble está sometido a los extremos del desánimo y de la presunción. La humildad, por tanto, es moderación del ánimo, aunque la pasión que regula es el irascible. El estudio de la templanza nos puede acercar a ella, como también el concepto ciceroniano de moderación moral, pues hasta la *Escritura* la llama «modestia del espíritu» (1 Pe 3,4). Sobre este tema puede consultarse con provecho la excelente obra de R.-A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne* (París 1951), sobre todo la Tercera Parte, donde se confrontan la magnanimidad y la humildad.

ni en relación con las otras cosas. En este sentido, sólo Dios es perfecto, y no cabe en Él la humildad según su naturaleza divina, sino sólo en virtud de la naturaleza asumida. Bajo otro aspecto, puede decirse que una cosa es perfecta relativamente, bien sea según su naturaleza, bien según las exigencias de su propia naturaleza, bien según lo exijan el estado o el tiempo. Tomada así, el hombre puede ser perfecto, si bien su perfección es deficiente si se la compara con Dios, según se dice en Is 40,17: *Todos los pueblos son delante de Él como si no fueran.* En este sentido, la humildad tiene cabida en todo hombre.

5. *A la quinta hay que decir:* El Filósofo [7] quería considerar las virtudes tal como se ordenan en la vida civil, en la cual la sujeción de un hombre a otro está determinada por la ley y, por tanto, es objeto de la justicia legal. Pero la humildad, como virtud específica, considera preferentemente la sujeción del hombre a Dios, en cuyo honor también se humilla sometiéndose a otros.

ARTÍCULO 2

¿Reside la humildad en el apetito?

Objeciones por las que parece que la humildad no reside en el apetito, sino más bien en el juicio de la razón.

1. La humildad se opone a la soberbia. Pero ésta se ocupa principalmente de cosas pertenecientes al conocimiento, ya que dice San Gregorio, en XXXIV *Moral.* [8], que *la soberbia, cuando se transmite a todo el cuerpo, se trasluce primeramente a través de los ojos.* Por eso se dice en el salmo 130,1: *Señor, mi corazón no se ha ensoberbecido ni mis ojos se han engreído.* Como los ojos están ordenados, ante todo, al conocimiento, parece que la humildad tiene como objeto principal el conocimiento que se tiene de sí mismo y que se estima pequeño.

2. Aún más: dice San Agustín, en *De Virginit.* [9], que *la humildad se encuentra en casi toda la doctrina cristiana.* Por tanto, no hay nada dentro de esta doctrina que se oponga a la humildad. Pero en la doctrina cristiana se nos aconseja que deseemos las cosas mejores, según el texto de 1 Cor 12,31: *Aspirad a carismas mejores.* Luego no es propio de la humildad reprimir el apetito de las cosas difíciles, sino más bien el estimarlas como tales.

3. Y también: pertenece a una misma virtud frenar el movimiento superfluo y fortalecer el ánimo contra una huida cobarde. Así, es la misma la fortaleza que frena la audacia y la que reafirma el ánimo contra el temor. Pero la magnanimidad reafirma el ánimo contra las dificultades que se presentan en la búsqueda de cosas grandes. Por tanto, si la humildad frenara el apetito de lo grande, se seguiría que no era virtud distinta de la magnanimidad, lo cual es ciertamente falso. Por tanto, la humildad no se ocupa del deseo de cosas grandes, sino de la estimación de las mismas como tales.

4. Todavía más: Andrónico asigna a la humildad la compostura exterior, cuando dice [10] que *la humildad es el hábito de no excederse en gastos ni en preparativos.* Por tanto, no se ocupa del movimiento del apetito.

En cambio está el testimonio de San Agustín, quien dice, en su libro *De Poenit.* [11], que *es humilde el que elige ser desgraciado en la casa del Señor antes que vivir en las casas de los pecadores.* Ahora bien: la elección pertenece al apetito. Luego la humildad trata del apetito más que de la estimación.

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (a.1), pertenece propiamente a la humildad el que uno se refrene a sí mismo para no desear lo que es superior a él. Para esto es preciso que conozca lo que falta respecto de lo que excede sus fuerzas. Por eso el conocimiento de los defectos propios pertenece a la humildad como regla directiva del apetito. Pero la humildad consiste esencialmente en ese apetito. Por eso debemos decir que la humildad tiene como misión esencial el moderar los movimientos del apetito.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La altivez de los ojos es un signo de soberbia en cuanto que excluye la reverencia y el temor, puesto que los timoratos y vergonzosos suelen bajar la vista como si no se atrevieran a compararse con los demás. No se sigue de esto, sin embargo, que la humildad consista esencialmente en un conocimiento.

7. ARISTÓTELES, II *Ethic.* lect.7 (BK 1107a28). 8. C.22: ML 76,743. 9. C.31: ML 40,413; cf. *Serm. ad Popul.* serm.251 c.3: ML 39,1538. 10. *De affect.,* De temperantia: DD 576. 11. *Serm. ad Popul.* serm.351 c.1: ML 39,1536.

2. *A la segunda hay que decir* El desear cosas más altas por la confianza en las propias fuerzas es contrario a la humildad. Pero el auxilio divino no se opone a la humildad, sobre todo porque el hombre se exalta más ante Dios por el hecho de rebajarse a Él mediante la humildad. Por eso dice San Agustín en *De Poenit.* [12]: *Una cosa es levantarse a Dios y otra levantarse contra Él. Quien se prosterna ante Él es levantado por Él; quien se levanta contra Él es echado fuera por Él.*

3. *A la tercera hay que decir:* En la fortaleza se halla la misma razón para refrenar la audacia y para reafirmar el espíritu contra el temor: el que el hombre debe oponer el bien de la razón a los peligros de muerte. Pero al refrenar la presunción de la esperanza, lo cual es propio de la humildad, y al fortalecer el ánimo contra la desesperación, lo cual pertenece a la magnanimidad, la razón es distinta. Se trata de reafirmar el ánimo contra la desesperación adquiriendo el bien propio: evitar que, desesperándose, el hombre se haga indigno de lo que le es debido. Pero al reprimir la presunción de la esperanza, la razón principal se toma de la reverencia divina, que hace que el hombre no se atribuya más de lo que le pertenece según el grado que Dios le ha concedido. De donde se deduce que la humildad lleva consigo principalmente una sujeción del hombre a Dios [c]. Y por eso San Agustín, en *De Serm. Dom. in Monte* [13], atribuye la humildad, la cual entiende como pobreza de espíritu, al don de temor, por el que el hombre teme a Dios. Y de ahí que la relación entre la fortaleza y la audacia sea distinta de la que existe entre la humildad y la esperanza. La fortaleza hace uso de la audacia más que reprimirla, por lo cual el exceso se le asemeja más que el defecto. Pero la humildad reprime la esperanza o confianza en sí mismo más que usar de ella, por lo cual el exceso se opone a ella más que el defecto.

4. *A la cuarta hay que decir:* El exceso en preparaciones y gastos externos suele hacerse conforme a cierto grado de jactancia, la cual es reprimida por medio de la humildad. En este sentido consiste secundariamente en bienes externos, en cuanto que son signos del movimiento de deseo interior.

ARTÍCULO 3

¿Debe el hombre someterse a todos mediante la humildad?

2-2 q.129 a.3 ad 4; q.161 a.6 ad 1; *In Phil.* c.2 lect.3

Objeciones por las que parece que el hombre no debe someterse a todos mediante la humildad.

1. Como dijimos antes (a.2 ad 3), la humildad consiste principalmente en la sujeción del hombre a Dios. Ahora bien: lo que se debe a Dios no se debe manifestar ante los hombres, como es claro respecto de los actos de latría. Luego el hombre, mediante la humildad, no debe someterse a otro hombre.

2. Aún más: dice San Agustín en *De Nat. et Gratia* [14]: *Hay que poner la humildad de parte de la verdad, no de parte de la falsedad.* Pero algunos están colocados muy alto, y si se humillaran, ello sólo sería posible incurriendo en falsedad. Luego el hombre no debe someterse a todos por la humildad.

3. Y también: nadie debe hacer lo que vaya en detrimento de otro. Pero el someterse a otro mediante la humildad puede ir en detrimento de otro ante el cual se humilla, porque éste podría enorgullecerse y despreciarle. Por eso dice San Agustín en la *Regla* [15]: *No sea que, al observar excesivamente la humildad, se pierda la autoridad en el gobierno.* Luego el hombre no debe someterse a todos mediante la humildad.

En cambio está lo que se dice en Flp 2,3: *Elevados de la humildad, teneos unos a otros por superiores.*

Solución. *Hay que decir:* Pueden considerarse, en el hombre, dos cosas: lo que es de

12. *Serm. ad Popul.* serm.351 c.1: ML 39,1536. 13. L.1 c.4: ML 43,1234. 14. C.34: ML 44,265. 15. *Epist.* 211: ML 33,964.

c. Santo Tomás puso especial atención en subrayar la dimensión religiosa de la humildad. El límite que el hombre no puede sobrepasar en su grandeza moral es «el grado de perfección que Dios nos ha asignado», por lo que la virtud de la humildad presupone «un juicio de sumisión del hombre a Dios» (aquí y a.1 ad 5; a.3). Y sólo a partir de esta actitud de sumisión a Dios puede entenderse la humildad ante nuestros semejantes «en todo lo que los otros hombres tienen también recibido de Dios» (a.3), que es la mejor explicación del texto: «someteos por amor a Dios a toda creatura humana» (1 Pe 2,13).

Dios y lo que es del hombre. Es del hombre todo lo defectuoso, mientras que es de Dios todo lo perteneciente a la salvación y a la perfección, conforme a lo que se dice en Os 13,9: *Tu perdición es obra tuya, Israel. Tu fuerza es sólo mía.* Ahora bien: la humildad, como ya dijimos (a.1 ad 5; a.2 ad 3), se ocupa propiamente de la reverencia por la que el hombre se somete a Dios. Por eso, todo hombre, en lo que es suyo, debe someterse a cualquiera que sea su prójimo en cuanto a lo que hay de Dios en éste.

Pero la humildad no exige que el hombre someta lo que hay de Dios en él a lo que hay de Dios en otro, porque los que participan de los dones de Dios saben que los poseen, conforme a lo que se nos dice en 1 Cor 2,12: *Para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido.* Por eso, sin faltar a la humildad, podemos preferir los dones que hemos recibido de Dios a los dones de Dios que aparecen en los demás, tal como dice el Apóstol en Ef 3,5: *No fue dado a conocer a las generaciones pasadas, a los hijos de los hombres, como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles.*

De igual modo, la humildad no exige que el hombre someta lo que hay suyo en sí mismo a lo que hay de hombre en el prójimo. De lo contrario, convendría que todos se reconocieran más pecadores que los demás, siendo así que el Apóstol, en Gál 2,15, dice, sin faltar a la verdad: *Nosotros somos judíos de nacimiento, no pecadores de la gentilidad.*

Sin embargo, puede uno creer que hay en el prójimo alguna cosa buena que él no posee o puede ver en él mismo algo malo de lo que el otro carece, y en cuanto a eso, puede someterse a él por medio de la humildad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No sólo debemos reverenciar a Dios en sí mismo, sino lo que hay de Dios en cualquier hombre, aunque no con la misma reverencia que tributamos a Dios. Por eso, mediante la humildad, debemos someternos al prójimo por Dios, cumpliendo lo que se nos dice en 1 Pe 2,13: *Someteos a toda autoridad humana por Dios.* Pero sólo a Dios debemos tributar culto de latría.

2. *A la segunda hay que decir:* Si preferimos lo que hay de Dios en el prójimo a lo que hay de humano en nosotros, no podemos caer en falsedad. Por eso, al comentar el pasaje de Flp 2,3: *creyendo a los demás superiores a nosotros,* dice la *Glosa*[16]: *No debemos entender estas palabras con fingimiento; antes bien, pensemos que puede haber oculto en el otro algo por lo que sea superior a nosotros, aunque el bien nuestro, por el que nos parece que somos superiores a él, no esté oculto.*

3. *A la tercera hay que decir:* La humildad, como las demás virtudes, se muestra preferentemente en la interioridad del alma. Por eso puede el hombre someterse a otro mediante un acto interno del alma sin contribuir a su daño espiritual. Esto es lo que San Agustín dice en la *Regla*[17]. Pero en los actos externos de humildad, como en los de otras virtudes, hay que mostrar la debida moderación, para que no vayan en detrimento de otro. Ahora bien: si uno hace lo que debe y sirve de ocasión de pecado a otros, no es ello culpa del que se comporta humildemente, porque éste no trata de escandalizar, aunque el otro se escandalice.

ARTÍCULO 4

¿Es la humildad parte de la modestia o de la templanza?

2-2 q.160 a.2; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.2 q.ª3

Objeciones por las que parece que la humildad no es parte de la modestia ni de la templanza.

1. La humildad considera principalmente la reverencia por la que el hombre se somete a Dios, como queda dicho (a.1). Pero es propio de las virtudes teológicas el tener por objeto a Dios. Luego la humildad debe considerarse virtud teológica más que parte de la templanza o de la modestia.

2. Aún más: la templanza reside en el apetito concupiscible, mientras que parece que la humildad reside en el irascible, al igual que la soberbia, que es opuesta a ella y cuyo objeto es lo arduo. Luego parece que la humildad no es parte de la templanza ni de la modestia.

3. Y también: la humildad y la magnanimidad tratan de los mismos objetos, como dijimos antes (a.1 ad 3). Luego parece que la humildad no es parte de la templanza, sino más bien de la fortaleza, como ya vimos (q.129 a.5). Luego parece que la humildad no es parte de la templanza ni de la modestia.

16. *Glossa ordin.* (VI 91 E); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,232. S. AGUSTÍN, *Octog. trium Quaest.* q.71: ML 40,82. 17. *Epist.* 211: ML 40,964.

En cambio está lo que dice Orígenes al comentar a Lc [18]: *Si quieres saber el nombre de esta virtud, y cómo la llaman los filósofos, sábete que es la misma humildad que Dios mira y que ellos llaman «metriotes»,* es decir, medida o moderación, la cual claramente pertenece a la modestia y a la templanza. Luego la humildad es parte de la modestia y de la templanza.

Solución. *Hay que decir:* Como ya lo expusimos (q.137 a.2; q.157 a.3 ad 2), al atribuir partes a las virtudes se mira, ante todo, a la semejanza en cuanto al modo de la virtud. Ahora bien: el modo de la templanza, que le da mayor nobleza, es el freno o represión del ímpetu de alguna pasión. Por eso se consideran partes de la templanza todas las virtudes que frenan o reprimen el ímpetu de algunos afectos o acciones, y así como la mansedumbre reprime el movimiento de ira, la humildad reprime el movimiento de esperanza, que es el movimiento del espíritu que tiende hacia las cosas grandes. Por eso, al igual que la modestia, se considera a la humildad como parte de la templanza. De ahí que el Filósofo, en IV *Ethic.* [19], diga que no es magnánimo, sino *moderado,* aquel que aspira a las cosas pequeñas según su modo, al cual nosotros podemos llamar humilde. Y entre las partes de la templanza, por lo ya dicho (q.160 a.2), está incluida bajo la modestia en el sentido en que Cicerón habla de ella [20]; es decir, en cuanto que la humildad no es sino una moderación del espíritu. Por eso se dice en 1 Pe 3,4: *En la incorrupción de un espíritu manso y tranquilo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las virtudes teologales, cuyo objeto es el último fin, primer principio en el orden de lo apetecible, son la causa de las otras virtudes. Por ello, el hecho de que la humildad tenga por causa la reverencia divina no excluye que la humildad sea parte de la modestia y de la templanza.

2. *A la segunda hay que decir:* Las partes se asignan a las virtudes principales no según la coincidencia en el sujeto o materia, sino por la coincidencia en el modo formal, como dijimos antes (q.137 a.2 ad 1; q.157 a.3 ad 2; cf. *In corp.).* Por ello, aunque el sujeto de la humildad es el irascible [d], se considera parte de la modestia y de la templanza por el modo de obrar.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la magnanimidad y la humildad coinciden en la materia, se distinguen por el modo de obrar, razón por la cual la magnanimidad es considerada parte de la fortaleza, pero la humildad parte de la templanza.

ARTÍCULO 5

¿Es la humildad la más importante de las virtudes?

In Sent. 4 d.33 q.3 a.3 ad 6

Objeciones por las que parece que la humildad es la más importante de las virtudes.

1. Dice San Juan Crisóstomo [21] al comentar Lc 18,14, sobre el fariseo y el publicano: *Si la humildad unida al pecado corre tan veloz que deja atrás a la justicia unida a la soberbia, ¿hasta dónde llegará si se une a la justicia?* Es claro, por consiguiente, que es preferida a la justicia. Pero la justicia o es la más excelente de las virtudes o las abarca a todas, como afirma el Filósofo en V *Ethic.* [22]. Luego la humildad es la principal de las virtudes.

2. Aún más: dice San Agustín en *De Verb. Domini* [23]: *¿Piensas construir un edificio muy alto? Piensa primero en el cimiento de la humildad.* Con ello quiere decir que la humildad es el cimiento de todas las virtudes. Luego parece que es la mejor de todas.

3. Y también: cuanto mayor es la virtud, mayor premio se le debe. Ahora bien: a la humildad se le da el máximo premio,

18. Según SAN JERÓNIMO, hom.8: MG 13,1821; cf. ML 26,251. 19. ARISTÓTELES, lect.3 n.4 (BK 1123b5): S. TH., lect.5. 20. *Rhet.* l.2 c.54: DD 1166. 21. *Eclogae* hom.7: MG 63,615. 22. ARISTÓTELES, lect.1 n.15 (BK 1129b27): S. TH., lect.2. 23. *Serm. ad Popul.* serm.69 c.1: ML 38,441.

---

d. Los comentaristas de Santo Tomás se vieron sorprendidos por una cierta incongruencia respecto al sujeto asignado aquí a la humildad. Aquí se dice que es el apetito irascible; pero, después, de la soberbia dice que está en la voluntad (q.162 a.3). Cayetano, cuyo comentario a esta cuestión está entre sus mejores páginas, afirma que el verdadero sujeto de la humildad es la voluntad *(Commentaria,* h.l. ad a.5, XXV).

porque *el que se humilla será ensalzado,* según se dice en Lc 14,11. Luego la humildad es la más excelente de las virtudes.

4. Más incluso: como dice San Agustín el *De Vera Relig.* [24], *toda la vida de Cristo en la tierra, revestido de la humanidad, fue una lección para nuestra vida.* Él nos propuso que imitáramos su humildad, al decir en Mt 11,29: *Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón.* Y San Gregorio dice, en *Pastoral*[25], que *la humildad de Dios ha sido la causa de nuestra redención.* Luego parece que la humildad es la más excelente de las virtudes.

En cambio está el hecho de que la caridad es preferida a todas las virtudes en Col 3,14: *Por encima de todo, practicad la caridad.* Luego la humildad no es la virtud más excelente.

Solución. *Hay que decir:* El bien de la virtud humana consiste en el orden de la razón, el cual se mira principalmente por orden al fin. Por eso las virtudes teológicas, cuyo objeto es el último fin, son las más excelentes.

Pero, secundariamente, se tiene en cuenta también el orden que guardan entre sí los medios en función del fin. Esta ordenación consiste esencialmente en la misma razón que ordena y, por participación, en el apetito ordenado por medio de la razón. Esta ordenación, en forma universal, es efectuada por la justicia, sobre todo la legal. Pero el que el hombre se someta a su dictamen es obra de la humildad de forma universal y en todas las materias, y todas las demás virtudes en alguna materia especial. Por eso después de las virtudes teologales y de las intelectuales, que dicen orden a la misma razón, y de la justicia, sobre todo la legal, la humildad es la más excelente de todas [e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La humildad no se antepone a la justicia, sino *a la justicia unida a la soberbia,* que ya no es virtud. De igual modo, en el extremo contrario, el pecado se perdona por la humildad, ya que se dice del publicano, en Lc 18,14, que *volvió a su casa justificado.* Por eso dice San Juan Crisóstomo [26]: *Dadme dos carros, uno tirado por la justicia y la soberbia y otro por la humildad y el pecado, y veréis cómo el del pecado adelanta al de la justicia, no por sus propias fuerzas, sino por las de la humildad unidas a él; mientras que veréis al otro vencido, no por la fragilidad de la justicia, sino por el peso y la hinchazón de la soberbia.*

2. *A la segunda hay que decir:* Así como el conjunto ordenado de las virtudes se compara con un edificio por la semejanza que guarda con él, así también lo que es primero en la adquisición de las virtudes se compara con los cimientos, que son lo primero que se echa en un edificio. Ahora bien: las verdaderas virtudes son infundidas por Dios, por lo cual puede considerarse de dos modos la razón de principio en las virtudes. En primer lugar, como algo que aparta los obstáculos, y en ese sentido la humildad ocupa el lugar principal en cuanto que elimina la soberbia, a la cual resiste Dios, y hace al hombre obediente y siempre sumiso para recibir el influjo de la gracia divina eliminando la hinchazón de la soberbia, pues en Jds 4,6 se dice que *Dios resiste a los soberbios y da la grada a los humildes.* En este sentido se dice que la humildad es el cimiento del edificio espiritual.

Puede decirse que, en las virtudes, algo es el fundamento directamente de otro modo, a saber: por el acercamiento a Dios. Ahora bien: el primer acercamiento a Dios se produce por la fe, conforme a lo que se dice en Heb 11,6: *Es preciso que quien se acerca a Dios crea.* Bajo este aspecto, se considera cimiento a la fe de un modo más excelente que la humildad.

3. *A la tercera hay que decir:* Al que desprecia las cosas terrenas se le prometen las celestiales, del mismo modo que a los que desprecian las riquezas terrenas se les prometen los tesoros celestiales, conforme a Mt 6,19-20: *No atesoréis riquezas en la tierra, sino en el cielo.* De igual modo, a los que desprecian los gozos del mundo se les prometen los consuelos celestiales, como se dice en Mt 5,5: *Dichosos los que lloran, porque serán consolados.* También a la humildad se le promete una exaltación espiritual, no por-

24. C.16: ML 34,135. 25. P.3 c.1: ML 77,78. 26. *De Incompreh.* hom.5: MG 48,745.

e. Se acepta que la humildad es el fundamento de la vida cristiana, como había afirmado San Agustín, en el sentido de que es llave universal para la perfección moral. Pero no acepta Santo Tomás hacer de la humildad una virtud general, ni menos identificar humildad y vida cristiana. En el orden natural, la humildad recibe sus motivaciones de la religión. Y en el orden sobrenatural, de la fe, que nos da la convicción de que cuanto en nosotros hay de perfección es fruto de la gracia.

que lo merezca ella misma, sino porque es propio de ella el despreciar la sublimidad terrena. Por eso dice San Agustín en *De Poenitentia* [27]: *No creas que el que se humilla siempre está por tierra, puesto que se ha dicho: «Será exaltado». Y no pienses que su exaltación tendrá lugar a los ojos de los hombres mediante una exaltación corporal.*

4. A la cuarta hay que decir: Cristo nos recomendó la humildad, ante todo, porque mediante ella se elimina un obstáculo para la salvación humana, la cual consiste en que el hombre aspire a lo celestial y espiritual, para llegar a los cuales encuentra un obstáculo en el deseo de ser exaltado en lo terreno. Por eso el Señor, para eliminar ese obstáculo a la salvación, anunció que hay que despreciar la exaltación externa mediante los ejemplos de humildad. Así, la humildad es como una disposición para el libre acceso del hombre a los bienes espirituales y divinos. Por consiguiente, así como la perfección es mejor que la disposición, así también la caridad y las otras virtudes que llevan al hombre directamente hacia Dios son más excelentes que la humildad.

ARTÍCULO 6

¿Está bien hecha la clasificación de la humildad en los doce grados que aparecen en la Regla de San Benito? [f]

Objeciones por las que parece que no es adecuada la distinción de doce grados en la humildad conforme a la *Regla* de San Benito [28]. Son éstos: primero, *tener siempre los ojos bajos y manifestar humildad interior y exterior;* segundo, *hablar poco, cosas razonables y en voz baja;* tercero, *no ser muy propenso a la risa;* cuarto, *callarse hasta ser interrogado;* quinto, *observar lo prescrito por la regla común del monasterio;* sexto, *creerse y mostrarse como el más indigno de todos;* séptimo, *creerse sinceramente indigno e inútil para todo;* octavo, *confesar los propios pecados;* noveno, *llevar con paciencia la obediencia en cosas ásperas y difíciles;* décimo, *someterse a los mayores por obediencia;* undécimo, *no tratar de satisfacer la propia voluntad;* duodécimo, *temer a Dios y acordarse de todos sus mandamientos.*

1. Aquí aparecen elementos que pertenecen a otras virtudes, tales como la obediencia y la paciencia. También se enumeran otros que parecen pertenecer a la falsa opinión y que no pertenecen a ninguna virtud: el *reconocerse el más vil de todos* y el *creerse sinceramente indigno e inútil.* Luego no es adecuado poner todo esto entre los grados de la humildad.

2. Aún más: la humildad, como todas las virtudes, va de lo interior a lo exterior. Por tanto, no está bien poner lo referente a los actos exteriores antes que lo referente a los internos.

3. Y también: San Anselmo, en su obra *De Similitudinibus* [29], pone siete grados de humildad: primero, *reconocerse despreciable;* segundo, *dolerse de ello;* tercero, *confesarlo; cuarto, persuadirse de ello,* es decir, creerlo; quinto, *sobrellevar con paciencia el que esto se diga;* sexto, *sobrellevar el ser tratado con desprecio;* séptimo, *quererlo.* Parece, pues, que la división anterior es superflua.

4. Todavía más: al comentar Mt 3,15 dice la *Glosa* [30]: *La perfecta humildad tiene tres grados. El primero es someterse a los mayores y no anteponerse a los iguales: este grado está bien. El segundo, someterse a iguales y no anteponerse a los inferiores: éste es mejor. El tercero es someterse a un inferior: en él consiste toda justicia.* Luego los grados de la división anterior parecen superfluos.

5. Más incluso: dice San Agustín, en su libro *De Virginit.* [31]: *La medida de la humildad ha sido dada a todos conforme a la medida de su grandeza, y tanto mayor es la soberbia que hay que vencer cuanto mayor es la dignidad.* Ahora bien: la medida de la magnitud humana no puede determinarse en un número de grados de-

21. Serm. ad Popul serm.356 c.1: ML 39,536. 28. C.7: ML 66,371. 29. *Eadmerus* c.10: ML 159,665. 30. *Glossa ordin.* (V 15 A). 31. C.31: ML 40,413.

f. En este artículo se traza un cuadro de la psicología del hombre humilde. Se sirve para ello de la escala de doce grados que San Benito propuso al comienzo del cap.7 de su *Regla* y que tan asiduamente se meditaba en los monasterios. Sobre el mismo tema, San Bernardo tiene un bellísimo opúsculo, que Santo Tomás conocía bien. Y sin olvidar lo mucho que antes habían escrito sobre el tema San Agustín, la *Glosa* y San Anselmo, como después lo haría San Ignacio. Aquí se explica la letra de San Benito. Pero, cosa curiosa, se invierte el orden del gran maestro del monaquisino. Resulta así que, para Santo Tomás, la humildad no empieza por «bajar la cabeza y hablar en voz baja», sino por la meditación y la convicción «del temor de Dios y la memoria de sus mandatos».

terminado. Por consiguiente, parece que no se pueden señalar grados a la humildad.

Solución. *Hay que decir:* Como es evidente por lo que se ha dicho (a.2), la humildad se ocupa principalmente del apetito, en cuanto que el hombre refrena el ímpetu de su ánimo para que no busque desordenadamente las cosas grandes. Pero tiene en el conocimiento su norma, la cual consiste en que nadie se sobreestime. Y de la disposición interna de la humildad proceden algunos signos externos en palabras, actos y gestos, que dan a conocer lo que está interiormente oculto, al igual que sucede en las otras virtudes, puesto que, como se dice en Eclo 19,26, *por su aspecto se conoce el hombre y por su semblante el prudente.* Por eso en los grados anteriores (obj.1) de humildad figura algo que pertenece a la raíz de la humildad: el grado duodécimo, es decir, *temer a Dios y conservar vivo el recuerdo de todos sus mandamientos.*

Figura, igualmente, algo propio del apetito: el no buscar desordenadamente la propia excelencia. Esto tiene lugar de tres modos. En primer lugar, no siguiendo la propia voluntad, lo cual pertenece al grado undécimo. En segundo lugar, regulándola según el juicio del superior, lo cual constituye el grado décimo. En tercer lugar, no arredrándose ante las cosas duras y ásperas, lo cual constituye el noveno.

Figuran también elementos pertenecientes al juicio del hombre que conoce sus defectos. Esto, bajo tres aspectos: Primero, reconociendo y confesando los defectos propios, lo cual constituye el octavo grado. En segundo lugar, considerándose insuficiente para las cosas altas debido a los propios defectos, lo cual pertenece al séptimo grado. En tercer lugar, considerando a los demás mejores que uno mismo, lo cual constituye el sexto grado.

Figuran también cosas pertenecientes a los signos externos. En primer lugar, en los hechos, es decir, que el hombre no se aparte, en su modo de obrar, del camino común, lo cual pertenece al quinto grado. Las otras dos, en las palabras: el que el hombre no gaste el tiempo en palabras vanas, que es el cuarto grado, ni se exceda en el modo de hablar, lo cual constituye el segundo. Otras consisten en gestos exteriores: reprimir la altanería de la vista, lo cual pertenece al primero, y cohibir la risa y otros signos de alegría necia, que constituyen el tercer grado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Uno puede, sin caer en falsedad, *creerse y manifestarse más vil que los otros* debido a defectos ocultos que reconoce en sí mismo y los dones de Dios ocultos en los demás. Por eso dice San Agustín en su obra *De Virginit.* [32]: *Estimad interiormente superiores a aquellos que son inferiores a vosotros en lo exterior.*

También puede uno, sin caer en falsedad, *confesarse y creerse inútil e indigno para todo* teniendo en cuenta las fuerzas propias, para atribuir a Dios todo lo que vale, según se dice en 2 Cor 3,5: *No que de nosotros seamos capaces de pensar algo como de nosotros mismos, que nuestra suficiencia viene de Dios.*

No hay inconveniente en que se atribuyan a la humildad elementos pertenecientes a otras virtudes, porque, al igual que un vicio tiene origen en otro, así, por un mismo orden natural, los actos de una virtud se derivan de los de otra.

2. *A la segunda hay que decir:* El hombre llega a la humildad por dos caminos. En primer lugar, mediante el don de la gracia. Según esto, lo interior precede a lo exterior. En segundo lugar, mediante el esfuerzo humano, del cual se sirve para cohibir primero lo externo y, a continuación, procede a extirpar la raíz interna. Es éste el orden que siguen los grados de la humildad.

3. *A la tercera hay que decir:* Todos los grados fijados por San Anselmo se reducen a la opinión y voluntad de la propia abyección. En efecto, el primero pertenece al conocimiento de los propios defectos. Pero como sería reprochable el amor de sus propios defectos, esto se excluye en el segundo. Y a la manifestación de los defectos propios pertenecen el tercero y cuarto grados: el que uno no sólo diga sus propios defectos, sino que trate de convencer a los demás de que existen. Los otros tres grados pertenecen al apetito. Primero, no buscar la propia excelencia sino más bien la abyección exterior, sea en palabras o en hechos, porque, como dice San Gregorio en *Registro* [33], *no es loable el aparecer humildes ante quienes nos honran, sino que debemos ser humildes, ante todo, para aquellos que nos hacen padecer.* Esto es propio del quinto y sexto grados. También comprende el buscar, incluso, el ser despreciado, lo cual constituye el segun-

32. C.52: ML 40,427.

33. L.II indict. X, epist.36 Ad Eusebium abbatem: ML 77,574.

do grado. Así, todos esos grados están contenidos en el sexto y séptimo de los antes enumerados.

4. *A la cuarta hay que decir:* Estos modos no se toman de una consideración esencial de la humildad, sino por comparación con los grados de los hombres, los cuales son superiores, inferiores o iguales.

5. *A la quinta hay que decir:* Tampoco esta objeción parte de una consideración de los grados de la humildad en sí misma, sino según las categorías humanas.

CUESTIÓN 162

La soberbia

Pasamos ahora a estudiar la soberbia. Primero, la soberbia en sí misma; en segundo lugar, del pecado del primer hombre, que se supone que fue de soberbia (q.163).

Sobre lo primero se plantean ocho problemas:

1. ¿Es pecado la soberbia?—2. ¿Es un vicio especial?—3. ¿En qué sujeto radica?—4. ¿Cuáles son sus especies?—5. ¿Es pecado mortal?—6. ¿Es el más grave de todos los pecados?—7. Sus relaciones con otros pecados.—8. ¿Debe considerarse como un vicio capital?

ARTÍCULO 1

¿Es pecado la soberbia?

In Sent. 2 d.42 q.2 a.3 ad 1

Objeciones por las que parece que la soberbia no es pecado.

1. Ningún pecado puede ser objeto de promesa por parte de Dios, pues promete lo que piensa hacer y no es autor del pecado. Pero la soberbia es una de las promesas divinas, pues en Is 60,15 se dice: *Te haré el orgullo de los siglos, alegría de todas las generaciones*. Luego la soberbia no es pecado.

2. Aún más: no es pecado apetecer la semejanza con Dios, porque lo desea toda criatura, y en esto consiste su bien supremo. Esto conviene sobre todo a la criatura racional, que fue creada *a imagen y semejanza de Dios*. Pero, como se dice en el libro *Sententiarum,* de Próspero [1], la soberbia *es el amor de la propia excelencia,* mediante la cual el hombre se asemeja a Dios, que es el más excelente. Por eso dice San Agustín en II *Confess.* [2]: *La soberbia quiere imitar tu grandeza, siendo Tú, Dios, el único excelso sobre todo.* Por tanto, la soberbia no es pecado.

3. Y también: el pecado se opone no sólo a la virtud, sino también al vicio opuesto, como nos dice el Filósofo en II *Ethic.* [3]. Pero no se encuentra ningún vicio que se oponga a la soberbia. Por consiguiente, la soberbia no es pecado.

En cambio está lo que se dice en Tob 4,15: *No permitas que la soberbia domine nunca sobre tus sentimientos ni sobre tus palabras.*

Solución. *Hay que decir:* La soberbia recibe este nombre del hecho de que alguien, por su voluntad, aspira a algo que está *sobre* sus posibilidades. Por eso dice San Isidoro en sus *Etymolog.* [4]: *Se la llama soberbia porque quiere aparentar más de lo que es, y a quien desea sobrepasar lo que es, soberbio.* Y es propio de la recta razón el que la voluntad de cada cual busque lo que le es proporcionado. Por eso es claro que la soberbia lleva consigo algo que se opone a la recta razón, y esto constituye pecado, ya que, según Dionisio en *De Div. Nom.* [5], el mal del alma consiste en *apartarse de la recta razón.* Es, pues, evidente que la soberbia es pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Podemos tomar la soberbia bajo dos aspectos. Primeramente, en cuanto que sobrepasa la regla de la razón, y así es pecado. En segundo lugar puede significar exceso; en este sentido, todo exceso puede llamarse soberbia. Así tomada, es prometida por Dios la soberbia, es decir, un exceso de bienes. Por eso la *Glosa* de San Jerónimo [6] habla de soberbia buena y mala. No obstante, puede decirse también que la soberbia en este texto se toma materialmente, como abundancia de cosas de las que los hombres pueden ensoberbecerse.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón es la que ordena las cosas que el hombre apetece naturalmente. Así, si alguien se desvía de la norma, por exceso o por defecto, será vicioso tal apetito, como sucede en el deseo de alimento, que se desea naturalmente. Por su parte, la soberbia

1. Sent.294:ML51,471. 2. C.6: ML 32,680. 3. ARISTÓTELES, lect.8 n.1 (BK 1108b13): S. TH., lect.10. 4. L.10 ad litt. S: ML 82,393. 5. § 32: MG 3,733. 6. *Glossa ordin.*, Super Is 40,15 (IV 98F); cf. SAN JERÓNIMO, *In Isaiam* l.17, super 4,15: ML 24,625.

busca la excelencia en exceso con respecto a la recta razón. Por eso dice San Agustín, en XIV *De Civ. Dei*[7], que la soberbia es *un deseo de excelencia desmedida.* Y es también San Agustín quien escribe en XIX *De Civ. Dei*[8]: *La soberbia imita a Dios desordenadamente, puesto que odia ser igual que los demás y trata de imponer su dominio en vez del de Dios*[a].

3. *A la tercera hay que decir:* La soberbia se opone directamente a la virtud de la humildad, que se ocupa más o menos del mismo objeto que la magnanimidad, como ya dijimos antes (q.161 a.1 ad 3). Por eso el vicio opuesto a la soberbia, por defecto, está próximo al vicio de la pusilanimidad, que se opone a la magnanimidad por defecto. Efectivamente, así como es propio de la magnanimidad el empujar el ánimo contra la desesperación, así es propio de la humildad retraer el ánimo de su desordenado deseo de cosas grandes contra la presunción. Por su parte, la pusilanimidad, si lleva consigo defecto en la búsqueda de las cosas grandes, se opone propiamente a la magnanimidad por defecto; pero si lleva consigo la aplicación del ánimo a cosas más viles que las que convienen al hombre, se opondría a la humildad por defecto, ya que en ambos casos se da pequeñez de espíritu. De igual modo, la soberbia puede oponerse por exceso a la magnanimidad y a la humildad por motivos distintos: a la humildad, en cuanto que desprecia la sumisión, y a la magnanimidad, en cuanto que desea las cosas grandes de manera desordenada. Pero como la soberbia lleva consigo cierta superioridad, se opone más directamente a la humildad, de igual modo que la pusilanimidad, que indica pequeñez de espíritu al desear las cosas grandes, se opone más directamente a la magnanimidad[b].

ARTÍCULO 2

¿Es la soberbia un pecado especial?

1-2 q.84 a.2; *In Sent. 2* d.5 q.1 a.3; d.42 q.2 a.3 ad 1; *De Malo* q.1 a.1 ad 1; q.8 a.2

Objeciones por las que parece que la soberbia no es un pecado especial.

1. Dice San Agustín en su obra *De Nat. et Gratia*[9]: *No se encontrará ningún pecado que no lleve el nombre de soberbia.* Y Próspero dice, en su obra *De Vita Contemplat.*[10]: *No se puede, ni se pudo, ni se podrá encontrar ningún pecado sin soberbia.* Luego la soberbia es un pecado general.

2. Aún más: a propósito del pasaje de Job 33,17: *para retraer al hombre del mal,* dice la *Glosa*[11]: *Ensoberbecerse contra el Creador es transgredir sus preceptos por el pecado.* Pero, según San Ambrosio[12], *todo pecado es una transgresión de la ley divina y de los mandatos de Dios por la desobediencia.* Luego todo pecado es soberbia.

3. Y también: todo pecado especial se opone a alguna virtud especial. Pero la soberbia se opone a todas las virtudes, porque dice San Gregorio en XXXVI *Moral.*[13]: *La soberbia no se contenta con extinguir una virtud; se yergue sobre todas las partes del alma y, como enfermedad pestífera, corrompe todo el cuerpo.* Y San Isidoro, en sus *Etymol.*[14], dice que *es la ruina de todas las virtudes.* Luego la soberbia no es pecado especial.

4. Incluso más: todo pecado especial tiene una materia especial. Pero la soberbia tiene una materia general, puesto que dice San Gregorio en XXXIV *Moral.*[15]: *Unos se enorgullecen por el dinero, otros por las alabanzas, otros por las más viles cosas terrenas, otros por las virtudes más divinas.* Luego la soberbia no es un pecado especial, sino general.

En cambio está lo que dice San Agustín en su obra *De Nat. et Gratia*[16]: *Busque y*

7. C.13: ML 41,420. 8. C.12: ML 41,639. 9. C.29: ML 44,263. 10. IULIANUS POMERIUS, l.3 c.2: ML 59,476. 11. *Glossa ordin.* (III 62B). 12. *De Parad,* c.8: ML 14,309. 13. C.23: ML 76,745. 14. Cf. *Sent.* l.2 c.38: ML 83,639. 15. C.23: ML 76,745. 16. C.29: ML 44,263.

---

a. Próspero de Aquitania, siguiendo a San Agustín, había definido la soberbia como «deseo de la propia excelencia». Santo Tomás dio por buena la definición, añadiendo que era «deseo desordenado por exceso». Se trata, pues, de un pecado en que la persona es agente y objeto. Y así se distingue de otras formas inferiores y limitadas, como la presunción, vanagloria, ambición, etc., cuyo objeto no es la excelencia de la persona global, sino los honores, acciones heroicas, etc.

b. Aunque la soberbia es el vicio más contrario a la humildad, cabe también un vicio que aleje de la humildad por defecto, para el que Santo Tomás no encuentra nombre, si bien lo describe diciendo que «se aproxima algo a la pusilanimidad». Sería una especie de abyección y olvido de nuestra dignidad.

encontrará que, según la ley de Dios, la soberbia es un pecado muy distinto de los otros vicios. Luego la soberbia es un pecado especial, no general.

Solución. *Hay que decir:* El pecado de soberbia puede ser considerado bajo un doble aspecto. En primer lugar, según su propia especie, que le viene de su objeto propio. Vista así, la soberbia es un pecado especial porque tiene un objeto especial, ya que es un deseo desordenado de la propia excelencia, como dijimos antes (a.1 ad 2).

Puede considerarse también como difundiéndose por todos los demás pecados. Bajo este aspecto, posee una cierta generalidad en cuanto que de la soberbia pueden nacer todos los pecados de una doble forma. Primero, de un modo directo, en cuanto que otros pecados se ordenan al fin de la soberbia, que es la propia excelencia, a la cual puede ordenarse todo cuanto se desea desordenadamente. En segundo lugar, indirectamente, removiendo los obstáculos, en cuanto que por la soberbia el hombre desprecia la ley divina que le impide pecar, según lo que se dice en Jer 2,20: *Quebraste tu yugo, rompiste tus coyundas y dijiste: no serviré.*

Conviene saber que a esta generalidad de la soberbia pertenece el que de ella nazcan, a veces, todos los vicios, porque, aunque no se pueden transgredir todos los preceptos de la ley por cualquier pecado de desprecio, que es objeto de la soberbia, no toda transgresión de los preceptos divinos se debe a menosprecio, sino que a veces se deben a ignorancia y, otras veces, a flaqueza. De ahí que, como dice San Agustín en *De Nat. et Gratia* [17], *se cometen muchas faltas sin obrar por soberbia.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín pone esas palabras, del libro *De Nat. et Gratia,* no en su boca, sino en boca de otro con el que discute. Por eso luego [18] las impugna, diciendo que no siempre se peca por soberbia. Puede decirse, no obstante, que esas autoridades se entienden en cuanto al efecto externo de la soberbia, que es la transgresión de los preceptos, lo cual se da en todo pecado; no en cuanto al acto interno de soberbia, que es el desprecio del precepto, puesto que no siempre se comete pecado por desprecio, sino que a veces se hace por ignorancia o flaqueza, como ya dijimos *(In corp.).*

2. *A la segunda hay que decir:* A veces se comete un pecado en cuanto a su efecto, no en cuanto a su afecto: el que mata a su padre sin saberlo comete parricidio según el efecto, pero no según el afecto, porque no pretendía hacerlo. Conforme a esto, decimos que el desobedecer un precepto de Dios es ensoberbecerse contra Él, siempre según el efecto, pero no siempre según el afecto.

3. *A la tercera hay que decir:* Un pecado puede corromper la virtud de dos modos. En primer lugar, por una oposición directa a la virtud. Bajo este aspecto, la soberbia no corrompe toda virtud, sino únicamente la humildad, al igual que todo pecado especial corrompe una virtud especial opuesta a él haciendo lo contrario a ella.

El pecado corrompe la virtud, también, abusando de ella. En este sentido, la soberbia corrompe cualquier virtud en cuanto que de las mismas virtudes toma ocasión para ensoberbecerse, igual que de cualquiera otra cosa que signifique excelencia. De ahí no se sigue que sea un pecado general.

4. *A la cuarta hay que decir:* La soberbia considera una razón especial del objeto, la cual, no obstante, puede encontrarse en varias cosas.

ARTÍCULO 3

¿Radica la soberbia en el apetito irascible?

De Malo q.8 a.3; *De Virt. in Comm.* a.5 ad 10

Objeciones por las que parece que la soberbia no radica en el apetito irascible.

1. Dice San Gregorio, en XXXIII *Moral.* [19], que *la hinchazón de la mente es un obstáculo para la verdad, porque el engreírse ciega.* Pero el conocimiento de la verdad no pertenece al apetito irascible, sino al entendimiento. Luego la soberbia no reside en el irascible.

2. Aún más: dice San Gregorio, en XXXIV *Moral.* [20], que *los soberbios no consideran la vida de aquellos a quienes se someten humillándose, sino la de aquellos sobre los que mandan enorgulleciéndose.* Parece, por ello, que la soberbia procede de falta de considera-

17. *De Nat. et Gratia* c.29: ML 44,263. 18. Ibídem. 19. C.17: ML 76,269. 20. C.8: ML 76,298.

ción. Pero la consideración no pertenece al irascible, sino más bien al entendimiento. Luego tampoco la soberbia está en el irascible, sino en el entendimiento.

3. Y también: la soberbia busca la excelencia no sólo en las cosas sensibles, sino también en las espirituales y las inteligibles. Ella misma consiste en el desprecio de Dios conforme a lo que leemos en Eclo 10,14: *El principio de la soberbia del hombre es apartarse de Dios.* Ahora bien: el irascible, al ser parte del apetito sensitivo, no puede abarcar a Dios y a los objetos inteligibles. Luego la soberbia no reside en el irascible.

4. Incluso más: como se dice en el libro de las *Sentencias,* de Próspero [21], *la soberbia es amor de la propia excelencia.* Pero el amor no reside en el irascible, sino en el concupiscible. Luego la soberbia no está en el irascible.

En cambio está el hecho de que San Gregorio, en II *Moral.* [22], opone a la soberbia el don de temor. Ahora bien: el temor pertenece al irascible. Luego la soberbia está en el irascible.

Solución. *Hay que decir:* Conviene buscar el sujeto de cualquier virtud o vicio en su propio objeto, porque no puede existir un objeto del hábito o acto que no sea objeto de la potencia que está sometida a los dos. Ahora bien: es objeto propio de la soberbia lo arduo, puesto que es el deseo de la propia excelencia, como ya dijimos (a.1 ad 2; a.2). Por ello es necesario que la soberbia pertenezca, de algún modo, al apetito irascible.

Pero el irascible puede tomarse en dos sentidos. Primero, en un sentido propio, y así es parte del apetito sensitivo, como la ira tomada propiamente es una pasión del apetito sensitivo. En segundo lugar, puede tomarse el apetito irascible de un modo más amplio, de modo que pertenezca también al apetito intelectivo, al cual, a veces, también se atribuye la ira, en cuanto que la atribuimos a Dios y a los ángeles, no como pasión, sino como juicio de la justicia. Sin embargo, tomada así, la potencia irascible no es distinta del concupiscible, como es evidente por lo que dijimos en la Primera Parte (q.59 a.4; q.82 a.5).

Por consiguiente, si lo arduo objeto de la soberbia fuera únicamente algo sensible a lo que pudiera tender el apetito sensitivo, sería necesario que la soberbia estuviera en el irascible, que es parte de dicho apetito sensitivo. Pero dado que lo arduo que considera la soberbia se encuentra comúnmente no sólo en las cosas sensibles, sino también en las espirituales, hay que decir que el sujeto de la soberbia es el irascible no sólo tomado propiamente, como parte del apetito sensitivo, sino tomado de un modo común, en cuanto que se halla en el apetito intelectual. Por eso se atribuye la soberbia también a los demonios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El conocimiento de la verdad es doble. Uno es puramente especulativo, y éste es impedido por la soberbia al quitar la causa, dado que el soberbio no somete su entendimiento a Dios para conocer la verdad por Él, según se dice en Mt 11,25: *Escondiste estas cosas a los sabios y prudentes,* es decir, a los soberbios, que se creen sabios y prudentes, *y las revelaste a los pequeñuelos,* es decir, a los humildes. Tampoco se digna aprender de los hombres, aunque se dice en Eclo 6,34: *Si inclinas el oído,* oyendo con humildad, *aprenderás la doctrina.*

En segundo lugar, existe otro conocimiento de la verdad, que es el afectivo. La soberbia lo impide directamente, ya que los soberbios, al deleitarse en su propia excelencia, sienten fastidio por la excelencia de la verdad. Así, dice San Gregorio en XXXIII *Moral.* [23]: Los soberbios *perciben ciertos misterios mediante el entendimiento y no pueden experimentar su dulzura; y, si saben cómo son, ignoran qué sabor tienen.* Por eso se dice en Prov 11,2: *Donde hay humildad, allí hay sabiduría.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como dijimos antes (q.161 a.2.6), la humildad tiene en cuenta la norma de la recta razón, según la cual alguien posee una verdadera estimación de sí mismo. La soberbia, en cambio, no sigue esta norma, sino que se cree más de lo que es. Esto se debe al deseo desordenado de la propia excelencia, porque lo que uno desea ardientemente lo cree con facilidad. Por eso también su apetito se eleva a objetos más altos que los que le convienen. Por lo cual todas las cosas que contribuyan a la sobreestimación de sí mismo llevan al hombre a la soberbia. Una de ellas es el considerar los defectos de los demás, así como, por el contrario, dice San Gregorio en el mismo lugar [24] que *los santos*

21. Sent.294: ML 51,471. 22. C.49: ML 75,593. 23. C.17: ML 76,269. 24. *Moral.* l.XXIV c.8: ML 76,298.

se dan mutuamente la preferencia contemplando sus virtudes. Pero de ello no se sigue que la soberbia resida en la potencia racional, sino que está en alguna de sus causas.

3. *A la tercera hay que decir:* La soberbia no está en el apetito irascible sólo por ser parte del apetito sensitivo, sino en cuanto que se toma el irascible en un sentido más amplio, como ya dijimos *(In corp.).*

4. *A la cuarta hay que decir:* Como dice San Agustín en XIV *De Civ. Dei*[25], el amor precede a todos los afectos del alma y es causa de ellos. Por eso puede ponerse en lugar de cualquiera de ellos. Así considerada, se dice que la soberbia es el amor de la propia excelencia en cuanto que del amor nace una desordenada presunción de superar a los otros, lo cual pertenece propiamente a la soberbia.

ARTÍCULO 4

¿Están bien señaladas las cuatro especies de soberbia propuestas por San Gregorio?

In Sent. 2 d.42 q.2 a.4; *De Malo* q.8 a.4; *In 1 Cor.* c.4 lect.2

Objeciones por las que parece que no están bien señaladas las cuatro especies de soberbia que propone San Gregorio en XXXIII *Moral,* cuando escribe: *Cuatro son las manifestaciones que delatan la presencia del arrogante: el creerse que el bien que posee procede de sí mismo; el pensar que los dones concedidos gratuitamente por Dios han sido merecidos por él; el jactarse de poseer lo que no tiene, y el despreciar a los demás, ansioso de que sólo brille el bien suyo.*

1. La soberbia es un vicio distinto de la infidelidad, como también la humildad es una virtud distinta de la fe. Pero el pensar que no viene de Dios algún bien que se posee, o creer que un bien gratuito se debe a sus propios méritos, pertenece a la infidelidad. Luego no deben considerarse como especies de la soberbia.

2. Aún más: no debe ponerse una misma cosa como especie de varios géneros. Pero la jactancia se considera especie de la mentira, según vimos (q.110 a.2; q.122). Luego no debe considerarse como especie de la soberbia.

3. Y también: parece que pertenecen a la soberbia otros actos que no se enumeran aquí, pues dice San Jerónimo[27] que *no hay nada tan soberbio como parecer ingrato.* Y San Agustín dice, en XIV *De Civ. Dei*[28], que excusarse de un pecado cometido es soberbia. También la presunción, por la que se tiende a conseguir algo que está por encima de uno, parece que pertenece a la soberbia con todo derecho. Luego la división anterior no parece abarcar todas las especies de soberbia.

4. Más todavía: hay otras divisiones de la soberbia, pues San Anselmo[29] divide la exaltación de la soberbia, diciendo que una está en *la voluntad,* otra en *la conversación* y otra en *el obrar.* También San Bernardo[30] pone doce grados de soberbia, que son: *curiosidad, ligereza de espíritu, alegría necia, jactancia, singularidad, arrogancia, presunción, defensa de los propios pecados, confesión fingida, rebelión, libertad y costumbre de pecar.* Estas no parecen estar incluidas en las especies propuestas por San Gregorio. Luego parece que no están bien señaladas.

En cambio está la autoridad de San Gregorio[31].

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (a.1 ad 2; a.2.3), la soberbia implica un deseo inmoderado de excelencia, que no se acomoda a la recta razón. Hay que tener en cuenta que cualquier excelencia procede de algún bien realmente poseído, lo cual puede ser considerado de un triple modo. Primero, visto en sí mismo, ya que es claro que, cuanto mayor es el bien que alguien posee, tanto mayor excelencia se consigue mediante él. Por eso, cuando alguien se atribuye a sí mismo un bien que no posee, es claro que su apetito tiende a conseguir una excelencia propia más allá de las normas de la prudencia, y así tenemos la tercera especie de soberbia: *cuando uno se jacta de poseer lo que no posee.*

En segundo lugar, visto en su causa, en cuanto es más excelente poseer un bien por sí mismo que recibido de otro. Por ello, cuando uno considera un bien recibido de otro como si lo poseyera por sí mismo, su apetito se exalta hasta desear su propia excelencia por encima de lo que le corresponde. Uno puede ser la causa de su bien de dos modos: eficiente y meritorio. Conforme a esto, se toman las dos especies de soberbia, a saber: *creer que se tiene por sí mismo*

25. C.7:ML 41,410; c.9: ML 41,413. 26. C.6: ML 76,258. 27. *Epist.*148 *Ad Celantiam:* ML 22,1206. 28. C.14: ML 41,422. 29. EADMERUS, *De similit.* a.22: ML 159,612. 30. *De Gradibus Humilitatis et Superbiae* c.10: ML 182,957. 31. *Moral.* l.XXIII, c.6: ML 76,258.

lo que se ha recibido de Dios o *creer que le ha sido dado de arriba por sus propios méritos.*

En tercer lugar, por el modo de poseerlo, en cuanto que uno se hace más excelente por el hecho de poseer un bien mejor que los demás. También de este modo puede buscar el apetito, desordenadamente, su propia excelencia, lo cual da lugar a la cuarta especie de soberbia, que tiene lugar *cuando uno, despreciando a los demás, desea que todos lo miren.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La verdadera estimación puede viciarse de dos modos. En primer lugar, de un modo universal. Y así, en lo concerniente a los medios, se vicia por la infidelidad. En segundo lugar, en algún bien particular elegible, lo cual no da lugar a infidelidad, del mismo modo que, el que fornica, cree que en ese momento su bien está en fornicar, sin ser, no obstante, infiel, como lo sería si dijera, de un modo universal, que la fornicación es buena. Lo mismo se da en nuestro caso, ya que decir, de un modo universal, que existe algún bien que no procede de Dios, o que la gracia se da a los hombres por sus méritos, es caer en la infidelidad. Pero el que alguien, por el apetito desordenado de su propia excelencia, se gloríe de sus bienes como si los tuviera por sí mismo o por sus propios méritos, es caer, propiamente hablando, en soberbia y no en infidelidad.

2. *A la segunda hay que decir:* La jactancia se considera como una especie de mentira en cuanto al acto externo por el que uno se atribuye falsamente lo que no tiene. Pero en cuanto a la arrogancia interior del corazón, San Gregorio la considera como una especie de soberbia.

3. *A la tercera hay que decir:* Es ingrato aquel que se atribuye algo que otro le ha dado. De ahí que las dos primeras especies de soberbia pertenezcan a la ingratitud. Pero el excusarse de un pecado que se tiene pertenece a la tercera especie, puesto que es atribuirse algo que no se tiene, cual es el don de inocencia. En cuanto al tender a algo que está por encima de uno, parece que pertenece principalmente a la cuarta especie, que hace que uno pretenda ser preferido a los demás.

4. *A la cuarta hay que decir:* Esas tres especies que distingue San Anselmo son tres procesos que se dan en cualquier pecado: primero se concibe en el corazón, luego se pronuncia con la boca y después se pone por obra.

En cuanto a las doce que pone San Bernardo, se toman como opuestas a los doce grados de humildad de los que hablamos antes (q.161 a.6). En efecto, el primer grado de humildad es *mostrarse siempre humilde de corazón y de cuerpo, con la mirada puesta en el suelo.* A éste se opone la *curiosidad,* que hace que uno mire a todas partes y de un modo desordenado. El segundo grado de humildad consiste en *hablar poco, de cosas razonables y en tono sencillo.* A él se opone la *altanería,* por la que el hombre habla de todo con soberbia. El tercer grado de humildad consiste en *no ser fácilmente propenso a la risa,* y a él se opone *la alegría necia.* El cuarto grado de humildad consiste en *estar callados hasta que se nos pregunte,* y a él se opone la *jactancia.* El quinto grado de humildad es *observar lo que manda la regla común del monasterio,* y a él se opone la *singularidad,* por la que uno aparece más santo de lo que es. El sexto grado de humildad consiste en *considerarse y tratarse como más vil que los demás,* y a él se opone la *arrogancia,* por la que uno se prefiere a los demás. El séptimo grado de humildad consiste en *considerarse inútil e indigno para todo,* y a él se opone la *presunción,* que hace a uno creerse suficiente para cosas más altas. El octavo grado de humildad consiste en *confesar los pecados propios,* y a él se opone *la defensa de los pecados.* El noveno grado de humildad consiste en *mostrarse paciente en las cosas difíciles y duras,* y a él se opone *la confesión engañosa,* por la que alguien no quiere recibir castigo por pecados que confiesa engañosamente. El décimo grado de humildad es la *obediencia,* a la que se opone la *rebelión.* El undécimo consiste en que *el hombre no se deleite en hacer su voluntad,* y a él se opone la *libertad,* por la cual el hombre se deleita en hacer lo que quiere. Y el último grado de humildad consiste en *el temor de Dios,* al que se opone *la costumbre de pecar,* que implica el desprecio de Dios. En estos doce grados se incluyen no sólo las especies de soberbia, sino también sus causas y consecuencias, como ya dijimos (q.161 a.6) a propósito de la humildad.

ARTÍCULO 5

¿Es pecado mortal la soberbia?

In Sent. 4 d.33 q.1 a.3 q.ª2 ad 3

Objeciones por las que parece que la soberbia no es pecado mortal.

1. Al comentar el pasaje del salmo 7,4: *Señor Dios mío, si hice eso,* dice la *Glosa*[32]: *Es decir, el pecado universal, que es la soberbia.* Luego si la soberbia fuera pecado mortal, todo pecado lo sería.

2. Aún más: todo pecado va contra la caridad. Pero el pecado de soberbia no parece que vaya contra la caridad, ni por parte del amor a Dios ni al prójimo, porque la excelencia que se desea de un modo desordenado por la soberbia no siempre va contra el honor de Dios o la utilidad del prójimo. Luego la soberbia no es pecado mortal.

3. Y también: todo pecado mortal va contra la virtud. Ahora bien: la soberbia no va contra la virtud, sino que, más bien, procede de ella, como dice San Gregorio en XXXIV *Moral.*[33]: *a veces el hombre se ensoberbece de las virtudes más excelentes y divinas.* Luego la soberbia no es pecado mortal.

En cambio está la autoridad de San Gregorio, quien, en la misma obra[34], dice: *La soberbia es un signo evidentísimo de los réprobos; por el contrario, la humildad lo es de los elegidos.*

Solución. *Hay que decir:* La soberbia se opone a la humildad, la cual considera propiamente la sujeción del hombre a Dios, como dijimos antes (q.161 a.1 ad 5). De ahí que, por el contrario, la soberbia considere propiamente la falta de dicha sujeción, en cuanto que alguien se exalta por encima de lo que la regla o medida divina le ha asignado. Contra esto dice el Apóstol: *Nosotros no nos gloriamos hasta el infinito, sino según la medida con que Dios nos ha medido.* Por eso se dice en Eclo 10,14: *El principio de la soberbia humana es apartarse de Dios,* es decir, se considera como raíz de la soberbia el hecho de que el hombre, en alguna medida, no se somete a Dios ni a su regla. Ahora bien: es claro que el no someterse a Dios es pecado mortal, porque equivale a apartarse de Él. De donde se sigue que la soberbia, en sí misma, es pecado mortal.

Sin embargo, al igual que en otras materias que son en sí mismas pecado mortal, como la fornicación y el adulterio, hay movimientos que son pecados veniales debido a su imperfección, por ser anteriores al juicio de la razón y darse sin consentimiento, también algunos movimientos de la soberbia son pecado venial al no ser consentidos por la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya apuntamos antes (a.2), la soberbia no es un pecado universal en su esencia, sino por una redundancia, es decir, en cuanto que de la soberbia pueden originarse todos los pecados. De ello no se sigue que todos los pecados sean mortales, sino sólo cuando proceden de la soberbia completa, la cual dijimos *(In corp.)* que es pecado mortal.

2. *A la segunda hay que decir:* La soberbia va siempre contra el amor divino, en cuanto que el soberbio no se somete a la regla divina en la medida en que debe hacerlo. También, a veces, va en contra del amor al prójimo, en cuanto que uno se prefiere al prójimo o se sustrae a la sujeción al mismo. En esto se conculca también la norma divina que estableció un orden entre los hombres, de modo que unos deben estar sometidos a otros.

3. *A la tercera hay que decir:* La soberbia no procede de las virtudes como de causa esencial, sino accidental, en cuanto que alguien toma de la virtud motivo para la soberbia. Pero nada se opone a que uno de los contrarios sea causa accidental de otro, como se dice en VIII *Phys.*[35]. Por eso algunos se ensoberbecen incluso de la humildad.

ARTÍCULO 6

¿Es la soberbia el pecado más grave?

2-2 q.162 a.7 ad 4; *In 2 Cor.* c.12 lect.3; *In Psalm.* ps.118

Objeciones por las que parece que la soberbia no es el más grave de los pecados.

1. Cuanto más difícil es evitar un pecado, tanto más leve parece. Pero la soberbia se evita muy difícilmente, ya que San Agustín dice en su *Regla*[36]: *Los demás pecados se dan en la ejecución de cosas malas, pero la soberbia vicia incluso las obras buenas, para que no se realicen.* Luego la soberbia no es el pecado más grave.

2. Aún más: *A mayor bien se opone mayor mal,* como dice el Filósofo en VIII *Ethic.*[37].

32. *Glossa ordin.* (III 95B); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,112. Cf. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.*, ps.7,4: ML 36,99. 33. C.23: ML 76,745. 34. *Moral.* l.XXXIV, c.23: ML 76,750. 35. ARISTÓTELES, I *Physic.* lect.8 (BK 251a29): S. TH., lect.2. 36. *Epist.* 211: ML 33,960. 37. ARISTÓTELES, lect.10 c.2 (BK 160b9): S. TH., lect.10.

Ahora bien: la humildad, a la que la soberbia se opone, no es la más excelente de las virtudes, según queda dicho (q.161 a.5). Luego los vicios que se oponen a virtudes más importantes, como la infidelidad, desesperación, odio a Dios, homicidio y otros, son pecados más graves que la soberbia.

3. Y también: un mal mayor no se castiga mediante un mal menor. Pero la soberbia, a veces, se castiga mediante otros pecados, como se nos dice en Rom 1,28, donde se afirma que los filósofos, por su dureza de corazón, *fueron entregados a un réprobo sentir, que los lleva a cometer torpezas.* Luego la soberbia no es el pecado más grave.

En cambio está lo que la *Glosa*[38] comenta a propósito del salmo 118,51: *los soberbios obraban mal en todos sus actos: El pecado mayor del hombre es la soberbia.*

Solución. *Hay que decir:* En el pecado se miran dos aspectos: conversión a un bien perecedero, que es su aspecto material, y la aversión a un bien infinito, que es su aspecto formal y completivo. Por parte de la conversión, la soberbia no tiene por qué ser el pecado más grave, ya que la grandeza que el soberbio busca de un modo desordenado no expresa, en sí misma, una oposición máxima respecto al bien de la virtud. Pero por parte de la aversión, la soberbia posee la máxima gravedad, porque en otros pecados el hombre se aparta de Dios por ignorancia, por flaqueza o por el deseo de otro bien, pero en la soberbia se aparta de Dios porque no quiere someterse a Él o a su norma. Por eso dice Boecio[39] que, *aunque todos los vicios rehúyen a Dios, sólo la soberbia se opone a Él.* Y por ello el apartarse de Dios, que en otros pecados es como una consecuencia, es esencial a la soberbia, y es su acto principal. Y puesto que lo que pertenece a algo por sí mismo es siempre mejor que lo que le viene de otro, síguese que la soberbia es el pecado más grave en sí mismo, ya que es un exceso en el odio, el cual es el elemento formal del pecado [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Un pecado puede resultar difícil de evitar por dos motivos. Primero, por la vehemencia de su ataque, como sucede con la ira, y *resulta aún más difícil resistir a la concupiscencia,* que es más connatural al hombre, como se dice en II *Ethic.*[40]. Tal dificultad para evitar el pecado puede disminuir, puesto que, cuanto menor es el impulso de la tentación en la que se cae, más gravemente se peca, como dice San Agustín[41].

En segundo lugar, puede ser difícil evitar un pecado por su carácter oculto. Bajo este aspecto, es difícil evitar la soberbia, porque se aprovecha incluso de los actos buenos, como dijimos antes (a.5 ad 3). Por eso insiste San Agustín en que la soberbia *está al acecho de las obras buenas.* Y en los Salmos (Sal 139,6) se dice: *En el camino por el que iba, los soberbios me tendieron un lazo.* Por eso el movimiento de soberbia que aparece ocultamente no posee la máxima gravedad hasta que el juicio de la mente recae sobre él. Pero después que se da este juicio, se evita fácilmente, bien sea considerando la propia flaqueza, según lo que nos dice Eclo 10,9: *¿por qué se ensoberbece la tierra y el polvo?,* o bien considerando la imperfección de los bienes de los que el hombre se ensoberbece, según el testimonio de Is 40,6: *Toda carne es paja, y su gloria es como flor del campo.* Y más adelante: *Nuestra justicia es como vestido inmundo.*

2. *A la segunda hay que decir:* La oposición del vicio a la virtud se mide por el objeto, que se considera por parte de la conversión. Conforme a esto, la soberbia no es el mayor de los pecados, como tampoco la humildad es la principal de las virtudes. Pero es el mayor por parte de la aversión, porque aventaja a los demás en magnitud. En efecto, el mismo pecado de infidelidad, si procede de la soberbia, se hace más grave que

38. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1069; cf. *Glossa interl.* (III 266r). SAN AMBROSIO, *In Ps.* 118, serm.7, super vers.51: ML 15,1350. 39. Cf. CASIANO, *De Institutis Coenob.* l.XII c.7: ML 49,434. 40. ARISTÓTELES, lect.3 n.10 (BK 1105a7): S. TH., lect.10. 41. *De Civ. Dei* l.XIV c.12: ML 41,420.

---

c. Este artículo expresa un juicio tajante sobre la gravedad del pecado de soberbia, que es por su materia el más grave de los pecados. Pero el lector debe tener en cuenta que este juicio se refiere al objeto de la acción, pues caben situaciones subjetivas de actos imperfectos, como en los demás pecados, v.gr., la fornicación (cf. a.5). Pero aun respecto al objeto nos queda una pequeña duda: ¿es también la soberbia el máximo de los pecados cuando no hay desprecio de Dios ni de sus leyes? Aquí parece descartarlo; en otros lugares, sin embargo, parece hablar de modo distinto cuando sólo es «desprecio del hombre» (cf. *De Malo* q.8 a.2 ad 4).

si procede de ignorancia o de flaqueza. Dígase lo mismo del pecado de desesperación y de otros similares.

3. *A la tercera hay que decir* De igual modo que, en los silogismos que llevan a un imposible, a veces se convence uno por el hecho de ser llevado a la contradicción más manifiesta, así también, para castigar la soberbia de los hombres, Dios castiga a algunos permitiendo que caigan en pecados carnales, que, aunque son menos graves, contienen un género de torpeza más evidente. Por eso dice San Isidoro, en su obra *De Summo Bono*[42], que *la soberbia es peor que cualquier vicio, bien sea porque puede darse en personas de grado eminente o porque nace de obras de virtud y pasa más inadvertido a la conciencia. La lujuria es un pecado más corriente y de torpeza más clara, pero menos grave que la soberbia. Dios la permite a veces para despertar la conciencia del orgulloso a fin de que, una vez humillado, se levante*. De aquí se deduce la gravedad de la soberbia, pues así como el médico sabio, para dar a la enfermedad un remedio más eficaz, deja que el enfermo caiga en una enfermedad más leve, así también se demuestra que el pecado de soberbia es mayor por el hecho de que, para remediarlo, Dios permite que el hombre caiga en otros pecados.

ARTÍCULO 7

¿Es la soberbia el primero de todos los pecados?

1-2 q.84 a.2; *In Sent.* 2 d.5 q.1 a.3; d.42 q.2 a.1 ad 7; a.3 ad 1; *In 1 Cor.* c.11 lect.4

Objeciones por las que parece que la soberbia no es el primero de todos los pecados.

1. Lo que es primero debe encontrarse en todos los casos posteriores. Pero no todos los pecados van acompañados de soberbia ni nacen de ella, pues dice San Agustín, en su obra *De Nat. et Gratia*[43]: *Se cometen muchos pecados que no proceden de la soberbia*. Luego ésta no es el primero de los pecados.

2. Aún más: en Eclo 10,14 se dice que *el comiendo de la soberbia es apartarse de Dios*. Luego la apostasía de Dios es anterior a la soberbia.

3. Y también: parece que el orden de los pecados corresponde al orden de las virtudes. Ahora bien: no es la humildad la primera virtud, sino que es la fe. Luego la soberbia no es el primero de los pecados.

4. Más incluso: en 2 Tim 3,13 se dice: *Los hombres malos y seductores irán de mal en peor*. Así, parece que el principio de la malicia humana no procede del mayor de los pecados. Ahora bien: la soberbia es el más grave de los pecados, como ya dijimos (a.6). Por consiguiente, no es el primer pecado.

5. Más todavía: lo que es producto de apariencias y ficción es posterior a lo que es verdadero. Pero el Filósofo dice, en III *Ethic.*[44], que el soberbio finge fortaleza y audacia. Luego el vicio de la audacia es anterior al de soberbia.

En cambio está lo que se dice en Eclo 10,15: *La soberbia es el principio de todo pecado.*

Solución. *Hay que decir:* En todo género de cosas, todo aquello que es esencial es lo primero. Pues bien: ya dijimos antes (a.6) que el apartarse de Dios, que es la razón formal del pecado, pertenece de un modo esencial a la soberbia y, como consecuencia, a los demás pecados. De ahí que la soberbia sea el primero y principio de todos los pecados, como dijimos antes (1-2 q.84 a.2), al tratar de las causas del pecado por parte de la aversión, que es lo más importante del pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que la soberbia es el principio de todo pecado, no porque todo pecado, en particular, nazca de él, sino porque toda clase de pecados puede nacer de ella.

2. *A la segunda hay que decir:* Se considera que el apartarse de Dios es el principio de la soberbia humana, no en cuanto que sea un pecado distinto de la misma soberbia, sino porque es la primera parte de ella, puesto que ya dijimos (a.5) que la soberbia se ocupa principalmente de la sujeción a Dios, a la cual desprecia y, con ella, el someterse a una criatura por Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* No hace falta que coincidan el orden de las virtudes y el de los vicios, ya que el vicio corrompe a la virtud. Ahora bien: lo que es primero en la generación es lo último en corromperse. Por ello, así como la fe es la primera de las

42. *Sent.* l.2 c.38: ML 83,639. 43. C.29: ML 44,263. 44. ARISTÓTELES, lect.7 n.8 (BK 1115b29): S. TH., lect.15.

virtudes, así la infidelidad es el último de los pecados, al cual llega el hombre mediante otros. Así, al comentar el pasaje del salmo 136,7: *Anonadaos, anonadaos hasta los cimientos,* dice la *Glosa*[45]: *De la acumulación de vicios nace la infidelidad.* Y el Apóstol dice en 1 Tim 1,19: *Algunos, que rechazan la buena conciencia, naufragaron en la fe.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Se considera que la soberbia es el pecado más grave por parte de lo que es esencial al pecado y que es motivo de su gravedad. Por eso la soberbia es causa de la gravedad de otros pecados. De ahí que, antes que la soberbia, haya otros pecados más leves, a saber: los que se cometen por ignorancia o flaqueza. Pero, dentro de los pecados graves, la soberbia es el primero, como causa de que los otros se hagan más graves. Y puesto que lo primero en el orden de causalidad es lo último en desaparecer, por eso, al comentar el salmo 18,14: *seré limpio del mayor delito,* dice la *Glosa*[46]: *Es decir, del delito de soberbia, que es el último en volver a Dios y el primero en apartarse de Él.*

5. *A la quinta hay que decir:* El Filósofo coloca la soberbia junto a la fortaleza fingida, no porque sólo consista en eso, sino porque el hombre cree que puede conseguir la excelencia entre los hombres, sobre todo, aparentando ser audaz y fuerte.

ARTÍCULO 8

¿Debe considerarse la soberbia como vicio capital?

1-2 q.84 a.4; *In Sent.* 2 d.42 a.3; *De Malo* q.8 a.1

Objeciones por las que parece que la soberbia debe considerarse como vicio capital.

1. San Isidoro[47] y Casiano[48] enumeran la soberbia entre los vicios capitales.

2. Aún más: parece que la soberbia se identifica con la vanagloria, porque ambas buscan la excelencia. Ahora bien: la vanagloria se considera vicio capital. Luego también ha de considerarse como tal la soberbia.

3. Y también: dice San Agustín, en su obra *De Virginitate*[49], que *la soberbia engendra envidia, y nunca va sin tal acompañante.* Pero la envidia se considera vicio capital, según dijimos antes (q.36 a.4). Luego con mucho mayor razón lo será la soberbia.

En cambio está el hecho de que San Gregorio, en XXXI *Moral.*[50], no incluye la soberbia entre los vicios capitales.

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos antes (a.2; a.5 ad 1), la soberbia puede considerarse de dos modos. En primer lugar, en sí misma, como pecado especial. En segundo lugar, en cuanto que ejerce un influjo universal sobre todos los pecados. Ahora bien: consideramos vicios capitales a ciertos pecados especiales de los que nacen muchos géneros de pecados. Por eso algunos[51], considerando la soberbia como un pecado especial, la incluyeron entre los vicios capitales. Pero San Gregorio, considerando su influjo universal sobre todos los vicios, tal como dijimos (sed cont.), no la incluyó entre los vicios capitales, sino que la consideró reina y madre de todos los vicios. Por eso dice en XXXI *Moral.*[52]: *La soberbia, reina de los vicios, cuando se apodera del corazón lo entrega a los siete vicios capitales como si fueran capitanes de un ejército devastador, de los cuales nacen otros muchos vicios.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Queda respondida en la *solución al problema.*

2. *A la segunda hay que decir:* La soberbia no se identifica con la vanagloria, sino que es causa de la misma. En efecto, la soberbia busca la excelencia de un modo desordenado, mientras que la vanagloria desea la manifestación de la excelencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Del hecho de que la envidia, que es vicio capital, proceda de la soberbia, no se sigue que ésta sea también vicio capital, sino que es algo más importante que los mismos vicios capitales.

45. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1204. 46. *Glossa* LOMBARDI: MI, 19,213; cf. *Glossa interl.* (III 111v). 47. *Quaest. in Vet. Test., In Dt.* c.16, super 7,1: ML 83,368. 48. *De Institutis Coenob.,* l.V c.1: ML 49,203; *Collationes,* coll.5 c.2: ML 49,611. 49. C.31: ML 40,413. 50. C.45: ML 76,621. 51. SAN ISIDORO, *Quaest. in Vet. Test., In Dt.* c.16, super 7,1: ML 83,368; CASIANO, *De Institutis Coenob.* l.V c.1: ML 40,203; *Collationes,* coll.5 c.2: ML 49,611. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* II-III n.496: QR III 481; SAN BUENAVENTURA, *In Sent.* l.IV d.40 dub.3: QR IV 977. 52. C.45: ML 76,620.

CUESTIÓN 163

El pecado del primer hombre

Pasamos ahora a estudiar el pecado del primer hombre, que fue de soberbia [a]. Trataremos, primero, de su pecado, en segundo lugar, de la pena del pecado (q.164) y, en tercer lugar, de la tentación que le indujo a pecar (q.165).

Sobre lo primero se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Fue de soberbia el pecado del primer hombre?—2. ¿Qué buscó el primer hombre al pecar?—3. ¿Fue un pecado más grave que todos los demás?—4. ¿Quién pecó más: el hombre o la mujer?

ARTÍCULO 1

¿Fue de soberbia el pecado del primer hombre?

2-2 q.105 a.2 ad 3; 1-2 q.89 a.3 ad 2; *In Sent.* 2 d.22 q.1 a.1; *In 1 Tim.* c.2 lect.3; *De Malo* q.7 a.7 ad 12; q.14 a.2 ad 5; q.15 a.2 ad 7; *In Rom.* c.5 lect.5; Op.II *Compend. Theol.* c.191

Objeciones por las que parece que el pecado del primer hombre no fue de soberbia.

1. Dice el Apóstol en Rom 5,19: *Por la desobediencia de un solo hombre, muchos fueron hechos pecadores.* Ahora bien: es el pecado del primer hombre el que hizo que todos los pecadores contrajeran el pecado original. Luego el primer pecado fue de desobediencia y no de soberbia.

2. Aún más: dice San Ambrosio, en *Super Lc.* [1], que el diablo tentó a Cristo en el mismo orden en que hizo caer al primer hombre. Ahora bien: Cristo fue tentado, en primer lugar, por la gula, como aparece en Mt 4,3: *Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan.* Luego el pecado del primer hombre no fue de soberbia, sino de gula.

3. Y también: el hombre pecó por sugestión diabólica. Pero el diablo, al tentar al hombre, le prometió ciencia, como se nos dice en Gén 3,5. Luego el primer desorden del hombre se debió al deseo de ciencia, que pertenece a la curiosidad, y así el primer pecado fue de curiosidad y no de soberbia.

4. Todavía más: al comentar el pasaje de 1 Tim 2,4: *la mujer, seducida, incurrió en la transgresión,* dice la *Glosa* [2]: *El Apóstol habla de seducción porque la mujer creyó el engaño que se le había propuesto, a saber: que Dios había prohibido tocar el fruto de aquel árbol porque sabía que, si lo tocaban, serían como dioses; como si el que había creado a aquellos hombres se sintiera celoso de la divinidad de ellos.* Por consiguiente, el primer pecado de aquellos hombres fue de infidelidad y no de soberbia.

En cambio está la afirmación de Eclo 10,15: *La soberbia es el principio de todos los pecados.* Ahora bien: el pecado del primer hombre fue el principio de todo pecado, según se dice en Rom 5,12: *Por un hombre entró el pecado en este mundo.* Luego el primer pecado del hombre fue de soberbia.

Solución. *Hay que decir:* En un pecado pueden concurrir varios movimientos, entre los cuales posee la primacía aquel en el que primero se halla el desorden. Es claro, por otra parte, que el desorden se encuentra en

1. L.IV, super 4,3: ML 15,1701. 2. *Glossa ordin.* (VI 119A); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,341; cf. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad Litt.* L.XI c.42: ML 41,32.

---

a. A propósito de la soberbia, Santo Tomás introduce tres cuestiones relativas al pecado original. Pero que nadie pretenda encontrar aquí un tratado del pecado original. Este ya ha sido estudiado en 1-2 q.90-102; q.81-84. Aquí sólo se expone un tema muy concreto: cuál fue el pecado específico del primer hombre. Pero cualquiera comprenderá que lo que aquí se lee debe ser entendido a la luz de la doctrina antes expuesta sobre el pecado original, a la que el lector haría bien en remitirse.

Advertimos también que la doctrina que aquí se enseña está fundada en una lectura literal del texto bíblico. Aquellos escritores medievales pensaban que el relato bíblico del pecado del primer hombre era un relato genuinamente histórico. Pero esto no invalida sin más lo que aquí se enseña, que son piezas importantes del edificio moral.

el movimiento interno del alma antes que en el acto externo del cuerpo, porque, como dice San Agustín en I *De Civ. Dei*[3], *no se pierde la santidad del cuerpo mientras se conserve la del alma.* Y, dentro de los movimientos interiores, el apetito es movido a alcanzar el fin antes que los medios. Por eso el primer pecado del hombre se dio allí donde fue posible el primer deseo desordenado del fin. Pero el hombre se hallaba en estado de inocencia, de tal modo que no había ninguna rebelión de la carne contra el espíritu. Por tanto, el primer desorden del apetito humano no pudo consistir en apetecer un bien sensible, al cual la concupiscencia de la carne tiende sin obedecer el orden de la razón. Queda, pues, como única solución, que el primer desorden del apetito humano consistiera en apetecer, de un modo desordenado, algún bien espiritual. Pero no lo hubiera apetecido de modo desordenado si lo hubiera deseado según la medida establecida por la norma divina. Luego la solución es, en último término, que buscó un bien espiritual por encima de su medida, lo cual es propio de la soberbia. Por consiguiente, el primer pecado del hombre fue de soberbia[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La desobediencia al precepto divino no fue querida en sí misma, porque no era posible sin suponer un desorden anterior en la voluntad. Por tanto, lo quiso en orden a otra cosa. Pero lo primero que buscó de un modo desordenado fue la propia excelencia; luego la desobediencia fue causada por la soberbia. Esto mismo dice San Agustín en *Ad Orosium*[4]: *El hombre, llevado por la soberbia, obedeció a la sugestión de la serpiente y despreció el mandato de Dios.*

2. *A la segunda hay que decir:* También tuvo lugar la gula en el pecado de los primeros padres, pues en Gén 3,6 se dice: *Vio la mujer que el árbol era bueno para comerse, hermoso a la vista y deseable, y cogió de su fruto y comió.* Sin embargo, no fue la bondad y belleza del alimento el primer motivo para pecar, sino la insinuación de la serpiente, que dijo (v.5): *Se os abrirán los ojos y seréis como dioses.* Al desear esto, la mujer incurrió en soberbia. Luego el pecado de gula se derivó del de soberbia.

3. *A la tercera hay que decir:* El apetito de ciencia, en los primeros padres, fue efecto del desordenado apetito de excelencia. Por eso la serpiente dijo primero: *seréis como dioses,* y luego añadió: *conocedores del bien y del mal.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Como escribe San Agustín en XI *Super Gen. ad litt.*[5]: *La mujer no hubiera dado oídos a la voz de la serpiente, llegando a creer que Dios le había prohibido una cosa útil, si en su mente no hubiera existido aquel deseo de propia excelencia y cierta soberbia presunción de sí misma.* Esto no quiere decir que la soberbia fuera anterior a la sugestión de la serpiente, sino que, inmediatamente después de esta persuasión, su mente se vio invadida por el orgullo, que le hizo creer que era cierto lo que el demonio decía.

ARTÍCULO 2

¿Consistió la soberbia del primer hombre en desear ser semejante a Dios?

In Sent. 2 d.5 q.1 a.2 ad 1; d.22 q.1 a.2; op.II *Compend. Theol.* c.191

Objeciones por las que parece que la soberbia del primer hombre no consistió en desear ser semejante a Dios.

1. Nadie peca deseando lo que es conforme con su naturaleza. Pero la semejanza con Dios es connatural al hombre, pues en

3. C.18: ML 41,32. 4. Entre las obras de SAN AGUSTÍN, *Dial. Quaest. Sexag. quinque,* q.4: ML 40,736. 5. C.30: ML 34,445.

b. Las elucubraciones de los medievales sobre cuál fue el pecado de Adán eran curiosas y diversas. Quedan sus rastros en las objeciones del artículo. Para Santo Tomás, aquel pecado sólo pudo ser un pecado de soberbia. Y esto, sobre todo, por su concepción teológica de lo que es el pecado. Entre los movimientos del espíritu que concurren al pecado, el comienzo ha de ser un desorden respecto a la prosecución del fin último del hombre, que, por ser bien espiritual y sumamente excelso, sólo es desordenado cuando es pretendido por exceso. Y éste es precisamente el pecado de soberbia. Queda así patente la mente de Santo Tomás sobre la filosofía del pecado. El interrogante que puede subsistir, sin embargo, es si este proceso psicológico del pecado debió tener su exacto paralelismo en la historia humana del pecado, de tal modo que el primer pecado histórico haya de ser igual que el primer pecado de la persona humana. El Aquinate así lo pensaba, y dejó abundante confirmación en sus escritos.

Gén 1,26 se dice: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza.* Luego no pecó buscando ser semejante a Dios.

2. Aún más: Parece que el primer hombre buscaba la semejanza con Dios para poseer la ciencia del bien y del mal, porque esto fue lo que le sugirió la serpiente (Gen 3,5): *Seréis como dioses, conocedores del bien y del mal.* Pero el deseo de ciencia es natural al hombre, según dice el Filósofo en *Metaphys.* [6]: *Todos los hombres, por naturaleza, buscan saber.* Luego no pecó por querer ser semejante a Dios.

3. Y también: ningún sabio elige lo imposible. Ahora bien: el primer hombre es-. taba dotado de sabiduría, según aparece en Eclo 17,5: *Los llenó de inteligencia.* Siendo cierto que todo pecado consiste en un deseo deliberado, que es la elección, parece que el primer hombre no pecó deseando algo imposible. Pero es imposible que el hombre sea semejante a Dios, según se dice en Ex 15,11: *¿Quién es semejante a ti, oh Dios, entre los dioses?* Luego el primer hombre no pecó buscando la semejanza con Dios.

En cambio está el comentario que hace San Agustín [7] sobre el salmo 68,5, *y tengo que pagar lo que nunca tomé: Adán y Eva quisieron robar la divinidad y perdieron la felicidad.*

Solución. *Hay que decir:* Existen dos formas de semejanza. Una es de igualdad absoluta, y esta semejanza con Dios no pudieron buscarla los primeros padres, porque a nadie se le ocurre pensar en ella, y menos a los sabios. Otra es la semejanza de imitación, que es posible en la criatura respecto de Dios, en cuanto que participa, en alguna medida, de la semejanza con Él. A este propósito dice Dionisio en el IX *De Div. Nom.* [8]: *Una misma cosa es semejante a Dios y desemejante. Semejante por la imitación del ser divino; desemejante por la inferioridad del ser causado respecto de su causa.* Ahora bien: todo bien que existe en las criaturas es una semejanza participada del primer bien. Por eso, al apetecer el hombre algún bien espiritual que lo supere, como ya dijimos (a.1), desea la semejanza con Dios de un modo desordenado.

Pero hay que tener en cuenta que el apetito se dirige principalmente a algo que no se posee. Y el bien espiritual, en cuanto que la criatura racional participa de la semejanza divina, puede considerarse bajo tres aspectos. En primer lugar, en el ser y en la naturaleza, y tal semejanza fue impresa por Dios en el hombre, conforme a Gén 1,26-27: *Hizo Dios al hombre a su imagen y semejanza,* y en el ángel, del que se dice en Ez 28,12: *Tú, sello de la semejanza.* La segunda es la semejanza por el conocimiento. Esta la recibió también el ángel al ser creado. Por eso, en el texto anterior, después de decir: *Tú, sello de la semejanza,* añade: *lleno de sabiduría.* La tercera es la semejanza en cuanto a la potencia operativa. Esta no la poseían ni el ángel ni el hombre, en acto, al principio de su creación, porque ambos tenían que hacer algo para llegar a la bienaventuranza.

Por eso, dado que ambos, el diablo y el primer hombre, desearon de un modo desordenado la semejanza con Dios, ninguno de ellos pecó al desear una semejanza de naturaleza. Pero el primer hombre pecó sobre todo al desear la semejanza con Dios en cuanto al conocimiento del bien y del mal, como la serpiente le sugirió, es decir, el poder determinar, con su propia naturaleza, lo que era bueno o malo que fuera a sucederles. En segundo lugar pecó deseando la semejanza con Dios en cuanto al mismo poder operativo, es decir, el poder según su propia naturaleza, obrar de modo que consiguiera la bienaventuranza. Por eso dice San Agustín en XI *Super Gen. ad litt.* [9]: *Entró en la mente de la mujer el deseo del poder propio.* Pero el diablo pecó buscando la semejanza con Dios en cuanto a poder. A propósito de ello dice San Agustín, en *De Vera Relig.* [10]: *Prefirió disfrutar de su poder antes que del de Dios.* Sin embargo, ambos quisieron equipararse a Dios en algo: ambos quisieron confiar en sus propias fuerzas despreciando el orden de la norma divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción parte de la semejanza en naturaleza, con cuyo deseo el hombre no pecó, según dijimos *(In corp.).*

2. *A la segunda hay que decir:* No es pecado apetecer la semejanza con Dios absolutamente hablando en cuanto a la ciencia. Pero sí lo es el desearla de un modo desordenado, es decir, por encima de lo conveniente. Por eso, al comentar el salmo 70,19, *Oh Dios, ¿quién hay semejante a ti?,* dice San

6. ARISTÓTELES, 3 lect.5. 7. *Glossa ordin.* (III 180E); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,629. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.48, serm.1 super vers.5: ML 36,848. 8. § 7: MG 3,916. 9. C.30: ML 34,445. 10. C.13: ML 34,133.

Agustín [11]: *El que quiere ser Dios mediante sus propias fuerzas quiere ser semejante a Dios de un modo malo, como el diablo, que no quiso estar sometido a Él, y el hombre, que no quiso obedecer sus mandatos.*

3. *A la tercera hay que decir:* La objeción parte de la semejanza como igualdad absoluta.

ARTÍCULO 3

¿Fue el pecado de los primeros padres más grave que los demás?

In Sent. 2 d.21 q.2 a.2; d.33 expos. text.

Objeciones por las que parece que el pecado de los primeros padres fue más grave que los demás.

1. Dice San Agustín en XIV *De Civ. Dei* [12]: *Hubo gran iniquidad en el pecado, donde hubo tanta facilidad para no pecar.* Ahora bien: los primeros padres tuvieron la máxima facilidad para no pecar porque no había dentro de ellos nada que los empujara al pecado. Luego su pecado fue más grave que los demás.

2. Aún más: la pena es proporcionada a la culpa. Pero el pecado de los primeros padres fue castigado con la máxima gravedad, puesto que por él *entró la muerte en este mundo,* como dice el Apóstol en Rom 5,2. Por tanto, aquel pecado fue más grave que los demás.

3. Y también: lo que es primero en cada género parece que es también lo más grande, como se dice en II *Metaphys.* [13]. Ahora bien: el pecado de los primeros padres fue el primero de entre los pecados de los hombres. Luego fue el más grave.

En cambio está el testimonio de Orígenes [14]: *No creo que nadie que esté en el más alto grado de perfección caiga de él repentinamente, sino que debe descender de él de un modo paulatino.* Pero los primeros padres estaban en un grado de perfección sumo. Luego su pecado no fue el mayor de todos.

Solución. *Hay que decir:* Podemos distinguir en el pecado una doble gravedad. Una por parte de la especie del pecado mismo; así decimos que el adulterio es un pecado más grave que la fornicación simple. Otra es la gravedad del pecado teniendo en cuenta las circunstancias de lugar, persona o tiempo. La primera es más esencial al pecado y hace que el pecado sea más grave que los otros.

Debemos decir, pues, que el pecado del primer hombre no fue más grave que todos los demás pecados humanos según la especie de pecado porque, si bien la soberbia destaca, de algún modo, sobre los demás, es mayor la soberbia por la que uno niega o blasfema de Dios que aquella por la que se desea de un modo desordenado la semejanza con Él, cual fue la que cometieron los primeros padres, como queda dicho (a.2). Pero según la condición de las personas que lo cometieron, aquel pecado revistió máxima gravedad, dada la perfección de su estado. Por eso debe decirse que aquel pecado fue gravísimo por las circunstancias, pero no absolutamente hablando.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción parte de la gravedad del pecado por parte de la circunstancia del que lo comete.

2. *A la segunda hay que decir:* La magnitud de la pena que siguió a ese primer pecado no corresponde a él según la cantidad de la propia especie, sino en cuanto que fue el primero, puesto que por él quedó interrumpida la inocencia del primer estado y la naturaleza humana quedó ya desordenada.

3. *A la tercera hay que decir:* En las cosas ordenadas es preciso que la primera sea también la mayor. Pero este orden no se tiene en cuenta en los pecados; antes bien, uno sucede a otro de un modo accidental. Por eso no se sigue que el primer pecado sea el más grande.

ARTÍCULO 4

¿Fue el pecado de Adán más grave que el de Eva?

In Sent. 2 d.22 q.1 a.3

Objeciones por las que parece que el pecado de Adán fue más grave que el de Eva.

1. En 1 Tim 2,14 se dice que *Adán no fue seducido, mientras que la mujer sí fue seducida a pecar.* Conforme a eso, parece que el pecado de la mujer fue de ignorancia, mien-

11. *Glossa ordin.* (III 185E); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,655. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.70, serm.2 super vers.19: ML 36,896. 12. C.15: ML 41,423. 13. ARISTÓTELES I, 1, lect.5. 14. *Peri Archon,* l.I c.3: PG 11,155.

tras que el del varón fue de conocimiento. Pero este pecado es más grave, según se dice en Lc 12,47-48: *El criado que conoce la voluntad de su amo y no la cumple será azotado más gravemente; el que no la conoce y deja de cumplirla será azotado menos.* Por consiguiente, el pecado de Adán fue más grave que el de Eva.

2. Aún más: dice San Agustín, en *De Decem Chordis* [15]: *Si el varón es la cabeza, debe comportarse mejor y preceder a la esposa en todas las obras buenas, para que ella lo imite.* Luego el pecado de Adán fue más grave que el de Eva.

3. El pecado contra el Espíritu Santo. parece ser gravísimo. Adán debió de pecar contra Él, pues pecó pensando en la divina misericordia, es decir, con presunción. Luego el pecado de Adán fue más grave que el de Eva.

En cambio está el hecho de que la pena corresponde a la culpa. Pero la mujer fue castigada más duramente, como puede verse en Gén 3,16ss. Luego pecó más gravemente que el hombre.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hicimos ver antes (a.3), la gravedad del pecado se mide por la misma especie de pecado más que por la circunstancia de quien lo comete. Hay que decir, por tanto, que, si consideramos la condición de ambas personas, hombre y mujer, es más grave el pecado del varón porque era más perfecto que la mujer [c].

En cuanto al género de pecado, fueron iguales, porque ambos cometieron pecado de soberbia. Por eso dice San Agustín, en XI *Super Gen. ad litt.* [16], que la mujer *pecó en sexo más débil, pero con un orgullo igual.*

En cuanto a la especie de soberbia, en cambio, pecó más gravemente la mujer [d], por una triple razón. En primer lugar, porque su engreimiento fue mayor al creer que era cierto lo que le sugirió la serpiente, a saber: que Dios les había prohibido comer del árbol por miedo a que llegaran a ser como El. Por ello, al querer hacerse semejante a Dios comiendo del árbol prohibido, su soberbia fue tan grande que quiso obtener algo contra la voluntad de Dios. El varón, en cambio, no creyó que fuera verdad, por eso no pretendió conseguir la semejanza divina en contra de la voluntad de Dios, aunque cometió pecado de soberbia al querer conseguirla por sí mismo. En segundo lugar, porque la mujer no sólo pecó, sino que indujo a pecar al varón, con lo cual pecó contra Dios y contra el prójimo. En tercer lugar, porque el pecado del hombre fue menor porque consintió en él *por benevolencia de amistad, que casi siempre hace que se ofenda a Dios para evitar que el hombre se convierta de amigo en enemigo, aunque no por eso carece de maldad, según declara manifiestamente la sentencia de Dios,* como dice San Agustín en XI *Super Gen. ad litt.* [17]. Queda claro, pues, que el pecado de la mujer fue más grave que el del hombre.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La seducción de la mujer siguió a su soberbia. Por tanto, tal ignorancia no la excusa, sino que agrava el pecado, en cuanto que, con la ignorancia, aumentó su soberbia.

2. *A la segunda hay que decir:* La objeción parte de la circunstancia de la persona, por razón de la cual fue mayor el pecado del hombre.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre no pensó en la misericordia divina, hasta el punto de despreciar la justicia divina, como hacen los pecados contra el Espíritu Santo, sino que, como dice San Agustín en XI *Super Gen. ad litt.* [18], sin conocer la severidad de Dios creyó que aquel pecado era venial, es decir, fácilmente perdonable.

15. *Sermo ad Popul.* serm.IX c.3: ML 38,77. 16. C.35: ML 34,449. 17. C.42: ML 34,454. 18. Cf. *De Civ. Dei* l.XIV, c.2: ML 41,420.

---

c. En algunos extremos es difícil salvar la doctrina aquí expuesta. Aquí se sugiere que el pecado de Adán fue más grave que el de Eva porque el hombre es más perfecto que la mujer. Más adelante encontraremos otra muestra de esas deficientes concepciones antropológicas, cuando diga que el orden de perfección de los seres que intervienen en el pecado original es, de más a menos, el ángel, el varón, la mujer, la serpiente y la manzana (q.165 a.1.2).

d. El texto de 1 Tim 2,14, que infravalora a la mujer, podría ser usado para disculpar a Eva, ya que el obrar por engaño disminuye la culpabilidad. El autor niega esta posible excusa del pecado mayor de Eva, pues el engaño no fue causa del pecado *(ex ignorantia),* sino más bien circunstancia concomitante.

CUESTIÓN 164

La pena del primer pecado

Nos toca ahora tratar de la pena del primer pecado [a].

Sobre este punto se plantean dos problemas:

1. De la muerte, que es la pena común.—2. De otras penas particulares que se narran en el Génesis.

ARTÍCULO 1

¿Es la muerte la pena del pecado de los primeros padres?

1-2 q.85 a.5; *In Sent.* 2 d.30 q.1 a.1; 3 d.16 q.1 a.1; 4 pról.; d.4 q.2 a.1 q.[a]3; *In Hebr.* c.9 lect.5; *Cont. Gentes* 4,52; *De Malo* q.5 a.4; *In Rom.* c.5 lect.3; op.II *Compend. Theol.* c.193

Objeciones por las que parece que la muerte no es la pena del pecado de los primeros padres.

1. Lo que es natural al hombre no puede decirse que sea pena de pecado, ya que éste no perfecciona la naturaleza, sino que la vicia. Ahora bien: la muerte es natural al hombre, puesto que su cuerpo se compone de elementos contrarios y, además, *mortal* es uno de los términos con que se define al hombre. Luego la muerte no es pena del pecado de los primeros padres.

2. Aún más: la muerte, como otros defectos, se da tanto en el hombre como en los demás animales, según se dice en Ecl 3,19: *Una misma es la muerte del hombre y de los animales, y una misma la condición.* Ahora bien: la muerte en los animales no es pena de pecado. Por tanto, tampoco lo es en los hombres.

3. Y también: el pecado de los primeros padres fue el de unas personas concretas. Sin embargo, la muerte acompaña a toda la naturaleza humana. Luego no parece que sea castigo por el pecado de los primeros padres.

4. Y además: todos, por igual, proceden de los primeros padres. Luego si la muerte fuera pena de su primer pecado, se seguiría que todos los hombres deberían padecer la muerte en iguales circunstancias, lo cual es claramente falso, ya que unos mueren antes que otros y unos con más dolor que otros. Por tanto, la muerte no es la pena del primer pecado.

5. Todavía más: el mal de pena procede de Dios, como ya vimos (q.19 a.1 ad 3; 1 q.48 a.6; q.49 a.1). Pero la muerte no parece venir de Dios, pues se dice en Sab 1,13 que Dios *no hizo la muerte.* Luego ésta no es pena al primer pecado.

6. Más incluso: parece que las penas no son meritorias, ya que el mérito pertenece al género de bondad, mientras que la pena es mala. Ahora bien: la muerte es a veces meritoria, como aparece claramente en la muerte de los mártires. Por consiguiente, parece que la muerte no es una pena.

7. Más todavía: parece que la pena es aflictiva. Pero parece que la muerte no puede serlo, porque, cuando llega, el hombre no la siente, y cuando no llega, no se puede sentir. Luego no es pena de pecado.

8. Incluso más: si la muerte fuera pena de pecado, hubiera tenido lugar inmediatamente después de éste. Pero eso no es cierto, porque los primeros padres vivieron mucho tiempo después del pecado, como se dice en Gén 4,25; 5,4-5. Por tanto, no parece que la muerte sea pena de pecado.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 5,12: *Por un hombre entró el pecado en este mundo y, con el pecado, la muerte.*

Solución. *Hay que decir:* Si alguien, por su culpa, se ve privado de algún favor que se le ha hecho, la carencia de ese beneficio es una pena a su culpa. Ahora bien: como dijimos en la Primera Parte (q.95 a.1; q.97 a.1), al hombre, en su estado primitivo, se le concedió, por parte de Dios, el privilegio

---

a. Este tema ya había sido tratado en 1-2 q.85 a.5. Quizá se vuelve sobre ello para resaltar la gravedad de aquel pecado de soberbia que tantos males generó a la humanidad. En este tema no cabe recurso a la filosofía, y lo que aquí se dice es una explicación de Rom 5,12. El tema que se dilucida es cómo hacer compatible que la muerte y los sufrimientos sean castigo del pecado original, siendo así que la muerte es natural a la condición humana.

según el cual, mientras su mente estuviera sujeta a Dios, las potencias inferiores de su alma estarían sujetas a su mente racional y el cuerpo al alma. Pero, una vez que la mente humana, por el pecado, se apartó de la sujeción a Dios, la consecuencia fue que ni las fuerzas inferiores se sometieron totalmente a la razón, de lo cual se derivó una rebelión carnal tan grande del apetito contra la razón, ni tampoco el cuerpo quedó totalmente sujeto al alma, de donde se derivan la muerte y otros defectos corporales. En efecto, la vida y la integridad del cuerpo consiste en que esté sujeto al alma, como lo perfectible a la perfección. De ahí que, por el contrario, la muerte, la enfermedad y todos los otros defectos del cuerpo estén relacionados con la falta de sujeción del cuerpo al alma. Por eso es claro que, así como la rebelión del apetito carnal es un castigo al pecado de los primeros padres, también lo son la muerte y todos los males corporales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es natural lo que está causado por los principios de la naturaleza. Y los principios naturales esenciales son la forma y la materia. La forma del hombre es el alma racional, la cual es esencialmente inmortal. Por tanto, la muerte no es natural al hombre por razón de su forma. En cuanto a la materia del hombre, es su cuerpo, que está compuesto de elementos contrarios entre sí, de lo cual se sigue el que sea naturalmente corruptible. Bajo este aspecto, la muerte es natural al hombre. Pero esta condición del cuerpo del hombre se sigue necesariamente de la materia, ya que era necesario que el cuerpo humano fuera un órgano del tacto y, por consiguiente, medio entre los elementos táctiles, lo cual no era posible a no ser que el cuerpo se compusiera de elementos opuestos, como dice claramente el Filósofo en II *De Anima*[1]. No es, en cambio, condición para que el cuerpo se adapte al alma, porque, si fuera posible, dado que la forma era incorruptible, sería más conveniente que fuera también materia. Del mismo modo, hace falta que la sierra sea de hierro, por razón de su forma y acción, para que su dureza la haga apta para cortar. Pero el que sea oxidable se sigue necesariamente de esa materia, y no depende de la elección del agente: si el fabricante pudiera, haría la sierra de una materia inoxidable. De modo semejante, Dios, creador de los hombres, es omnipotente, y por su benevolencia anuló en el hombre, en el estado primitivo, la necesidad de morir, que era consecuencia de esa materia. Este privilegio, sin embargo, fue suprimido como consecuencia del pecado de los primeros padres. Así, pues, la muerte es natural por el estado de la materia y es un castigo por la pérdida del favor divino que preservaba de la muerte[b].

2. *A la segunda hay que decir:* La semejanza entre el hombre y los demás animales se considera en cuanto a la condición de la materia, es decir, en cuanto que el cuerpo está compuesto de elementos opuestos, no por la forma, puesto que el alma humana es inmortal, mientras que no lo es la de los animales.

3. *A la tercera hay que decir:* Los primeros padres fueron designados por Dios no sólo como personas particulares, sino como principios de toda la naturaleza humana, que debía transmitirse a sus descendientes con el privilegio divino de exención de la muerte. Por eso, a causa de su pecado, toda la naturaleza humana pasó a los descendientes sin ese privilegio y sujeta a la muerte.

4. *A la cuarta hay que decir:* Un defecto puede ser consecuencia del pecado de dos modos. En primer lugar, como pena señalada por el juez, en cuyo caso tal defecto ha de ser igual en todos aquellos en quienes el pecado es el mismo. Hay otro defecto que se sigue accidentalmente de la pena al mis-

1. ARISTÓTELES, a.10 ad 10 (BK 423b27): S. TH., lect.23.

---

b. En esta profunda explicación del dogma de la muerte como pena del pecado —explicación, por lo demás, íntegramente asumida por la teología posterior— hay que diferenciar bien los planos de que consta la argumentación. Hay, en primer lugar, un dato dogmático, que es el juicio de que la muerte es pena del pecado original. En segundo lugar, hay una tesis teológica, que es la interpretación del relato bíblico en el sentido de que allí se enseña formalmente que, en el estado de justicia original, el hombre fue inmortal. Y hay, en tercer lugar, una explicación antropológica, muy en la línea del pensamiento de Santo Tomás, de que, siendo el alma inmortal, puede transmitir su inmortalidad al cuerpo, cuando éste le está íntegramente sometido. Esto sólo es inteligible desde la teoría hilemórfica de la unión sustancial de alma y cuerpo. En este artículo se armonizan estos tres planos de verdades. El lector deberá tener en cuenta el alcance de cada una de las partes del argumento.

mo, como el que alguien, que se ha quedado ciego por su culpa, se caiga en el camino. Tal defecto no es proporcionado a la culpa ni es tenido en cuenta por el juez, porque no puede juzgar sobre acontecimientos casuales.

Así, pues, la pena impuesta por el primer pecado, proporcional a él, fue el retirar el favor divino por el cual se conservaban la rectitud y -la integridad de la naturaleza humana. Y defectos que acompañaron a la desaparición de ese privilegio son la muerte y otras penalidades de la vida presente. Por ello no es necesario que estas penas sean iguales en aquellos a los que incluye por igual el primer pecado.

Pero, puesto que Dios conoce los acontecimientos futuros, por voluntad de la divina Providencia las penalidades se dan de diversos modos en las distintas personas: no por méritos anteriores a esta vida, como dijo Orígenes[2], pues esto va contra lo que se dice en Rom 9,11, *sin haber hecho todavía nada bueno ni malo,* y va también contra lo que dijimos en la Primera Parte (q.90 a.4; q.118 a.3), que el alma fue creada antes que el cuerpo, sino como castigo a los padres posteriores, en cuanto que el hijo es algo del padre, por lo cual los padres son frecuentemente castigados en sus hijos, o también para la salvación de aquel que está sujeto a tales penalidades, es decir, para que se aparte del pecado o para que no se ensoberbezca de las virtudes y sea coronado por la paciencia.

5. *A la quinta hay que decir:* Podemos considerar la muerte bajo un doble aspecto. Primeramente, en cuanto que es un mal de la naturaleza humana. En este sentido no proviene de Dios, sino que es un defecto procedente de la culpa del hombre. En segundo lugar, podemos considerarla en cuanto que tiene algo de bueno, es decir, en cuanto que es una pena justa. En este sentido, sí procede de Dios. Por eso dice San Agustín, en sus *Retract.*[3], que Dios no es autor de la muerte sino en cuanto que ésta es un castigo.

6. *A la sexta hay que decir:* Como afirma San Agustín en XIII *De Civ. Dei*[4], *del mismo modo que los injustos hacen mal uso no sólo de las cosas malas, sino también de las buenas, así los justos hacen buen uso no sólo de las buenas, sino también de las malas. De aquí que los malos hagan mal uso de la ley, aunque ésta es una cosa buena, y los buenos mueran bien, aunque la muerte es un mal.* Por tanto, la muerte es meritoria para los justos porque mueren bien.

7. *A la séptima hay que decir:* Puede considerarse la muerte bajo un doble aspecto. En primer lugar, como privación de la vida. Tomada así, no se puede sentir, puesto que es privación de los sentidos y de la vida. Por ello no es pena de sentido, sino de daño.

En segundo lugar puede considerarse la muerte en cuanto que designa la corrupción que termina en la privación ya dicha. Y de la corrupción, al igual que de la generación, podemos hablar en un doble sentido. Primeramente, como término de alteración, y así, en el mismo instante en que el hombre es privado de la vida, decimos que viene la muerte. También, en este sentido, es la muerte pena de sentido. En segundo lugar, puede considerarse la corrupción como equivalente a la alteración que la precede, del mismo modo que hablamos de generación cuando ésta ya se aproxima. En este sentido, la muerte puede ser aflictiva.

8. *A la octava hay que decir:* Como afirma San Agustín en su obra *Super Gen. ad litt.*[5], *aunque los primeros padres vivieron, empezaron a morir el mismo día en que recibieron la ley de la muerte, con la que envejecieron.*

ARTÍCULO 2

¿Están bien determinadas en la Sagrada Escritura las penas de los primeros padres?

In Sent. 2 d.29 a.5

Objeciones por las que parece que no están bien señaladas en la Sagrada Escritura las penas particulares de los primeros padres.

1. No debe señalarse como pena de pecado algo que existiría también sin él. Pero el *dolor al dar a luz* parece que se daría igualmente sin el pecado, puesto que la disposición del sexo femenino requiere que la prole no pueda nacer sin el dolor de la madre. Del mismo modo, *la sujeción de la mujer al marido* se sigue de la perfección del sexo viril y la imperfección del sexo femenino. En cuanto al *nacimiento de espinas y*

2. *Peri Archon,* l.2 c.9: MG 2,230. 3. L.I c.21: ML 32,618; c.26: ML 32,625. 4. C.5: ML 41,380. 5. Cf. *De Pecc. Remiss. et Bapt. Parv.* l.1 c.16: ML 44,120.

abrojos, es algo natural a la tierra, que también se hubiera dado sin el pecado. Por tanto, estos inconvenientes no son castigo al primer pecado.

2. Aún más: no parece que sea castigo de uno lo que pertenece a su dignidad. Ahora bien: *la multiplicación de la maternidad* es algo inherente a la dignidad de la mujer. Luego no debe considerarse como castigo contra la mujer.

3. Y también: la pena del pecado de los primeros padres se deriva a todos, como dijimos de la muerte (a.1 ad 3). Pero no se multiplica *la maternidad* de todas las mujeres ni todos los hombres *comen con el sudor de su frente.* Luego no parece que estas cosas sean castigo al primer pecado.

4. Además: el lugar del paraíso había sido hecho para el hombre. Pero en el orden natural no debe haber nada sin finalidad. Luego no parece que fuera un castigo adecuado el ser echado del paraíso.

5. Todavía más: se dice que el lugar del paraíso terrenal era inaccesible [6]. Luego fue inútil poner otros obstáculos para impedir que el hombre volviera a él: querubines, espadas de fuego... (Gén 3,24).

6. Más incluso: el hombre sintió la necesidad de morir inmediatamente después de pecar, siendo imposible su restauración ni siquiera por el árbol de la vida. Por ello parece inútil el prohibirles el uso del mismo, como aparece en Gén 3,22: *Cuidado, no vaya a comer del árbol de la vida y viva eternamente.*

7. Más todavía: insultar a un pobre parece poco acorde con la misericordia y la clemencia, que se atribuye a Dios de un modo especial en la Escritura, según aparece en el salmo 144,9: *Su misericordia supera a todas sus obras.* Luego parece inapropiado decir que Dios insultó a los primeros padres, ya reducidos a la miseria por el pecado, cuando dice (Gén 3,22): *Mirad a Adán como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal.*

8. Incluso más. El vestido y el alimento son necesarios al hombre, según aparece en 1 Tim 6,8: *En teniendo con qué alimentarnos y con qué cubrirnos, estemos con esto contentos.* Luego, al igual que se dio alimento a los primeros padres antes del pecado, debió dárseles también ropa. Por tanto, no parece correcto el hecho de que, después del pecado, Dios *les fabricó túnicas de pieles* (Gén 3,21).

9. Más aún: la pena que se impone a uno por el pecado ha de ser mayor que la ventaja que ha obtenido del pecado; de lo contrario, nadie se arredraría ante el pecado. Pero los primeros padres, por el pecado, consiguieron que *se abrieran sus ojos,* como se dice en Gén 3,7, un bien superior a todos los males que les fueron impuestos. Luego no están bien determinadas las penas que siguieron al pecado de los primeros padres.

En cambio está el hecho de que tales penas fueron impuestas por Dios, el cual *hace todas las cosas bien en número, peso y medida,* como se dice en Sab 11,21.

Solución. *Hay que decir:* Como ya quedó expuesto antes (a.1), los primeros padres, por el pecado, quedaron privados del favor divino por el que se conservaba en ellos la integridad de la naturaleza humana, y que, una vez retirado, dio lugar a que la naturaleza humana quedara sujeta a diversos efectos penales. En primer lugar, la privación de todo lo inherente al primitivo estado de integridad, es decir, del paraíso terrenal, lo cual se indica en Gén 3,23: *Dios los echó del paraíso del placer.* Y puesto que no podría volver por sí mismo a aquel estado de inocencia primitiva, le opuso los impedimentos adecuados para que no volviera a las cosas que acompañaban a dicho estado. Por parte del alimento, *para que no comieran del árbol de la vida;* por parte del lugar, *puso Dios delante del paraíso un querubín con una espada de fuego.*

En segundo lugar, fueron castigados también con el hecho de aplicarles todas las características propias de la naturaleza privada de tan gran don divino, relativas tanto al cuerpo como al alma. En cuanto al cuerpo, al cual pertenece la diferencia de sexo, se le impuso un castigo a la mujer y otro al varón. A la mujer se le impuso la pena en dos aspectos que la unen al varón: generación de los hijos y los cuidados de la vida doméstica. En la generación de los hijos fue castigada de un doble modo. En primer lugar, en cuanto a las fatigas que tiene que soportar llevando la prole concebida (Gén 3,16): *Multiplicaré tus amarguras y concepciones,* y en cuanto al dolor que sufre al dar a luz: *darás a luz con dolor.* En la vida doméstica fue castigada mediante la sujeción al marido: *estarás sometida al varón.* Y del mismo modo que es propio de la mujer el someterse al marido en lo que se refiere a la vida doméstica, también el varón tiene que procurar lo

6. Cf. *Glossa ordin.* (I 36E). BEDA, *Hexaëm,* l.2, super 2,8: ML 9,43.

necesario para la vida. En esto es castigado de tres modos. Primeramente, con la esterilidad de la tierra, al decírsele (Gén 3,17): *Maldita sea la tierra en la que trabajas.* En segundo lugar, mediante la intensidad del trabajo, sin el cual no saca fruto de la tierra (Gén 3,17): *Comerás de tu trabajo todos los días de tu vida.* Y en tercer lugar, en los obstáculos que encontrarán los que cultiven la tierra (Gén 3,18): *Te dará espinas y abrojos.*

También se señala su castigo por parte del alma. Primero con la confusión procedente de la rebelión de la carne contra el espíritu. Por eso dice (Gén 3,19): *Se abrieron los ojos de ambos y vieron que estaban desnudos.* En segundo lugar, con el remordimiento de la propia culpa (Gén 3,21): *He aquí a Adán como uno de nosotros.* Y en tercer lugar con la aprehensión de la muerte futura: *Eres polvo y volverás al polvo.* A lo cual se añade: *Dios les hizo unas túnicas de piel,* como signo de su mortalidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el estado de inocencia el parto hubiera tenido lugar sin dolor, pues dice San Agustín en XIV *De Civ: Dei* [7]: *Al acercarse los días de dar a luz no aparecería el dolor, sino que, movidas por el feto, las vísceras maternales se dilatarían, así como habían llegado a la concepción no por fuerza de la pasión, sino por un acuerdo voluntario.*

En cuanto a la sujeción de la mujer al marido, ha de entenderse que le fue impuesta como pena, no en cuanto al gobierno, porque también sin pecado el varón hubiera sido *cabeza de la mujer,* sino en cuanto que ésta tiene que obedecer al varón en contra de su voluntad.

También la tierra hubiera dado espinas y abrojos si el hombre no hubiera pecado; pero como alimento para los animales y no como castigo para el hombre, porque del nacimiento de ellos no se hubiera originado ningún trabajo ni dolor para el hombre que la trabajara, como dice San Agustín en *Super Gen. ad litt.* [8]. Alcuino [9] dice que, antes del pecado, la tierra no daba espinas y abrojos. Pero es más aceptable la opinión de San Agustín [c].

2. *A la segunda hay que decir:* La multiplicación de los hijos se toma como castigo para la mujer, no en cuanto a la misma procreación de los hijos, que hubiera existido también sin el pecado, sino por el cúmulo de aflicciones que se siguen, para la mujer, del hecho de llevar al feto concebido. Por eso se añade: *Multiplicaré tus amarguras e hijos.*

3. *A la tercera hay que decir:* Esas penas se dan, en alguna medida, en todos, puesto que toda mujer que concibe debe padecer aflicciones y dar a luz con color, excepto la Bienaventurada Virgen, que *concibió sin corrupción y parió sin dolor,* dado que su concepción no siguió las leyes de la naturaleza derivada de los primeros padres. Y si alguna no concibe y pare, padece el defecto de la esterilidad, que es más aflictivo que las penas anteriores.

Es necesario, de igual modo, que todo el que trabaja la tierra coma el pan con el sudor de su frente. Y los que no se dedican al cultivo de la tierra, se ocupan en otros trabajos, *puesto que el hombre nace para trabajar,* según se dice en Job 5,7, y así comen el pan elaborado con el sudor de la frente de otros.

4. *A la cuarta hay que decir:* El lugar del paraíso terrenal, aunque no sirva al hombre para hacer uso de él, le sirve de enseñanza, al saber que fue privado de tal lugar por el pecado, y mediante las cosas que hay en él aprende lo que puede haber en el paraíso celestial, cuya entrada es preparada al hombre por Cristo.

5. *A la quinta hay que decir:* Sin prejuzgar de los misterios de carácter espiritual, parece que ese lugar era inaccesible sobre todo por el ardor del sol en los lugares intermedios, dada la cercanía de éste. Ello se simboliza por *la espada de fuego,* que es *giratoria* para producir tal intensidad de calor. Y puesto que el movimiento de las criaturas está regido por los ángeles, como dice San Agustín en III *De Trin.* [10], se añade a dicha espada *un querubín, que vigilara el camino hacia*

7. C.26: ML 41,434. 8. L.3 c.18: ML 34,291. 9. *Interrog. et Resp. in Genesim,* interrog.79: ML 100,524. 10. C.4: ML 42,873.

---

c. Hay aquí, junto a datos teológicos, aplicaciones discutibles de una antropología medieval. Puede ser sugerente mencionar como pena del pecado original la incomunicación familiar y la jerarquía de dominio entre esposos. Pero otras cosas son fruto de una reflexión en el contexto medieval, como lo que aquí se dice de que la mujer debe estar sometida al varón «aun contra su propia voluntad». También queremos llamar la atención sobre una afirmación circunstancial de estas líneas, a saber: que la Santísima Virgen dio a luz sin dolor por estar libre del pecado original (ad 3).

el árbol de la vida. Por eso dice San Agustín en XI *Super Gen. ad litt.* [11]: *Hay que creer que esto se hizo por medio de las potestades celestes también en el paraíso visible, para que ejercieran una guardia permanente en orden a defender el paraíso con espadas de fuego.*

6. *A la sexta hay que decir:* Aunque el hombre hubiera comido del árbol de la vida después del pecado, no habría recuperado la inmortalidad; pero podría haber prolongado más su vida con aquel alimento. Por eso, en la expresión *viva eternamente* hay que entender *eterno* como *duradero.* Pero no convenía al hombre estar más tiempo en la miseria de esta vida.

7. *A la séptima hay que decir:* Como afirma San Agustín en XI *Super Gen. ad litt.* [12], las palabras de Dios significan no tanto un insulto contra *los primeros padres como un toque de alerta contra nuestra soberbia, para que nos demos cuenta de que Adán no sólo no consiguió lo que buscaba, sino que perdió lo que poseía.*

8. *A la octava hay que decir:* El vestido es necesario al hombre para la vida presente por dos motivos. Primeramente, para defenderse de los agentes externos, como son el calor y el frío. En segundo lugar, para cubrir la torpeza de los miembros en los que se manifiesta principalmente la rebelión de la carne contra el espíritu. Estos dos elementos no existían en el estado primitivo. En él, el cuerpo humano no podría sufrir lesión de ningún agente externo, como dijimos en la Primera Parte (q.97 a.2), ni tampoco había en el cuerpo humano ninguna torpeza corporal que le produjera rubor. Por eso se dice en Gén 2,25: *Estaban desnudos Adán y su mujer y no sentían pudor.*

En cuanto a la necesidad de alimento, es de otra naturaleza, porque éste es necesario para conservar el calor natural y para favorecer el aumento del cuerpo.

9. *A la novena hay que decir:* Como dice San Agustín en XI *Super Gen. ad litt.* [13], no parece creíble que los primeros padres fueran creados *con los ojos cerrados,* sobre todo teniendo en cuenta que de la mujer se dice que *vio el árbol, que parecía bello y bueno para comer. Por eso se abrieron los ojos de ambos para intuir y pensar sobre algo que no habían advertido antes,* es decir, para sentir la mutua concupiscencia, que antes no habían experimentado.

11. C.40-.ML 34,452. 12. C.39: ML 34,451. 13. C.31: ML 34,446.

CUESTIÓN 165

La tentación de los primeros padres

Corresponde ahora tratar de la tentación de los primeros padres. Sobre ello se plantean dos problemas:

1. ¿Fue conveniente que el hombre fuera tentado por el diablo?—2. ¿Cuál fue el modo y orden de dicha tentación?

ARTÍCULO 1

¿Fue conveniente que el hombre fuera tentado por el diablo?

Objeciones por las que parece que no fue conveniente que el hombre fuera tentado por el diablo.

1. La misma pena final se aplica al pecado de los ángeles y del hombre, según se dice en Mt 25,4: *Id, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles.* Pero el primer pecado de los ángeles no fue causado por ninguna tentación externa. Luego tampoco fue conveniente que ninguna tentación exterior precediera al pecado del hombre.

2. Aún más: Dios, que conoce el futuro, sabía que el hombre, ante la tentación, caería en pecado, y así sabía perfectamente que no convenía al hombre el ser tentado. Luego parece que no fue conveniente que permitiera el que el hombre fuera tentado.

3. Y también: el estar sometido al ataque ajeno parece un castigo, así como, por el contrario, parece un premio el quedar libre de ese ataque, según lo que se dice en Prov 16,7: *Cuando agradan al Señor los caminos del hombre, hasta convierte a sus enemigos en amigos.* Pero la pena no debe ser anterior a la culpa. Por tanto, fue conveniente que el hombre fuera tentado antes del pecado.

En cambio está lo que se dice en Eclo 34,9: *¿Qué sabe el que no es tentado?*

Solución. *Hay que decir:* La divina Providencia *dispone todo suavemente,* como se dice en Sab 8,1. Es decir, su providencia da a todos lo que les es necesario conforme a su naturaleza, puesto que, como dice Dionisio en *De Div. Nom.* c.4 [1], *no es providencia corromper la naturaleza, sino salvarla.* Ahora bien: es algo inherente a la condición de la naturaleza humana el poder ser ayudada u obstaculizada por las otras criaturas. De ahí que fuera conveniente que Dios permitiera que el hombre en estado de inocencia fuera tentado por los ángeles malos y ayudado por los buenos. Pero un favor especial de la gracia le había concedido el que ninguna criatura ajena a él pudiera hacerle daño contra su voluntad, mediante la cual también podía resistir la tentación del demonio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por encima de la naturaleza humana existe otra naturaleza en la que puede hallarse el mal de la culpa, no por encima de la naturaleza angélica. Y el tentar induciendo al mal sólo es propio de alguien ya manchado por la culpa. Por eso fue conveniente que el hombre fuera tentado por un ángel malo para que pecara, del mismo modo que, también en el orden natural, los ángeles buenos ayudan al hombre en la perfección. Ahora bien: los ángeles pudieron ser promovidos por su superior, Dios, en el bien, pero no ser inducidos al mal, ya que, como se dice en Jds 1,13, *Dios no intenta el mal.*

2. *A la segunda hay que decir:* Del mismo modo que Dios sabía que el hombre, por la tentación, caería en pecado, también sabía que podía resistir al tentador mediante su libre albedrío. Pero la condición de su naturaleza requería que se le dejara a su voluntad, según lo que leemos en Eclo 15,14: *Dios dejó al hombre sometido a su propio albedrío.* Por eso dice San Agustín en XI *Super Gen. ad litt.* [2]: *No me parecería que el hombre hubiera de ser digno de gran alabanza si pudiera vivir bien porque nadie le inducía a vivir mal, dado que podía, por su naturaleza y su voluntad, resistir al que le tentaba.*

3. *A la tercera hay que decir:* El ataque al que no se puede resistir puede considerarse como un castigo. Pero el hombre, en el estado de inocencia, podía resistir fácilmen-

1. § 33: MG 3,733. 2. C.41: ML 34,431.

te a la tentación. Por eso el ataque del tentador no fue un castigo.

ARTÍCULO 2

¿Fue conveniente el modo y el orden en que tuvo lugar la tentación?

3 q.41 a.4

Objeciones por las que parece que no fue conveniente el modo y orden de la primera tentación.

1. Así como, en el orden de la naturaleza, el ángel era superior al hombre, también éste era superior a la mujer. Pero el pecado vino desde el ángel al hombre. Por consiguiente, también debió pasar del hombre a la mujer, es decir, debió ser tentada la mujer por el hombre y no al revés.

2. Aún más: la tentación de los primeros padres fue una sugestión. Pero el diablo puede sugerir al hombre sin necesidad de recurrir a una criatura sensible externa. Dado, pues, que los primeros padres estaban dotados de una mente espiritual y eran menos accesibles a lo sensible que a lo espiritual, habría sido preferible que la tentación fuera sólo espiritual y no externa.

3. Y también: no se puede sugerir propiamente una cosa mala si no aparece como buena bajo algún aspecto. Ahora bien: muchos otros animales tienen más apariencia de bien que la serpiente. Luego no fue acertado el que el hombre fuera tentado por una serpiente.

4. Y además: la serpiente es un animal irracional. Pero un animal irracional no tiene sabiduría ni locución ni le compete una pena. Luego se dice impropiamente que la serpiente era *más astuta que todos los animales* (Gén 3,1), o *la más prudente de todos los animales,* según otra traducción[3]. También es impropio que hablara a la mujer y que fuera castigada.

En cambio está el hecho de que lo primero en cualquier género debe ser proporcionado a aquellos que lo siguen en ese mismo género. Pero en todo pecado se encuentra un orden de primera tentación, en cuanto que el deseo de pecado aparece antes en la sensualidad, representada por la serpiente: el deleite de la razón inferior, representada por la mujer, y el consentimiento en el pecado en la razón superior, representada por el hombre, como dice San Agustín en XII *De Trin.*[4].

Solución. *Hay que decir:* El hombre está compuesto de una doble naturaleza, intelectiva y sensitiva. Por eso el diablo le incitó al pecado de dos modos. Primeramente contra el entendimiento, prometiendo la semejanza con Dios mediante la adquisición de la ciencia, cosa que el hombre desea. En segundo lugar, contra los sentidos, y así hizo uso de las cosas más afines al hombre: en parte, en la misma especie, tentando al hombre por medio de la mujer; en parte, en el mismo género, tentando a la mujer por medio de la serpiente, y en parte, por el género próximo, proponiendo la manzana del árbol prohibido para que la comieran.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el acto de la tentación el diablo actuaba como agente principal, pero la mujer figuraba como instrumento de tentación para hacer caer al hombre. Puesto que ella era más débil que el varón, podía ser seducida más fácilmente. Y, por su unión al varón, era el mejor instrumento para hacerle caer. Pero no son iguales el agente principal y el instrumento: el primero es más importante.

2. *A la segunda hay que decir:* La sugestión del diablo al hombre demuestra que el diablo posee sobre el hombre un poder mayor que una sugerencia exterior, porque, mediante la sugerencia interior, el diablo cambia, por lo menos, la imaginación del hombre, mientras que la sugestión externa sólo cambia en la criatura en su aspecto exterior. Pero el diablo no tenía sobre el hombre ningún poder en orden al pecado. Por eso no pudo tentarlo mediante una sugestión interior, sino sólo mediante la exterior.

3. *A la tercera hay que decir:* Como dice San Agustín en XI *Super Gen. ad litt.*[5], *no debemos pensar que el diablo escogió a la serpiente para tentar mediante ella, sino que, existiendo en él el deseo de hacer caer, no se le permitió hacerlo mediante ningún otro animal.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Como dice San Agustín en XI *Super Gen. ad litt., se dice que la serpiente es astuta, o prudente, por la astucia del diablo que preparaba el engaño en ella, del mismo modo que decimos que es prudente o astuta la lengua que el prudente o el astuto usan para persuadir a hacer algo con prudencia o con astu-*

3. Versión de los Setenta. 4. C.12: ML 42,1007. 5. C.3: ML 34,431.

cia[6]. *Tampoco la serpiente entendía los sonidos que salían de su boca hacia la mujer, ni que su alma se convirtiera en racional. A veces, ni los hombres, cuya naturaleza es racional, saben lo que dicen cuando el demonio habla en ellos*[7]. *Por eso, la serpiente habló al hombre del mismo modo que el asna en la que iba sentado Balaán habló al hombre, con la única diferencia consistente en que en aquel caso era obra del diablo, mientras que en éste fue de un ángel*[8]. *Por tanto, no fue preguntada la serpiente por qué había hecho aquello, puesto que no lo había hecho por sí misma, sino el diablo en ella, el cual ya había sido destinado al fuego eterno por su pecado. Y lo que se dice a la serpiente se refiere al que se valió de ella para actuar*[9].

Y como dice San Agustín en su obra *Super Gen. contra Manichaeos*[10], *ahora se nos habla de su pena,* es decir, de la del diablo, *de la cual debemos guardarnos; no de la que queda reservada al juicio final.* En efecto, con las palabras (Gén 3,14) *"Maldita eres entre todos los animales y bestias de la tierra" se indica que todos los animales son más nobles que ella, no en poder, sino en cuanto a la conservación de su naturaleza, puesto que los animales no han perdido la gloria del cielo, la cual nunca poseyeron, sino que viven en la naturaleza en la que fueron creados.* Se le dice también: *Te arrastrarás sobre tu pecho y tu vientre,* según otra versión[11]. *Bajo la palabra pecho se indica la soberbia, y con la palabra vientre se expresa el deseo carnal, porque esta parte es la más blanda del cuerpo, y mediante esos elementos va caminando hacia aquellos a los que desea seducir.* Con las palabras *comerás tierra todos los días de tu vida* (Gén 3,14) *pueden significarse dos cosas. O los pecadores engañados por los placeres que ella presenta, o la curiosidad, pues quien come tierra penetra en lugares profundos y tenebrosos*[12]. Al decir que pondrá enemistades entre ella y la mujer, *da a entender que no podemos ser tratados por el diablo sino mediante aquella parte animal de la que es símbolo la mujer. La obra del diablo es la sugestión perversa; la de la mujer, el fruto de las buenas obras que resisten a tal sugestión. Por eso la serpiente observa la planta de la mujer, a fin de que, cuando obre ilícitamente, el deleite se apodere de ella. Y la mujer espía, también, la cabeza del animal, para rechazar todo conato de sugestión maligna*[13].

6. C.29: 34,444. 7. C.28: ML 34,444. 8. C.29: ML 34,445. 9. C.36: ML 34,449. 10. L.II c.17: ML 34,209. 11. Según los Setenta. 12. *De Genesi contra Manich.* l.II c.18: ML 34,210. 13. *De Genesi contra Manich.* l.II c.18: ML 34,210.

CUESTIÓN 166

La estudiosidad

Viene a continuación el tema de la estudiosidad y el de la curiosidad, opuesta a ella (q.167).

Acerca de la estudiosidad se plantean dos preguntas:

1. ¿Cuál es la materia de la estudiosidad?—2. ¿Es parte de la templanza?

ARTÍCULO 1

¿Es el conocimiento la materia propia de la estudiosidad? [a]

Objeciones por las que parece que la materia de la estudiosidad no es propiamente el conocimiento.

1. Llamamos estudioso al que pone afán en algo. Pero en todas las materias debe el hombre afanarse para hacer rectamente lo que debe hacer. Luego no parece que el conocimiento sea materia especial de la estudiosidad.

2. Aún más: la estudiosidad se opone a la curiosidad. Pero la curiosidad, que se deriva de *cuidado,* puede tener por objeto también el adorno del vestido y otras materias relativas al cuerpo, por lo que dice el Apóstol en Rom 13,4: *No tengamos especial cuidado de la carne.* Luego la estudiosidad no se refiere sólo al conocimiento.

3. Y también: leemos en Jer 6,13: *Todos, desde el más pequeño al mayor, se aplican con estudiosidad a la avaricia.* Pero la avaricia se preocupa más de la posesión de riqueza, como dijimos antes (q.118 a.2). Luego la estudiosidad, que se deriva de *estudio,* no tiene por objeto propio el conocimiento.

En cambio está lo que se dice en Prov 27,11: *Dedícate con estudiosidad, hijo mío, a la sabiduría, y compláceme, para que puedas responder a quien me moteja.* Luego el objeto de la estudiosidad es el conocimiento.

Solución. *Hay que decir:* El estudio lleva consigo, principalmente, una aplicación intensa de la mente a algún objeto. Ahora bien: la mente no se aplica a una cosa sin conocerla. Luego la mente considera primero el conocimiento y, de un modo secundario, se aplica a las materias a las cuales se dirige el hombre mediante el conocimiento. Por eso el estudio requiere, en primer lugar, conocimiento y, posteriormente, todo lo demás que necesitamos para obrar bajo la dirección del conocimiento. Pero las virtudes toman como objeto propio la materia sobre la que tratan de un modo principal: la fortaleza, los peligros de muerte; la templanza, los deleites del tacto. Por eso la estudiosidad tiene por objeto propio el conocimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En cualquier materia se requiere un conocimiento previo y recto para obrar bien. Por eso la estudiosidad tiene por objeto principal el conocimiento, cualquiera que sea la materia a la que se aplica.

2. *A la segunda hay que decir:* El afecto humano arrastra a la mente hacia la consecución de aquello hacia lo cual se siente atraída, según se dice en Mt 6,2: *Donde está tu tesoro, está también tu corazón.* Y puesto que el hombre se siente atraído de manera especial hacia aquello que halaga a la carne, es natural que su pensamiento se dirija principalmente a esto, es decir, que busque el modo de dar gusto a su carne por cualquier medio. Por eso la curiosidad tiene por objeto principal la carne desde el punto de vista del conocimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* La avaricia desea siempre conseguir un lucro, para lo cual es sumamente necesario un conocimiento especial de las cosas materiales. Por

---

a. Con el nombre de *studiositas* se designa la actitud de empeño y aplicación a todo lo que es conocimiento. No se reduce al mero aprendizaje de disciplinas intelectuales. Ya el término latino de *studium* tiene la misma amplitud de significado. Aquí el elemento psíquico con el que se cuenta es el "apetito de conocer" (a.2 y ad 3). El conocimiento y la verdad son siempre bienes humanos, pero no se habla aquí de ellos, sino de la regulación de un posible exceso en el apetito de adquirir conocimientos.

eso el estudio tiene por objeto lo concerniente a la avaricia.

ARTÍCULO 2

¿Es la estudiosidad parte de la templanza?

2-2 q.160 a.2

Objeciones por las que parece que la estudiosidad no es parte de la templanza.

1. Llamamos *estudiosos* a los hombres que practican la estudiosidad. Pero, de un modo general, a todo hombre virtuoso se le llama estudioso, como dice el Filósofo, que usa en este sentido el término estudioso [1]. Luego la estudiosidad es una virtud general, y no una parte de la templanza.

2. Aún más: la estudiosidad pertenece al conocimiento, como vimos antes (a.1). Pero el conocimiento no es objeto de las virtudes morales, que residen en la potencia apetitiva del alma, sino de las intelectuales, que residen en la parte cognoscitiva. Así, la solicitud es un acto de la prudencia, como ya dijimos (q.47 a.9). Luego la estudiosidad no es parte de la templanza.

3. Y también: la virtud que se señala como parte de una virtud principal se asemeja a ella en el modo. Pero la estudiosidad no se asemeja a la templanza en el modo, ya que el nombre de templanza responde a un freno, por lo cual se opone más bien al vicio por exceso. Por el contrario, el nombre de estudiosidad se toma de la aplicación del alma a algo, por lo cual parece oponerse más al vicio por defecto, es decir, a la negligencia, que al vicio por exceso, que es la curiosidad. Debido a esta semejanza dice San Isidoro, en sus *Etimologías* [2], que *estudioso* equivale a *curioso en el estudio.* Luego la curiosidad no es parte de la templanza.

En cambio está el testimonio de San Agustín, quien dice en *De Moribus Eccles.* [3]: *Se nos prohíbe ser curiosos, lo cual exige gran dosis de templanza.* Pero la curiosidad se reprime por medio de una estudiosidad moderada. Por consiguiente, la estudiosidad es una parte de la templanza.

Solución. *Hay que decir:* Como observamos antes (q.141 a.3, 4 y 5), es propio de la templanza el moderar el movimiento del apetito, para que no tienda de una manera exagerada hacia aquello que se desea naturalmente. Ahora bien: de la misma manera que el hombre, por su naturaleza corporal, desea los deleites del alimento y del placer venéreo, así desea, según su naturaleza espiritual, conocer algo. De ahí que diga el Filósofo, en I *Metaphys.* [4], que *todos los hombres, por naturaleza, desean saber.* Ahora bien: la moderación de este apetito es propia de la estudiosidad. Por ello es natural que sea parte potencial de la templanza, como virtud secundaria y adjunta a una virtud principal. También queda comprendida bajo la modestia, por lo que antes dijimos (q.160 a.2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La prudencia es una virtud que perfecciona a todas las virtudes morales, tal como se dice en V *Ethic.* [5]. Luego en la medida en que el conocimiento de la prudencia se extiende a todas las virtudes, en esa misma medida la estudiosidad, que se ocupa propiamente del conocimiento, alcanza a todas las virtudes.

2. *A la segunda hay que decir:* El acto de la facultad cognoscitiva es imperado por la potencia apetitiva, que mueve todas las potencias, como dijimos antes (1 q.82 a.4; 1-2 q.9 a.1). Por tanto, podemos distinguir un doble bien en el conocimiento. Uno en cuanto al acto mismo de conocer. En ese caso, el bien pertenece a las virtudes intelectuales y consiste en que el hombre posea una voluntad recta para aplicar la potencia cognoscitiva, de un modo o de otro, a un objeto o a otro. Esto es propio de la virtud de la estudiosidad, la cual, por consiguiente, forma parte de las virtudes morales.

3. *A la tercera hay que decir:* Como observa el Filósofo en II *Ethic.* [6], para que el hombre sea virtuoso debe guardarse de todo aquello a lo cual la naturaleza inclina preferentemente. Por eso, supuesto que la naturaleza inclina preferentemente a temer los peligros de muerte y a seguir los de-

1. I *Ethic.* lect.8 n.13 (BK 1099a23); lect.13 n.13 (BK 1102b10); 2 lect.5 n.3 (BK 1105b30); lect.9 n.2 (BK 1109a24); 3 lect.4 n.4.5 (BK 1113a29; a32); lect.5 n.19 (BK 1114b19); 4 lect.9 n.4.6 (BK 1128b21; b29); 5 lect.11 n.6 (BK 1130b5); lect.4 n.3 (BK 1132a2); 9 lect.11 n.1 (BK 1164b25); lect.4 n.2 (BK 1166a13); lect.8 n.11 (BK 1169a35); lect.10 n.3 (BK 1170b29). 2. L.10 ad litt. S: ML 182,393. 3. C.21:ML 32,1327. 4. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 980a21): S. TH., lect.2. 5. ARISTÓTELES, lect.13 n.6 (BK 114b30): S. TH., lect.11. 6. ARISTÓTELES, lect.9 n.4 (BK 1109b1): S. TH., lect.11.

leites de la carne, el mayor mérito de la fortaleza está en resistir a estos peligros con firmeza, y el de la templanza está en refrenar en contra de los deleites de la carne. Pero en cuanto al conocimiento, hay en el hombre una inclinación opuesta. Por parte del alma, el hombre se inclina a desear conocer las cosas, y por eso le conviene refrenar este apetito, para no desear ese conocimiento de un modo inmoderado. Pero por parte de su naturaleza corpórea, el hombre tiende a evitar el trabajo de buscar la ciencia. Por tanto, en lo que se refiere a lo primero, la estudiosidad consiste en un freno, y en este sentido es parte de la templanza. Pero, respecto de lo segundo, el mérito de esta virtud consiste en estimular con vehemencia a participar de la ciencia de las cosas, y esto es lo que le da nombre, ya que el deseo de conocer se refiere, esencialmente, al conocimiento, al cual se ordena la estudiosidad. Pero el trabajo en aprender es un cierto obstáculo para el conocimiento, por lo cual viene a ser objeto accidental de esta virtud, en cuanto que quita los obstáculos.

CUESTIÓN 167

La curiosidad

Pasamos ahora a tratar de la curiosidad[a].

Sobre ella se plantean dos preguntas:

1. ¿Puede consistir la curiosidad en el conocimiento intelectivo?—2. ¿Reside la curiosidad en el conocimiento sensitivo?

ARTÍCULO 1

¿Puede la curiosidad ocuparse del conocimiento intelectivo?

In Sent. 3 d.34 q.2 a.3 q.ª3

Objeciones por las que parece que la curiosidad no puede tratar del conocimiento intelectivo.

1. Según el Filósofo, en II *Ethic.*[1], en cosas que son esencialmente buenas o malas no podemos distinguir medios y extremos. Pero el conocimiento intelectivo es bueno en sí mismo, porque la perfección del hombre parece que consiste en que su inteligencia pase de la potencia al acto, lo cual se da en el conocimiento de la verdad. Dionisio dice también[2] que *el bien del alma humana está en la razón,* cuya perfección consiste en el conocimiento de la verdad. Luego el vicio de la curiosidad no puede tener por materia propia el conocimiento intelectivo.

2. Aún más: aquello por lo que el hombre se asemeja a Dios y procede de Él no puede ser malo. Ahora bien: cualquier grado de conocimiento viene de Dios, según se dice en Eclo 1,1: *Toda sabiduría viene de Dios.* Y en Sab 7,17 se dice: *Él nos da la ciencia verdadera de las cosas, y el conocer la constitución del universo y la fuerza de los elementos...* También el conocer la verdad hace al hombre semejante a Dios, porque *todas las cosas son desnudas y manifiestas a sus ojos,* como se dice en Heb 4,13. Y también en 1 Re 2,3 se dice que *Dios es el Señor de la ciencia.* Por tanto, cualquiera que sea el grado de conocimiento de la verdad, no es malo, sino bueno. Pero el deseo del bien no es vicioso. Luego el vicio de la curiosidad no puede tener por objeto el conocimiento intelectual.

3. Y también: si el vicio de la curiosidad pudiera tener por materia algún conocimiento intelectual, éste sería, principalmente, las ciencias filosóficas. Pero no parece que un vicioso se ocupe de ellas, pues dice San Jerónimo al comentar Dan 1,8[3]: *Si quienes se negaron a tomar del vino y de los manjares de la mesa del rey por temor a mancillarse hubieran creído que habían pecado en estudiar la sabiduría y ciencia de los hombres de Babilonia, jamás hubieran consentido en estudiarla.* Y San Agustín dice, en el II *De Doct. Christ.*[4], que, *si algo de verdad hay en su filosofía, debemos reclamarla como se reclama a un injusto posesor.* Luego la curiosidad viciosa no puede ocuparse del conocimiento intelectual.

En cambio está lo que dice San Jerónimo[5]: *¿No os parece que el dialéctico, al que su arte tortura día y noche, y el físico, que levanta sus ojos deseoso de penetrar los cielos, están llenos de pensamientos vanos y de oscuridad mental?* Pero los pensamientos vanos y la oscuridad mental son viciosos. Luego la curiosidad viciosa puede tener por objeto las ciencias intelectuales.

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos antes (q.166 a.2 ad 2), la estudiosidad no dice una relación directa con el conoci-

1. ARISTÓTELES, lect.6 n.18 (BK 1107a8): S.TH., lect.22. 2. § 32: MG 3,733. 3. Super 1,8: ML 25,519. 4. C.40: ML 34,63. 5. *In II Eph.* super 4,17: ML 26,536.

---

a. La estudiosidad tiene dos vicios opuestos: la pereza o negligencia, por defecto, y la curiosidad, por exceso. Del primero nada dice el autor. El segundo es el más opuesto a la estudiosidad, pues está en la línea de la tendencia natural a conocer. Lo propio de la naturaleza humana, según Santo Tomás, es la inclinación a saber, y es ahí donde caben más actitudes desordenadas. Luego podría parecer que la pereza es una actitud rara en la naturaleza humana (!). En verdad, Santo Tomás juzga siempre de las cosas en sí, antes de sus condiciones particulares, aunque éstas sean las más frecuentes.

miento, sino con el apetito y el interés por adquirirlo. En efecto, debemos pensar de distinta manera sobre el mismo conocimiento de la verdad y sobre el deseo y el interés en conocerla. El conocimiento de la verdad es esencialmente bueno, pero puede ser accidentalmente malo por razón de algo que se siga de él, bien porque alguno se ensoberbece del conocimiento de la verdad, según lo que se dice en 1 Cor 8,1: *la ciencia hincha,* o bien porque el hombre usa la verdad para pecar.

En cuanto al deseo o interés por conocer la verdad, puede ser recto o perverso. En primer lugar, puede haber quien al deseo de conocer la verdad une algún aspecto malo, como sería el caso del que se aplicara al conocimiento de la verdad para luego ensoberbecerse. Es lo que dice San Agustín en su libro *De Moribus Eccles.*[6]: *Hay quienes, abandonando la virtud y sin saber quién es Dios y cuán grande es la majestad de la naturaleza inmutable, creen que hacen algo grande cuando estudian esta masa universal de materia que llamamos mundo. De esto les nace una soberbia tan grande que les hace creer que viven en el mismo cielo, sobre el cual discuten con frecuencia.* De igual manera, aquellos que tienen interés en aprender algo para pecar poseen un interés vicioso, según nos muestra Jer 9,5: *Enseñaron a su lengua a decir mentiras y se preocuparon de trabajar para obrar con iniquidad.*

Puede haber vicio también en el mismo desorden del apetito y deseo de aprender la verdad. Esto puede darse de cuatro modos. En primer lugar, en cuanto que por el estudio menos útil se retraen del estudio que les es necesario. A eso alude San Jerónimo cuando escribe[7]: *Vemos que los sacerdotes, dejando a los evangelistas y los profetas, leen comedias y cantan palabras amatorias de los versos bucólicos.* En segundo lugar, en cuanto que uno se afana por aprender de quien no debe: los que preguntan a los demonios algunas cosas futuras, lo cual es curiosidad supersticiosa. De ellos dice San Agustín en *De Vera Relig.*[8]: *No sé si los filósofos viven privados de la fe por el vicio de la curiosidad en consultar a los demonios.* En tercer lugar, deseando conocer la verdad sobre las criaturas sin ordenarlo a su debido fin, es decir, al conocimiento de Dios. Por eso dice San Agustín, en *De Vera Relig.*[9], que, *al considerar las criaturas, no debemos poner una curiosidad vana y perecedera, sino que debemos utilizarlas como medios para elevarnos al conocimiento de las cosas inmortales.* En cuarto lugar, aplicándose al conocimiento de la verdad por encima de la capacidad de nuestro ingenio, lo cual da lugar a que los hombres caigan fácilmente en errores. Por eso leemos en Eclo 3,22: *Atente a lo que está a tu alcance y no te inquietes por lo que no puedes conocer.* Y sigue poco después (v.26): *A muchos extravió su temeridad, y la presunción pervirtió su pensamiento.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien del hombre consiste en conocer la verdad. Pero el sumo bien del hombre no consiste en conocer cualquier verdad, como dice el Filósofo en X *Ethic.*[10]. Puede, por ello, existir vicio en el conocimiento de algunas cosas verdaderas, en cuanto que tal deseo no se ordena debidamente al conocimiento de la suprema verdad, en el cual consiste la suprema felicidad.

2. *A la segunda hay que decir:* La objeción demuestra que el conocimiento de la verdad es en sí mismo bueno, pero no se excluye el que se pueda abusar de este conocimiento usándolo para el mal, o desear desordenadamente el conocimiento de la verdad, porque es preciso también que el deseo del bien esté debidamente regulado.

3. *A la tercera hay que decir:* El estudio de la filosofía es bueno y loable en sí mismo, debido a la verdad que los filósofos encontraron mediante la revelación divina, como se nos dice en Rom 1,19. Pero, dado que algunos filósofos la usan para impugnar la fe, dice el Apóstol en Col 2,8: *Mirad que nadie os engañe con filosofías falaces y vanas, fundadas en tradiciones humanas, en los elementos del mundo y no en Cristo.* Y Dionisio habla, en su *Carta a Policarpo*[11], de que algunos filósofos *usan las cosas divinas para tratar de destruir la veneración que les debemos.*

ARTÍCULO 2

¿Es el conocimiento sensitivo el objeto de la curiosidad?

Objeciones por las que parece que el conocimiento sensitivo no es el objeto de la curiosidad.

6. C.21: ML 32,1327. 7. *Epist.* 21 *Ad Damasum:* ML 22,386. 8. C.4: ML 34,126. 9. C.29: ML 34,145. 10. ARISTÓTELES, lect.7 n.2 (BK 1177a19); lect.8 n.7 (BK 1187b7). 11. *Epist.* 7, §2: MG 3,1080.

1. Así como algunas cosas se conocen por el sentido de la vista, otras se conocen por el del tacto y el del gusto. Pero no se asignan al vicio de la curiosidad las cosas objeto del tacto ni del gusto, sino más bien al vicio de la lujuria o al de la gula. Luego parece que tampoco los objetos conocidos por la vista son objeto del vicio de la curiosidad.

2. Aún más: parece que la curiosidad consiste en la asistencia a juegos. Por eso dice San Agustín, en VI *Confess.* [12], que, *en cierta ocasión en que había lucha, cuando la multitud se unió en un clamor impresionante, la curiosidad hizo a Alipio abrir los ojos.* Pero no parece que el asistir a los juegos sea algo vicioso, porque tal asistencia se hace deleitable por la representación, en la cual el hombre se deleita naturalmente, como dice el Filósofo en su *Poética* [13]. Luego no parece que la curiosidad tenga por objeto el conocimiento de lo sensible.

3. Y también: Parece que es propio de la curiosidad el investigar los actos del prójimo, como dice Beda [14]. Pero no parece que esto sea vicioso, ya que, como se dice en Eclo 7,12: *Tenga cada cual cuidado de su prójimo.* Luego la curiosidad se ocupa de conocer estas singularidades sensibles.

En cambio está lo que dice San Agustín en *De Vera Relig.*[15]: *La concupiscencia de la vista hace curiosos a los hombres.* Y, como dice Beda [16], la *concupiscencia de la vista se da no sólo en el aprendizaje de artes mágicas,* sino también *en la asistencia a espectáculos, en averiguar y fustigar los vicios ajenos,* que son objetos particulares sensibles. Siendo, pues, *la concupiscencia de los ojos* un vicio, al igual que *la soberbia de la vida y la concupiscencia de la carne,* de las cuales se distingue según 1 Jn 2,16, parece que el vicio de la curiosidad tiene por materia el conocimiento de lo sensible.

Solución. *Hay que decir:* El conocimiento sensible se ordena a un doble fin. En primer lugar, tanto en el hombre como en los demás animales, se ordena al sustento del cuerpo, puesto que, por medio de él, tanto el hombre como los demás animales evitan lo nocivo y buscan lo que es necesario para sustentar el cuerpo. En segundo lugar se ordena, especialmente en el hombre, al conocimiento intelectual, sea especulativo o práctico. Luego el poner empeño en el conocimiento de lo sensible puede ser vicioso por doble capítulo. En primer lugar, en cuanto que el conocimiento sensitivo no se ordena hacia algo útil, sino que, más bien, aparta al hombre de alguna consideración útil. Sobre ello dice San Agustín, en X *Confess.* [17]: *Yo no voy al circo para ver a un perro correr detrás de una liebre; pero, si me encuentro con ese espectáculo en el campo, me hace salir de mis pensamientos más profundos, a no ser que tú, Dios mío, conociendo mi debilidad, me sostengas.* En segundo lugar, si el conocimiento sensitivo se ordena a algo malo, como el ver a una mujer para desearla o el interesarse por la vida de los demás para denigrarlos.

Pero el dedicarse al conocimiento de lo sensible por necesidad de sustentar la naturaleza, o por afán de comprender la verdad, es una estudiosidad virtuosa acerca del conocimiento sensible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tanto la lujuria como la gula tienen como materia deleites de cosas tangibles. Pero el deleite del conocimiento de todos los objetos sensibles es materia de curiosidad, *y se llama concupiscencia de los ojos, porque éstos son los más importantes en el conocimiento sensitivo, por lo cual se dice que todas las cosas sensibles se ven,* como dice San Agustín en X *Confess.* [18]. Y como añade también San Agustín en el mismo pasaje, *distinguir si nuestros sentidos obran a impulsos de la voluptuosidad o de la curiosidad, no es difícil. La voluptuosidad busca objetos hermosos, suaves, sonoros, sabrosos, blandos; la curiosidad, por el contrario, busca incluso objetos contrarios a los que acabamos de describir, no por sufrir la molestia que expresan, sino por el placer de experimentarla o conocerla.*

2. *A la segunda hay que decir:* El presenciar espectáculos viciosos se hace vicioso en cuanto que el hombre se vuelve propenso a los vicios de la lascivia o de la crueldad al ver lo que se representa. San Juan Crisóstomo dice [19] que tales representaciones *hacen a los hombres adúlteros y desvergonzados.*

3. *A la tercera hay que decir:* El ver los hechos de los demás con buen espíritu, o para la utilidad propia, es decir, para que las buenas obras del prójimo nos animen a ser mejores, o incluso para utilidad de ellos, en

12. C.8: ML 32,726. 13. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 1448b9). 14. *In I Io.* super 2,16: ML 93,92. 15. C.38: ML 34,153. 16. *In Io.* super 2,16: ML 93,92. 17. C.35: ML 32,803. 18. C.35: ML 32,802. 19. *In Mt.* hom.6: MG 57,72.

cuanto que puede corregirse lo que haya de vicioso en ellas según las reglas de la caridad y guardando el orden debido, es loable, según se dice en Heb 10,24: *Miraos mutuamente como modelos que copiar.* Pero mirar los hechos del prójimo para menospreciarlo o difamarlo, o para inquietarle inútilmente, es vicioso. Por eso se dice en Prov 24,15: *No estés acechando ni busques iniquidad en casa del justo, ni molestes su reposo.*

CUESTIÓN 168

La modestia en cuanto que se ocupa de los movimientos externos del cuerpo

Corresponde ahora tratar de la modestia en cuanto que se ocupa de los movimientos externos del cuerpo.

Sobre esto se plantean cuatro preguntas:

1. ¿Puede haber en los movimientos del cuerpo, hechos con seriedad, virtud o vicio?—2. ¿Puede haber alguna virtud que se ocupe del juego?—3. ¿Qué pecado existe en el exceso de juego?—4. ¿Qué pecado existe en la carencia de juego?

ARTÍCULO 1

¿Existe alguna virtud en los movimientos del cuerpo? [a]

2-2 q.160 a.2; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.2 q.[a]1 ad 3

Objeciones por las que parece no hay virtud ninguna en los movimientos externos del cuerpo.

1. Toda virtud hace referencia al ornato espiritual del alma, según se dice en el salmo 46,14: *Toda la gloria de la hija del rey es interior,* que comenta la *Glosa* [1]: *Es decir, en la conciencia.* Pero los movimientos del cuerpo no son internos, sino externos. Luego no puede haber una virtud que se ocupe de ellos.

2. Aún más: las virtudes no existen en nosotros por naturaleza, como dice el Filósofo en II *Ethic.* [2]. Pero los movimientos corporales están en el hombre por naturaleza, lo cual hace que unos sean rápidos y otros lentos, y lo mismo puede decirse de otras diferencias de los movimientos externos. Luego no hay una virtud que tenga por objeto tales movimientos.

3. Y también: todas las virtudes morales tienen por objeto acciones que dicen orden a otro, como la justicia, o pasiones, como son la templanza y la fortaleza. Pero los movimientos corporales no pueden incluirse en ninguno de estos dos grupos: ni dicen orden a otro ni son pasiones. Luego no hay ninguna virtud que se ocupe de ellos.

4. Más todavía: en toda obra virtuosa hay que emplear un cuidado especial, como dijimos antes (q.166 a.1 obj.1; a.2 ad 1). Pero emplear un cuidado especial en la disposición de los movimientos externos es reprochable, pues dice San Ambrosio en I *De Offic.* [3]: *Hay un modo de andar que merece nuestra aprobación; denota autoridad, gravedad y tranquilidad, pero sin afectación. Es un movimiento sencillo y delicado.* Parece, pues, que no hay ninguna virtud que se ocupe del orden de los movimientos exteriores.

En cambio está el hecho de que el decoro de la honestidad es objeto de virtud. Pero el orden en los movimientos externos pertenece al decoro de la honestidad, pues dice San Ambrosio en I *De Offic.* [4]: *No apruebo en las palabras o gestos nada afectado o lánguido, pero tampoco nada agreste o rústico. Imitemos a la naturaleza, que es ejemplo de disciplina y modelo de honestidad.* Luego puede haber una virtud que se ocupe del orden de los movimientos exteriores.

Solución. *Hay que decir:* Es propio de la virtud moral el ordenar, mediante la razón, las cosas propias del hombre. Aho-

1. *Glossa interl.* (III 150r); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,445. Cf. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.*, ps.44, super vers.14: ML 36,512. 2. ARISTÓTELES, lect.1 n.3 (BK 1103a23): S. TH., lect.1. 3. C.18: ML 16,49. 4. C.19: ML 16,53.

a. Las actitudes y movimientos del cuerpo, por estar sometidos a la voluntad, participan de la razón de moralidad. Ahora bien: la medida racional en estos comportamientos admite una gran relatividad en dependencia de los usos sociales y costumbres. Santo Tomás no ignora esto y lo tiene en cuenta, pues el tipo de comportamiento virtuoso que él propone no es tanto una conducta estereotipada y formalista cuanto el pretender que nuestros gestos corporales estén al servicio de las buenas disposiciones del alma hacia los demás.

ra bien: es claro que los movimientos externos del hombre pueden ser ordenados mediante la razón, porque los miembros externos se mueven con el imperio de la razón. Por ello, es claro que una virtud moral se ocupa de la ordenación de estos movimientos.

En cuanto a la ordenación de estos movimientos, puede considerarse bajo dos aspectos: según la conveniencia de la persona y según la conveniencia respecto de las personas externas, negocios o lugares. Por eso dice San Ambrosio en I *De Offic.* [5]: *Respetar la belleza de la vida es conceder a cada sexo y cada persona lo que le conviene,* lo cual pertenece al primer orden. En cuanto al segundo, añade [6]: *Este es el modo más perfecto que debemos observar en los gestos; éste es el ornato ajustado a todas las acciones.*

Por eso Andrónico [7] pone dos virtudes para ocuparse de los movimientos externos: el *ornato,* que tiene en cuenta la conveniencia de la persona, y que es, por tanto, *la ciencia de lo que dice bien en el movimiento y costumbres,* y *el buen orden,* que se ocupa de los diversos negocios y factores concomitantes, y que es, por ello [8], *espíritu de discernimiento,* es decir, de distinción, de las acciones.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los movimientos externos son signos de la disposición interna, según se dice en Eclo 19,27: *El vestido del hombre, su risa, su modo de caminar, nos hablan de su personalidad.* Y San Ambrosio dice, en I *De Offic.* [9], que *el estado de la mente se conoce en la compostura del cuerpo* y que *el movimiento del cuerpo es una voz del alma.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el hombre, por naturaleza, posee mayor aptitud para unos movimientos que para otros, lo que falta a la naturaleza puede suplirse con el esfuerzo de la razón. Por eso dice San Ambrosio en I *De Offic.* [10]: *La naturaleza modela sus movimientos; si hay algo de defectuoso en ella, lo enmienda la industria humana.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya observamos antes (ad 1), los movimientos externos son signos de la disposición interior, que se mira principalmente en las pasiones del alma. Por eso la moderación de los movimientos externos requiere la moderación de las pasiones internas. Y así dice San Ambrosio, en I *De Offic.* [11], que *de aquí,* es decir, de los movimientos externos, *juzgamos que el hombre escondido en lo profundo del corazón es ligero, jactancioso, torpe, constante, puro o de madurez racional.*

También en los movimientos exteriores se basan los demás para emitir un juicio sobre nosotros, según lo que se dice en Eclo 19,26: *Por su aspecto se descubre el hombre y por su semblante el prudente.* Por eso la moderación de los movimientos exteriores se ordena, de algún modo, a los otros, según lo que dice San Agustín en la *Regla* [12]: *Procurad que en vuestros movimientos no ofendáis a nadie, sino que os comportéis en todo como conviene a los santos.*

Por tanto, la moderación de los movimientos exteriores puede reducirse a dos virtudes, de las que el Filósofo habla en IV *Ethic.* [13]. En efecto, en cuanto que nos ordenamos hacia otros por medio de los actos exteriores, la moderación de los movimientos exteriores pasa a ser objeto de la *amistad o afabilidad,* que se ocupa de los gozos y tristezas de las palabras o de los hechos en orden a los otros con los que el hombre convive. Pero en cuanto que estos movimientos exteriores son signos de la disposición interior, su moderación pertenece a la virtud de la *verdad,* por la cual nos mostramos, en las palabras y en las acciones, como somos interiormente.

4. *A la cuarta hay que decir:* En la composición de los movimientos externos es reprochable el interés de que se valen algunos para fingir en ellos, si no corresponden a la disposición interna. Pero debe mostrarse para que, si hay en ellos algo desordenado, se corrija. A este propósito dice San Ambrosio en I *De Offic.* [14]: *Que falte el arte, pero que no falte la corrección.*

5. L.1 c.19: ML 16,53. 6. *De Offic. Ministr.* l.1 c.19: ML 16,53. 7. *De Affect.,* De temperantia: DD 576. 8. *De Affect.,* De temperantia: DD 576. 9. C.18: ML 16,48. 10. C.18: ML 16,49. 11. C.18: ML 16,48. 12. *Epist.*211: ML 33,961. 13. ARISTÓTELES, lect.6 a.3 (BK 1126b17); lect.7 n.1 (BK 1127a13): S. TH., lect.14.15. 14. C.18: ML 16,49.

ARTÍCULO 2

¿Puede existir alguna virtud que se ocupe del juego? [b]

In Sent. 4 d.16 q.4 a.2 q.ª1; *In Is.* c.3; *Cont. Gentes* 3,25; *In Ethic.* 4 lect.16

Objeciones por las que parece que no puede existir ninguna virtud en el juego.

1. Dice San Ambrosio en I *De Offic.* [15]: *El Señor dice: Ay de vosotros que reís, porque lloraréis. Creo que hay que prescindir no sólo de los excesos, sino de todos los juegos.* Pero no puede realizarse virtuosamente aquello que hay que abandonar. Por tanto, no puede haber ninguna virtud que se ocupe del juego.

2. Aún más: *La virtud es algo mediante lo cual Dios obra en nosotros sin nosotros,* según dijimos antes (1-2 q.55 a.4). Pero San Juan Crisóstomo dice [16]: *El juego no lo da Dios, sino el diablo: Oye lo que hicieron los que jugaban: se sentó el pueblo para comer y beber y se levantó para jugar.* Luego no puede haber una virtud que se ocupe del juego.

3. Y también: dice el Filósofo en X *Ethic.* [17]: *Las operaciones del juego no se ordenan a ningún otro fin.* Ahora bien: para que exista virtud es preciso *que se obre por un fin,* como dice el Filósofo en II *Ethic.* [18]. Luego no puede existir ninguna virtud que se ocupe del juego.

En cambio está la autoridad de San Agustín, quien dice en II *Musicae* [19]: *Quiero que seas indulgente contigo mismo, porque conviene que el sabio relaje de vez en vez el rigor de su aplicación a las cosas que debe hacer.* Ahora bien: esta relajación del ánimo respecto de las cosas que deben hacerse se realiza mediante palabras y acciones de recreo. Luego conviene que el sabio y el virtuoso recurran a ellas alguna vez. El Filósofo [20], por su parte, pone una virtud que se ocupa de los juegos, que él llama *eutrapelia* y que nosotros podemos llamar *alegría.*

Solución. *Hay que decir:* De igual modo que el hombre necesita del descanso corporal para reconfortar el cuerpo, que no puede trabajar incesantemente porque su capacidad es finita y limitada a ciertos trabajos, eso pasa también en el alma, cuya capacidad es también limitada y determinada a ciertas operaciones. Por eso, cuando ejerce algunas operaciones por encima de su capacidad, se fatiga, sobre todo porque en las operaciones del alma trabaja también el cuerpo, ya que el alma, incluso la intelectiva, hace uso de fuerzas que operan por medio de órganos del cuerpo. Por otra parte, los bienes sensibles son connaturales al hombre. Por ello, cuando el alma se eleva sobre lo sensible mediante obras de la razón, aparece un cansancio en el alma, bien sea porque el hombre practica obras de la razón práctica o bien de la especulativa. En ambos casos sufre un cansancio del alma, tanto mayor cuanto mayor es el esfuerzo con el que se aplica a las obras de la razón. Y del mismo modo que el cansancio corporal desaparece por medio del descanso corporal, también la agilidad espiritual se restaura mediante el reposo espiritual. Ahora bien: el descanso del alma es deleite, como ya dijimos (1-2 q.25 a.2; q.31 a.1 ad 2). Por eso es conveniente proporcionar un remedio contra el cansancio del alma mediante algún deleite, procurando un relajamiento en la tensión del espíritu. Así leemos, en las *Colaciones de los Padres* [21], que el evangelista San Juan, cuando algunos se escandalizaron al encontrarlo jugando con sus discípulos, mandó a uno de ellos, que tenía un arco, que tensara una flecha. Después de haberlo hecho muchas veces, le preguntó si podía hacerlo ininterrumpidamente, a lo que el otro respondió que, si lo hiciera así, se rompería el arco. San Juan hizo notar, entonces, que se rompería también el alma humana si se mantuviera siempre en la misma tensión.

Estos dichos o hechos, en los que no se busca sino el deleite del alma, se llaman

15. C.23: ML 16,59. 16. *In Mt.* hom.6: MG 57,70. 17. ARISTÓTELES, lect.6 n.3 (BK 1176b9):S. TH., lect.9. 18. ARISTÓTELES, lect.4 n.3 (BK 1105a31): S. TH., lect.4. 19. C.14:

b. Uno de los comportamientos corporales donde más hay necesidad de regulación moral es el juego. Ya Aristóteles habló de una virtud moderadora de la diversión: εὐτραπελία (cf. *Ethic.* 1.2 c.7 n.13: BK 1108a22). Santo Tomás la tradujo por *iucunditas.* El juego «es necesario para la convivencia humana» (a.3 ad 3), pero con una medida de la razón. Algunas de las citas que se encuentran en estos artículos prueban que hubo autores cristianos que condenaron todo juego como inmoral o, al menos, como impropio de la adustez religiosa. La postura de Santo Tomás no es así, pues justifica que el hombre, por su condición carnal y social, necesita de la jovialidad y del disfrute corporal.

diversiones o juegos. Por eso es necesario hacer uso de ellos de cuando en cuando para dar algo de descanso al alma. Esto es lo que dice el Filósofo en IV *Ethic.*[22]: *En la conservación de esta vida se necesita descansar mediante el juego. Hay que hacer uso de él, por tanto.*

En cuanto a los juegos, hay que evitar tres cosas. La primera y principal, que este deleite se busque en obras o palabras torpes o nocivas. Al respecto dice Cicerón, en I *De Offic.*[23], que *hay juegos que son groseros, insolentes, disolutos y obscenos.* En segundo lugar, hay que evitar que la gravedad del espíritu se pierda totalmente. Por eso dice San Ambrosio en I *De Offic.*[24]: *Cuidémonos de que, aligerando el peso del espíritu, no vayamos a perder la armonía formada por el concierto de las buenas obras.* Y también Cicerón dice a este respecto, en I *De Offic.*[25], que *así como no permitimos a los niños cualquier clase de juegos, sino sólo una recreación honesta, procuremos también que en nuestro juego haya una chispa de ingenio.* En tercer lugar hay que procurar, como en todos los demás actos humanos, que el juego se acomode a la dignidad de la persona y al tiempo, es decir, que sea *digno del tiempo y del hombre,* como dice Cicerón en el mismo pasaje[26].

Todo esto se ordena mediante las reglas de la razón. Ahora bien: el hábito que obra según la razón es la virtud moral. Por consiguiente, puede existir una virtud que se ocupe de los juegos, virtud a la que el Filósofo[27] llama eutrapelia. Al que la practica lo llamamos *eutrapélico,* derivado de *buen cambio,* porque convierte dichos o hechos en motivo de recreo. Y en cuanto que esta virtud hace que el hombre se refrene de la falta de moderación en el juego, pertenece a la modestia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como expusimos antes *(In corp.),* los actos jocosos deben ser proporcionados a las personas y a la materia. Cicerón dice a este respecto, en I *Rhet.*[28], que, cuando los oyentes están cansados, *no es inútil que el orador empiece con algo nuevo incluso ridículo, a no ser que la seriedad del tema no aconseje la broma,* como sucede con la doctrina sagrada, que trata de temas sumamente serios, como se nos recuerda en Prov 8,6: *Oíd, que voy a hablar de cosas grandes.* San Ambrosio no excluye la broma, de un modo general, de la conversación humana, sino de la doctrina sagrada. Por eso dice antes[29]: *Aunque los juegos son, a veces, honestos e inofensivos, sin embargo desdicen de la norma eclesiástica: si no los encontramos en las Santas Escrituras, ¿cómo pretendemos introducirlos?*

2. *A la segunda hay que decir:* Debemos interpretar las palabras de San Juan Crisóstomo como referidas a los que usan el juego de un modo desordenado, sobre todo aquellos que buscan en él el deleite, como se dice de algunos en Sab 15,2: *Creyeron que nuestra vida era un juego.* Contra esto dice Cicerón en I *De Offic.*[30]: *La naturaleza no nos ha engendrado de modo que parezca que estamos destinados al juego y a la diversión, sino más bien a la austeridad y a preocupaciones más serias e importantes.*

3. *A la tercera hay que decir:* Los actos del juego, en sí mismo, no se ordenan a un fin. Pero la expansión que en ellos se da se ordena a una expansión y descanso del alma. Conforme a esto, es lícito hacer uso del juego siempre que se haga con moderación. He aquí las palabras de Cicerón, en I *De Offic.*[31], a este respecto: *Está permitido el uso del juego y de la broma; pero, como cuando se trata del sueño y de otros descansos, sólo cuando hemos cumplido con nuestras obligaciones graves y serias.*

ARTÍCULO 3

¿Puede haber pecado en el exceso de juego?

In Ethic. 4 lect.16

Objeciones por las que parece que no puede haber pecado en el exceso de juego.

1. No parece que sea pecado aquello que excusa de pecado. Pero el juego lo hace a veces, ya que muchas cosas, si se realizaran en serio, serían pecado, mientras que, hechas en broma, no son pecado en absoluto o son pecado leve. Luego parece que el exceso en el juego no es pecado.

ML 32,1116. 20. ARISTÓTELES, *II Ethic.* lect.7 n.13 (BK 1108a24); 4 lect.8 n.3 (BK 1128a10): S. TH., lect.16. 21. CASIANO, col.24 c.21: ML 49,1312. 22. ARISTÓTELES, lect.8 n.1 (BK 1127b33): S. TH., lect.6. 23. C.29: ML 16,53. 24. C.20. ML 16,53. 25. L.1 c.29: DD IV 449. 26. *De Offic.* l.1 c.29: DD IV 449. 27. II *Ethic.* lect.7 n.13 (BK 1108a24); 4 lect.8 n.3. 28. C.17: DD I 99. 29. *De Offic. Ministr.* l.1 c.23: ML 16,58. 30. C.29: DD IV 449. 31. C.29: DD IV 449.

2. Aún más: todos los vicios se reducen a los siete vicios capitales, como dice San Gregorio en XXXI *Moral.* [32]. Pero el exceso en el juego no parece que se reduzca a ningún vicio capital. Luego parece que no es pecado.

3. Y también: quienes hacen uso del juego con mayor exceso son los comediantes, que ordenan a él toda su vida. Por tanto, si el exceso en el juego fuera pecado, todos los comediantes estarían en pecado, y con ellos todos cuantos se valen de sus servicios o les dan algo como colaboradores en el pecado. Esto parece que es falso, pues leemos en *Vitis Patrum* [33] que al santo varón Pafnucio le fue revelado que cierto comediante había de estar con él en la gloria futura.

En cambio está el comentario que sobre Prov 14,13: *La risa se mezclará con el llanto y el gozo termina en luto,* hace la *Glosa* [34]: *el luto es eterno.* Pero en el exceso en el juego hay risa y gozo desordenados. Luego hay en él pecado mortal, pues sólo a él corresponde duelo eterno.

Solución. *Hay que decir:* En todo aquello que es controlable por la razón, se dice que hay exceso en todo lo que sobrepasa la regla de ésta, y hay defecto cuando no la alcanza. Ahora bien: ya dijimos (a.2) que las palabras y acciones jocosas son controlables por la razón. Luego se considera exceso en el juego todo cuanto sobrepasa la norma de la razón. Esto puede suceder de dos modos. En primer lugar, por la misma clase de acciones que se realizan en el juego, cuando es, según Cicerón [35], *grosero, insolente, disoluto y obsceno;* es decir, cuando, con ocasión del juego, tienen lugar palabras o acciones torpes o que hacen daño al prójimo en materia grave. En estos casos, el exceso en el juego es claramente pecado mortal.

En segundo lugar, puede haber exceso en el juego por falta de las debidas circunstancias, como el hacer uso de él en lugar o tiempo indebido o en forma que desdice de la dignidad de la persona o de su profesión. Esto puede ser, en algún caso, pecado mortal por el exceso de pasión puesto en el juego, cuyo placer se prefiere al amor a Dios, yendo, por tanto, contra los preceptos de Dios o de la Iglesia. A veces, en cambio, es pecado venial, cuando la afición al juego no es tan grande que pueda llevar a cometer alguna acción contraria a Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay cosas que son pecado sólo por la intención con que se hacen, que es la injuria contra alguien. El juego excluye esta intención, ya que sólo se ordena al deleite y no a la injuria de otro. En tales casos no hay pecado, o su maldad queda disminuida. Pero hay acciones que son pecado por su misma especie: el homicidio, la fornicación y actos semejantes. Estas acciones no eximen de pecado, sino que, al contrario, hacen al juego *indecente y obsceno.*

2. *A la segunda hay que decir:* El exceso en el juego cae dentro de la *alegría necia,* de la cual dice San Gregorio [36] que *es hija de la gula.* Por eso se dice en Ex 32,6: *Se sentó el pueblo a comer y a beber, y se levantó a jugar.*

3. *A la tercera hay que decir:* Tal como indicamos (a.2), el juego es necesario para la vida humana. Ahora bien: a todas las cosas útiles para la vida humana pueden asignárseles ciertos oficios lícitos. Incluso el de comediante, que se ordena al solaz de los hombres, no es ilícito en sí mismo, mientras emplee el juego moderadamente, es decir, sin mostrar palabras o acciones ilícitas y mientras no se use el juego en fines y tiempos indebidos. Y aunque, en el orden humano, no desempeñen otro oficio relacionado con los hombres, desempeñan otras actividades serias respecto de Dios: a veces oran, tratan de dominar sus pasiones y su modo de obrar o, incluso, dan limosna a los pobres. Por eso, los que les pagan con moderación no pecan, sino que realizan acciones justas al pagar sus servicios.

Pero los que gastan sus recursos inútilmente en el juego, o mantienen a los comediantes que practican juegos ilícitos, pecan por favorecerles en el pecado. De ellos dice San Agustín en *Super Ioannem* [37]: *Dar sus cosas a los comediantes es un vicio atroz.* Esto sería lícito cuando un comediante estuviera en extrema necesidad, en cuyo caso habría que ayudarle, pues dice San Ambrosio en *De Offic.* [38]: *Da de comer al moribundo, pues si puedes salvar a un hombre dándole de comer y no lo haces, lo has matado.*

32. C.45: ML 76,621. 33. L.8 c.63: ML 73,1170. 34. *Glossa interl.* (III 322v). 35. *De Offic.* l.1 c.29: DD 14,449. 36. *Moral.* 1.30 c.45: ML 76,621. 37. *Tract.* 100, super 16,14: ML 35,1891. 38. Cf. *Sermones,* serm.81.

ARTÍCULO 4

¿Se puede pecar por defecto en el juego?

In Ethic. 4 lect.16

Objeciones por las que parece que no puede haber defecto en el juego.

1. A nadie se le pone como penitencia un pecado. Pero San Agustín dice[39], al hablar de la penitencia: *Absténgase de juegos y de espectáculos mundanos el que quiera conseguir la gracia perfecta del perdón.* Luego no hay pecado en la falta de juego.

2. Aún más: Andrónico [40] dice que *la austeridad,* que es una virtud para él, es el hábito que *ni ofrece a los demás placer alguno ni lo recibe de otros.* Luego la falta de juego es virtud más que vicio.

En cambio está el testimonio del Filósofo, quien, en II *Ethic.* [41] y IV [42], afirma que la falta de juego constituye un vicio.

Solución. *Hay que decir:* Todo cuanto, en el orden humano, va contra la razón, es vicioso. Ahora bien: va contra la razón el mostrarse oneroso para con los otros, es decir, el no proporcionarles nada agradable e impedir los deleites de los otros. Sobre ello dice Séneca[43]: *Compórtate sabiamente, de modo que nadie te considere áspero ni te desprecie por vil.* Pero pecar por defecto en el juego es *no proferir ni un chiste ni conseguir que los demás bromeen* por el hecho de no aceptar ni siquiera los juegos moderados de los demás. Los que así se comportan son *duros y rústicos,* según dice Aristóteles en IV *Ethic.* [44].

Pero, puesto que el juego es útil por el deleite y descanso que proporciona, y el deleite no se busca por sí mismo en la vida humana, sino *en orden a la acción,* como se dice en IX *Ethic.* [45], la falta de juego es menos viciosa que el exceso en el mismo. Por eso dice el Filósofo, en IX *Ethic.* [46], que *hay que tener pocos amigos para deleitarse, porque en la vida basta un poco de deleite como condimento, del mismo modo que un poco de sal es suficiente en la comida.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Puesto que a los penitentes se les impone el llanto por sus pecados, se les prohíbe el juego. Y esto no es un vicio de falta de juego, porque está de acuerdo con la razón, ya que el juego les domina.

2. *A la segunda hay que decir:* Jeremías, en el texto aducido, habla conforme a la conveniencia del tiempo que más requería el llanto. Por eso añade: *Estaba sentado solo, porque me llenaste de amargura.* En cuanto al pasaje de Tob 3,5, se refiere al juego excesivo, como puede verse por lo que sigue: *Ni me hice compañero de los que andan en ligereza.*

3. *A la tercera hay que decir:* La *austeridad,* como virtud, no excluye todos los deleites, sino sólo los excesivos y desordenados. Por eso parece que pertenece a la *afabilidad,* a la que el Filósofo llama *amistad* [47], o a la *eutrapelia* o *alegría.* Sin embargo, la nombra y la define por su similitud con la templanza, de la que es propio reprimir los deleites.

39. Entre las obras de SAN AGUSTÍN, *De Vera et Falsa Poenit.,* c.15: ML 40,1126. 40. *De Affect.,* De temperantia: DD 576. 41. ARISTÓTELES, lect.7 n.3 (BK 1108a25): S. TH., lect.9. 42. ARISTÓTELES, lect.7 n.10 (BK 1128b2): S. TH., lect.16. 43. Cf. MARTÍN DE BRAGA, *Formula honestae vitae* c.3: ML 72,261. 44. ARISTÓTELES, lect.6 n.6 (BK 1128a4): S. TH., lect.16. 45. ARISTÓTELES, lect.6 n.6 (BK 1176b34): S. TH., lect.6. 46. ARISTÓTELES, lect.10 n.6 (BK 1170b28): S. TH., lect.12. 47. ARISTÓTELES, IV *Ethic.* lect.6 n.4 (BK 1126b20): S. TH., lect.4.

CUESTIÓN 169

La modestia en cuanto que consiste en el ornato exterior

Pasamos ahora a tratar de la modestia en cuanto que se ocupa del ornato externo[a].

Sobre ella se formulan dos preguntas:

1. ¿Puede haber virtud y vicio en el ornato externo?—2. ¿Pecan mortalmente las mujeres que se adornan excesivamente?

ARTÍCULO 1

¿Puede haber virtud y vicio en el ornato externo?

2-2 q.187 a.6; *In Mt.* c.11; *In 1 Tim.* c.2 lect.2; *Quodl.* X q.6 a.3

Objeciones por las que parece que no puede haber virtud ni vicio sobre el ornato externo.

1. El ornato externo no se nos da con la naturaleza, por lo cual varía con el tiempo y los lugares. Dice San Agustín en III *De Doct. Christ.*[1]: *Entre los antiguos romanos era una infamia llevar túnicas largas y con mangas, mientras que hoy sería una deshonra para hijos de familia distinguida el no llevarlas así.* Y como, según el Filósofo en II *Ethic.*[2], *hay en nosotros una natural aptitud para la virtud*, no hay virtud ni vicio que se ocupen de esta materia.

2. Aún más: si existiera alguna virtud o vicio acerca del ornato exterior, el exceso y el defecto en él serían viciosos. Pero no parece que el exceso sea vicioso, ya que incluso los sacerdotes y los ministros del altar usan vestidos preciosos. Tampoco el defecto en ese ornato externo parece que sea vicioso, porque como alabanza de algunos se dice en Heb 11,37: *Se vistieron de pieles y pelo de cabra.* No parece, pues, que pueda existir virtud ni vicio sobre esta materia.

3. Y también: toda virtud es o teológica, o moral, o intelectual. Ahora bien: sobre esta materia no existe ninguna virtud intelectual, la cual perfecciona el conocimiento de la verdad. Tampoco es posible una virtud teológica, cuyo objeto es Dios. Ni tampoco una virtud moral de las que señala el Filósofo[3]. Luego parece que no puede haber virtud ni vicio que se ocupe del ornato externo.

En cambio está el hecho de que la honestidad forma parte de la virtud. Ahora bien: en el ornato externo se tiene en cuenta cierta honestidad, ya que dice San Ambrosio en I *De Offic.*[4]: *El ornato del cuerpo no debe ser afectado, sino natural; sea sencillo, con más descuido que esmero; no con preciosos y deslumbradores vestidos, sino corrientes, de modo que no falte nada a la honestidad ni a la necesidad ni haya nada de lujo.* Luego puede haber virtud y vicio en el ornato exterior.

1. C.12: ML 34,74. 2. ARISTÓTELES, lect.1 n.3 (BK 1103a25): S. TH., lect.1. 3 ARISTÓTELES, II *Ethic.* lect.7 (BK 1107a28): S. TH., lect.8.9. 4. C.19: ML 16,52.

---

a. Nunca Santo Tomás había hablado de esta virtud, y es una muestra de la fineza de sus análisis morales el llegar a conceder un espacio a la virtud que modera «la presentación externa, es decir, el vestido y cosas similares» (a.2). Quizá le movieran a ello las múltiples referencias que algunos escritores antiguos habían dedicado a la compostura de las mujeres. Y sus enseñanzas se mueven siempre en un alto grado de equilibrio humano y respeto a las costumbres diversas de los pueblos. La norma objetiva que aquí se propone es lo que la común estimación de una sociedad tiene por legítimo. Como se ve, está lejos de un texto de San Cipriano, citado aquí, que afirmaba que las mujeres, «en la medida en que se adornan con collares, pierden la pureza del alma» y que «todo color añadido al natural del cuerpo es una destrucción de la obra de Dios». Santo Tomás tiene como bueno el adorno de la esposa para agradar al esposo y no encuentra censurable que las personas oculten sus defectos físicos con afeites. En lo demás, no hace falta decir que nuestra sensibilidad en estos temas está muy distante de la que podía tener un teólogo moralista de la Edad Media, que es disculpable que encuentre pecaminoso «que la mujer se vista de hombre o viceversa».

Solución. *Hay que decir:* En las cosas externas que usa el hombre no hay vicio ninguno, a no ser por parte del hombre que las usa inmoderadamente. Esa falta de moderación puede darse de dos modos. En primer lugar, con relación a la costumbre de los hombres con los que se convive. Por eso dice San Agustín en III *Confess.* [5]: *Los delitos contrarios a las costumbres particulares y usos locales deben evitarse en fuerza de esa misma costumbre. Un convenio establecido en una ciudad o en un pueblo, sea por el uso o por ley, no puede ser pisoteado por el capricho de un ciudadano o de un extranjero. Toda parte que se desarticula del cuerpo es deforme.*

Puede haber falta de moderación en el uso de estas cosas por el desordenado afecto del que las usa, bien porque lo hace de un modo excesivamente libidinoso, o por la costumbre de aquellos que conviven con él, o contra esa costumbre. San Agustín, en III *De Doct. Christ.* [6], dice al respecto: *En el uso de las cosas no debe intervenir la pasión, que no sólo abusa descaradamente de la práctica de aquellos entre quienes se vive, sino que con frecuencia, rompiendo todo dique, muestra con cínico descaro su torpeza, oculta antes bajo el velo de costumbres autorizadas.*

Esta pasión desordenada puede darse de tres formas en lo que se refiere al exceso. En primer lugar, cuando se busca la vanagloria humana mediante el excesivo ornato en los vestidos y otros objetos. Sobre esto dice San Gregorio en una *Homilía* [7]: *Para algunos no es pecado el uso de vestidos suaves y preciosos. Si realmente no hubiera pecado en ese modo de obrar, no habría Dios descrito al rico que ardía en el infierno vestido de púrpura y seda. Nadie se procura vestidos preciosos,* es decir, que excedan la condición de su estado, *si no es por vanagloria.* En segundo lugar, cuando el hombre busca las delicias de su cuerpo mediante el excesivo cuidado en el vestir, en cuanto que los vestidos son un atractivo para tal goce. En tercer lugar, por la excesiva solicitud empleada en el cuidado del vestido, aunque no exista ningún desorden por parte del fin.

Según estas tres consideraciones, Andrónico asigna tres virtudes al ornato externo. La primera es la *humildad,* que excluye la intención de vanagloria. Por eso dice [8] que *la humildad no se excede en gastos ni en preparativos.* La segunda consiste en *contentarse con poco,* que excluye la intención de *regalo.* Y dice [9]: *El contentarse con poco es el hábito por el que nos contentamos con lo conveniente, y que señala lo que necesitamos para vivir* (según lo que dice el Apóstol en 1 Tim: *Teniendo alimento y con qué vivir, estemos satisfechos).* La tercera es la *sencillez* que excluye la excesiva solicitud, diciendo [10] que *la sencillez es el hábito por el que recibimos las cosas tal como vienen.*

El desorden por defecto puede ser, también, doble, según el afecto. Primero, por negligencia del hombre, que no pone el cuidado y empeño necesario en usar el ornato externo conveniente. Al respecto, dice el Filósofo, en VII *Ethic.* [11], que es molicie *el dejar que el vestido arrastre por tierra sin levantarlo.* En segundo lugar, cuando se ordena a la vanagloria el mismo defecto en el ornato exterior. De ello dice San Agustín, en *De Serm. Dom. in Monte* [12]: *No sólo en el esplendor y pompa corporal, sino en los vestidos más viles y degradantes, se puede buscar vanidad. Y este segundo defecto es más peligroso por presentarse con capa de virtud.* Y el Filósofo dice, en IV *Ethic.* [13], que *tanto la superabundancia como la deficiencia desordenada pertenecen al mismo género de jactancia.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque no es natural el mismo ornato externo, pertenece a la razón natural el moderarlo. Según esto, *somos naturalmente inclinados a exigir esta virtud* que modera el ornato externo.

2. *A la segunda hay que decir:* Las personas constituidas en dignidad, como también los ministros del altar, usan vestidos más elegantes que los demás, no por vanagloria, sino para dar a conocer la excelencia de su ministerio o del culto divino. Por eso no es vicioso en ellos, y San Agustín dice en III *De Doct. Christ.* [14]: *Cuando alguien utiliza las cosas externas de una forma que se sale de una buena costumbre, o lo hace por exigencia de su dignidad o busca satisfacer su vanidad,* es decir, la ostentación o la sensualidad.

También se puede pecar por defecto, pero no peca todo aquel que usa vestidos peores que los demás. Si lo hace por jactancia o soberbia, para sobresalir de entre los demás, cae en el vicio de superstición. Si lo

5. C.8: ML 32,689. 6. C.12: ML 34,74. 7. *In Evang.* l.2 hom.40: ML 76,1305. 8. *De Affect.,* De temperantia: DD 576. 9. *De Affect.,* De temperantia: DD 576. 10. *De Affect.,* De temperantia: DD 576. 11. ARISTÓTELES, lect.7 n.5 (BK 1150b3): S. TH., lect.7. 12. L.2 c.12: ML 34,1287. 13. ARISTÓTELES, lect.7 n.15 (BK 1127b29): S. TH., lect.15. 14. C.12: ML 34,73.

hace, en cambio, para mortificar su carne o humillar su espíritu, es obra de la templanza. Pero dice San Agustín en III *De Doct. Christ.* [15]: *Quien usa las cosas externas de forma más restringida que los hombres con los que vive, o lo hace por templanza o por superstición.* De un modo especial, el usar vestidos de baja calidad es propio de aquellos que, con su palabra, exhortan a los demás a practicar la penitencia, como fueron los profetas, de los que habla el Apóstol. Al respecto dice una *Glosa* [16]: *El que predica la penitencia debe llevar un hábito de penitencia.*

ARTÍCULO 2

¿Existe pecado mortal en el ornato de las mujeres?

In Is. c.3

Objeciones por las que parece que el ornato de las mujeres siempre va acompañado de pecado mortal.

1. Es pecado mortal todo aquello que va contra un precepto de la ley divina. Pero el ornato de las mujeres va contra un precepto de la ley divina, puesto que se dice en 1 Pe 3,3: *Cuyo ornato,* es decir, el de las mujeres, *no ha de ser el exterior de rizado de los cabellos, del ataviarse con joyas de oro o el de la compostura de los vestidos.* Y la *Glosa* [17] de San Cipriano dice: *Quienes se visten de púrpura y de seda no pueden revestirse de Cristo; quienes se adornan con oro, margaritas y collares, pierden la belleza de su espíritu y de su cuerpo.* Pero esto sólo sucede por el pecado mortal. Luego el adorno de las mujeres no puede darse sin pecado mortal.

2. Aún más: dice San Cipriano en su obra *De Habit. Virg.* [18]: *Creo que hay que amonestar no sólo a las vírgenes y las viudas, sino a las casadas y a todas las mujeres, para que no adulteren la obra y la criatura de Dios usando colores rojos, polvos negros o carmín o cualquier otro emplasto que altere las formas naturales del cuerpo. Obran contra Dios, destruyendo su obra; impugnan su poder, prevaricando contra la verdad. No podrás ver a Dios si tus ojos no son los que Él formó. Si te adornas con tu enemigo, con él arderás también.* Pero todo esto no se da sino en el pecado mortal. Luego no se puede dar ornato de la mujer sin pecado mortal.

3. Y también: del mismo modo que no pega a la mujer el usar ropa de varón, tampoco le va bien el usar un ornato desordenado. Lo primero es pecado, ya que se advierte en Dt 22,5: *No vista la mujer ropa de varón, ni el varón ropa de mujer.* Luego parece que también el excesivo ornato de las mujeres es pecado mortal.

En cambio está el hecho de que, según esto, también pecarían mortalmente los artistas que preparan estos adornos.

Solución. *Hay que decir:* Sobre el ornato de las mujeres hay que decir lo mismo que dijimos antes (a.1), en general, sobre el ornato externo y, además, algo especial, es decir, que el ornato de la mujer provoca en los hombres la lascivia, según lo que se dice en Prov 7,10: *Y he aquí que le sale al encuentro una mujer con atavío de ramera para seducir a las almas.* Sin embargo, la mujer puede preocuparse, *lícitamente,* de agradar a su marido, para evitar que, despreciándola, caiga en adulterio. Por eso leemos en 1 Cor 7,34: *La mujer casada piensa en las cosas del mundo, en agradar a su marido.* Por eso, si la mujer casada se adorna para agradar a su esposo, puede hacerlo sin pecado. Y si se adorna con la intención de provocarlo a la concupiscencia, peca mortalmente. Pero si lo hace por ligereza, por vanidad o por jactancia, no siempre será mortal el pecado, sino a veces venial. Lo mismo puede decirse de los hombres. A propósito de esto dice San Agustín, en la *Epistola ad Possidium* [19]: *No quisiera que te precipitaras en emitir un juicio de condenación sobre el uso de adornos de oro y vestidos, a no ser contra aquellos que, no estando casados ni deseando hacerlo, tienen obligación de pensar en agradar a Dios. Los demás tienen pensamiento de mundo: los maridos tratan de agradar a sus esposas, y las esposas a sus maridos. Pero ni siquiera a las casadas se les permite descubrir sus cabellos, según la doctrina de San Pablo.*

En todo esto algunas podrían quedar exentas de pecado si no lo hacen por vanidad, sino por una costumbre contraria, aunque tal costumbre no es recomendable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice la *Glosa* al mismo pasaje [20], *las mujeres de quienes estaban en tribulación los despreciaban, y, deseando agradar*

15. C.12: ML 34,73. 16. *Glossa ordin.* (V 13F). 17. *Glossa ordin.* (VI 220 A). SAN CIPRIANO, *De Habit. Virg.:* ML 4,464. 18. C. 15: ML 4,467. 19. *Epist.* 245: ML 33,1060. 20. *Glossa ordin.*, Super 1 Petr.3,3 (VI 250A).

a otros, se adornaban. Esto es lo que condena el Apóstol. También San Cipriano habla de esto mismo. Pero no prohíbe a las casadas adornarse para agradar a sus maridos, para no darles ocasión de pecar con otras. Por eso dice el Apóstol en 1 Tim 2,9: *Las mujeres vistan con decencia y adórnense con sobriedad, pero no entrecruzando sus cabellos ni ataviándose con oro, margaritas y vestidos preciosos,* dando a entender que no se prohíbe a las mujeres un ornato moderado, sino el excesivo, desvergonzado e impúdico.

2. *A la segunda hay que decir:* Los afeites de que habla San Cipriano suponen una especie de ficción, que no puede darse sin pecado. Por eso dice San Agustín en su *Epistola ad Possidium*[21]: *En cuanto a los afeites que utilizan las mujeres para dar mayor blancura o color a su rostro, es una falsificación y engaño. Sus maridos, creo yo, no desean ser engañados de ese modo, y son ellos el motivo por el que se puede permitir, no mandar, ese adorno.* Tales afeites, sin embargo, no siempre son pecado mortal, sino sólo cuando se hace por lascivia o por desprecio hacia Dios, que son los casos de que habla San Cipriano.

Conviene tener en cuenta, no obstante, que no es lo mismo fingir una belleza que no se posee que ocultar un defecto que procede de otra causa, como puede ser una enfermedad o algo semejante. Esto segundo es lícito porque, según dice el Apóstol en 1 Cor 12,13, *a los que parecen más viles los rodeamos de mayor honor, y a los que tenemos por indecentes los tratamos con mayor decencia.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya hicimos notar antes (a.2), el ornato externo debe corresponder a la condición de la persona según la costumbre común. Por eso es, de suyo, vicioso el que la mujer use ropa de varón y viceversa, principalmente porque esto puede ser causa de lascivia. De un modo especial está prohibido por la ley, porque los gentiles usaban este cambio para la superstición idolátrica. Sin embargo, puede hacerse alguna vez sin pecado debido a la necesidad: para ocultarse a los enemigos, por falta de ropa o por una circunstancia parecida.

4. *A la cuarta hay que decir:* Si hay otro modo de realizar algunas cosas de las que los hombres no pueden hacer uso sin pecado, los artistas pecarían si las hicieran, por dar ocasión directa de pecar, como, por ejemplo, el fabricar ídolos u otros objetos pertenecientes al culto de idolatría. Pero si existe un arte del que los hombres pueden hacer buen o mal uso, como pueden ser las espadas, flechas y objetos semejantes, el uso de tales artes no es pecado, y para esto hay que reservar el arte. Por eso dice San Juan Crisóstomo al comentar a Mt[22]: *Debemos llamar artes sólo a aquellas que son necesarias o útiles para la vida.* Pero si sucediera que la mayor parte de las veces se hace mal uso de ellas, debe el príncipe extirparlas, según Platón[23].

Por consiguiente, dado que las mujeres pueden adornarse lícitamente para conservar la elegancia de su estado, e incluso añadir algo para agradar a sus maridos, síguese que los artífices que hacen tales ornatos no pecan al hacer uso de sus artes, a no ser que inventen modas superficiales y tontas. Por ello dice San Juan Crisóstomo, *Super Mt.*[24], que en el arte de hacer zapatos y tejidos hay mucho que corregir, ya que se orienta a la lujuria, se corrompe su fin y se mezcla un arte útil con un arte depravado.

21. *Epist.* 245: ML 33,1060. 22. Hom.99: MG 58,501. 23. Cf. SAN AGUSTÍN, *De Civit. Dei* l.2 c.15: ML 41,58. 24. Hom.49: MG 58,501.

CUESTIÓN 170

Los preceptos de la templanza

Nos toca ahora tratar de los preceptos de la templanza:
1. Preceptos de la templanza misma—2. Preceptos de sus partes.

ARTÍCULO 1

¿Están bien señalados en la ley divina los preceptos referentes a la templanza?

1-2 q.100 a.2 ad 3; a.4

Objeciones por las que parece que los preceptos de la templanza no están bien señalados en la ley divina.

1. La fortaleza es una virtud más importante que la templanza, como ya dijimos (q.123 a.12; q.141 a.8; 1-2 q.66 a.4). Pero no hay ningún precepto sobre la fortaleza entre los del decálogo, que son los preceptos más importantes de la ley. Luego no está bien puesta, entre los preceptos del decálogo, la prohibición del adulterio, el cual se opone a la templanza, como vimos antes (q.154 a.1.8).

2. Aún más: la templanza no sólo se ocupa de lo venéreo, sino también de los deleites de la comida y la bebida. Pero en los preceptos del decálogo no hay nada que prohíba ningún vicio sobre los placeres de la comida y la bebida ni sobre ninguna otra especie de lujuria. Por tanto, tampoco debe ponerse un precepto que prohíba el adulterio, el cual pertenece al deleite venéreo.

3. Y también: en la intención del legislador está antes el fomentar la virtud que el prohibir los vicios, ya que la prohibición de éstos tiene por finalidad el quitar los impedimentos para la virtud. Ahora bien: los preceptos del decálogo son principales en la ley divina. Luego en ellos debería figurar algún precepto afirmativo, que indujera directamente hacia la virtud de la templanza, antes que el precepto negativo prohibiendo el adulterio, que se opone directamente a ella.

En cambio está la autoridad de la *Sagrada Escritura* (Ex 20,1.17).

Solución. *Hay que decir:* Tal como dice el Apóstol en 1 Tim 1,5, el fin del precepto es la caridad, hacia la cual se nos anima con los preceptos pertenecientes al amor a Dios y al prójimo. Por eso se incluyen en el decálogo los preceptos que se ordenan más directamente a ese amor a Dios y al prójimo. Y entre los vicios opuestos a la templanza parece que el que más se opone al amor al prójimo es el adulterio, mediante el cual se usurpa algo ajeno abusando de la mujer del prójimo. De ahí que, entre los preceptos del decálogo, sobresalga la prohibición del adulterio, no sólo llevado a la acción, sino también deseado interiormente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entre las especies de vicios que se oponen a la fortaleza no hay ninguno que se oponga al amor al prójimo tan directamente como el adulterio, especie de lujuria que se opone a la templanza. Sin embargo, el vicio de la audacia, que se opone a la fortaleza, es, a veces, causa de homicidio, el cual se prohíbe en los preceptos del decálogo, ya que se dice en Eclo 8,18: *No camines con el audaz no sea que agrave sus males en ti.*

2. *A la segunda hay que decir:* Ni la gula ni las otras especies de lujuria se oponen al amor al prójimo directamente, como lo hace el adulterio. En efecto, no se causa una injuria tan grande al padre por el estupro de una virgen, que no está unida en matrimonio, como la que se causa por el adulterio al marido, que es quien tiene poder sobre el cuerpo de la mujer, y no ella misma.

3. *A la tercera hay que decir:* Los preceptos del decálogo, como ya dijimos antes (q.122 a. 1.4), son principios universales de la ley divina; por eso conviene que sean comunes. Pero no fue posible dar preceptos comunes afirmativos sobre la templanza, porque el uso de la misma cambia con los distintos tiempos, como dice San Agustín en *De Bono Coniug.* [1], y con las leyes y costumbres humanas.

1. C.15: ML 40,385.

ARTÍCULO 2

¿Están bien señalados en la ley divina los preceptos sobre las virtudes anejas a la templanza?

Objeciones por las que parece que no están bien señalados en la ley divina los preceptos referentes a las virtudes anejas a la templanza.

1. Los preceptos del decálogo, como ya vimos (a.1 ad 3), son principios universales de toda la ley divina. Pero *la soberbia es el principio de todo pecado,* como se dice en Eclo 10,15. Luego entre los preceptos del decálogo debería figurar alguno prohibiendo la soberbia.

2. Aún más: en el decálogo deben figurar, ante todo, los preceptos que animen al hombre a cumplir la ley. Ahora bien: la humildad, por la que el hombre se somete a Dios, parece ser la que mejor dispone al hombre para observar la ley divina. Por eso la obediencia se considera como uno de los grados de la humildad, según vimos antes (q.161 a.6). Cabe decir lo mismo de la mansedumbre, que logra que el hombre *no se vuelva contra la ley divina,* como dice San Agustín en II *De Doct. Christ.* [2]. Luego parece que debería haberse puesto en el decálogo algún precepto sobre la humildad y la mansedumbre.

3. Y también: ya dijimos (q.168 a.1 ad 1.3) que en el decálogo se prohíbe el adulterio porque se opone al amor al prójimo. Pero también el desorden de los movimientos externos, que es contrario a la modestia, se opone al amor al prójimo. De ahí que San Agustín diga en su *Regla* [3]: *En vuestros actos externos no haya nada que ofenda a nadie.* Por tanto, parece que también este desorden debió haberse prohibido mediante algún precepto del decálogo.

En cambio está la autoridad de la *Sagrada Escritura* (Ex 20,1; Dt 5,6).

Solución. *Hay que decir:* Las virtudes anejas a la templanza pueden considerarse de dos modos: en sí mismas y en sus efectos. En sí mismas no están directamente relacionadas con el amor a Dios o al prójimo, sino que, más bien, consideran cierta moderación en las cosas pertenecientes al hombre mismo. En cuanto a sus efectos, pueden relacionarse con el amor a Dios o al prójimo. Bajo este aspecto, hay en el decálogo algunos preceptos relativos a la prohibición de los efectos de los vicios opuestos a las partes de la templanza, como son: por ejemplo, de la ira, que se opone a la mansedumbre, se pasa a veces al homicidio, que está prohibido en el decálogo, o a negar a los padres el honor debido. Puede suceder lo mismo con la soberbia, la cual da lugar a que muchos transpasen los preceptos de la primera tabla del decálogo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La soberbia es fuente de pecados, pero en cuanto está oculta en el interior, cuyo desorden no perciben comúnmente todos. Por eso no fue necesario que su prohibición figurara entre los preceptos del decálogo, que se refieren a primeros principios conocidos por sí mismos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los preceptos que animan al cumplimiento de la ley suponen ya la ley misma. Por eso no pueden ser los principios primarios de la misma, como son los del decálogo.

3. *A la tercera hay que decir:* El desorden de los movimientos externos no supone ofensa contra el prójimo por la misma especie del acto, como lo son el homicidio, el adulterio y el hurto, que están prohibidos en el decálogo, sino sólo en cuanto que son signos de un desorden interno, como ya dijimos antes (q.168 a.1 ad 1.3).

2. C.7: ML 34,39. 3. *Epist.* 211: ML 33,961.

TRATADO DE LA PROFECÍA

Introducción a las cuestiones 171-178

Por JOSÉ LUIS ESPINEL MARCOS, O.P.

1. **Situación del tratado**

Las últimas cuestiones de la 2-2 de la *Suma de Teología* están reservadas a aquellas cualidades que sólo se dan en cierto tipo de personas, los *carismas* (q.171-178), y a algunas *formas de vida y funciones especiales* (q.179-189). Santo Tomás organiza así esta parte, completando el orden de la moral, en la que ha venido tratando de virtudes y vicios comunes a todo tipo de personas y estados.

Las cuestiones 171-178 figuran como el tratado de la profecía por ser ésta su parte principal y la que da unidad al conjunto. En efecto, hablan de la profecía las cuestiones 171-174, siendo complementarias las cuatro siguientes, como veremos. El esquema del tratado está organizado así:

Gracias carismáticas	La profecía	Esencia de la profecía (q.171)
		Causa de la profecía (q.172)
		El conocer profético (q.173)
		División de la profecía (q.174)
	El rapto (q.175)	
	El don de lenguas (q.176)	
	Dones del discurso (q.177)	
	Carisma de milagros (q.178)	

La profecía no sólo tiene la mitad de las cuestiones del tratado, sino que excede con mucho el número de artículos del mismo; en efecto, los artículos referentes a la profecía son 22, mientras que las otras cuatro cuestiones suman sólo un total de 12 artículos.

La q.175, sobre el rapto o elevación del espíritu hacia conocimientos sobrenaturales, con abstracción de los sentidos, se vincula a la profecía porque es uno de los modos posibles de iluminación profética: «Hemos de tratar primeramente de la profecía y del rapto» (q.175), que «es un grado de la misma» (q.171, pról.).

El don de lenguas (q.176) está vinculado a la profecía porque el Santo entiende «hablar en lenguas» como hablar en diferentes idiomas. Así, el don de lenguas de la Iglesia primitiva era como un vehículo de profecía. Los demás carismas referentes a la locución consciente de la palabra se vinculan a la profecía, porque «todo lo referente al conocimiento puede englobarse bajo el nombre de profecía» (q.171, pról.).

Finalmente, los milagros son signos enérgicos que hacen creíble la elevada revelación profética, que habla de cosas lejanas, ocultas, o que exceden al entendimiento. Comprendido así, este carisma es un complemento profético. Las lenguas, la elocuencia y los milagros contribuyen a transmitir la profecía. Y como eso se consigue «por medio del don de lenguas y del de la elocuencia, así también es necesario que la palabra transmitida sea confirmada para que se haga creíble.

Y esto se hace mediante la operación de milagros» (q.178 a.1, sol.). Sobre el milagro orientado hacia la profecía, cf. *In I Cor.* q. 14,1-4 lect.1.

2. La profecía en la obra de Santo Tomás

Santo Tomás ha tratado la profecía y los demás carismas dentro de un estudio sistemático en la *Suma,* pero conservando referencia constante y expresa a la *Sagrada Escritura.* El presente tratado contiene unas 270 citas bíblicas. Además de la 2-2 q.171-178, otros lugares donde el Santo estudia este tema son: *Suma de Teol.* 1-2 q.111, donde trata *de la división de la gracia* en santificante *(gratia gratum faciens)* y carismática *(gratia gratis data).* Todavía en la *Suma* vuelve el tema en la 3 q.7 a. 7 y 8, estudiando los carismas en Cristo, sobre todo el de profecía.

Fuera de la *Suma,* en las *Cuestiones Disputadas* del *De Veritate* le dedica la q.12, con temática muy semejante. También la *Suma contra Gentiles* 3,154 habla del tema. Muy importante en el aspecto bíblico es el comentario a San Pablo, *In I Cor.* c.12-14.

3. Las fuentes del tratado

La principal fuente en esta temática es la propia *Sagrada Escritura.* Como autoridades cristianas, depende, además, de San Agustín, San Gregorio Magno, San Jerónimo, San Beda, etc. Conoce los trabajos de Hugo de San Caro y el tratado sobre la profecía de su maestro San Alberto. Quizá por fidelidad a estas fuentes, en concreto a San Agustín, acepta que Moisés y San Pablo vieron la esencia divina (q.175), pero explica que esta visión no fue de modo inmanente, sino transitorio, con luz profética, por lo que tal rapto, el relatado por San Pablo, de algún modo pertenece a la profecía (q.171 a.3 ad 2).

Santo Tomás tiene también otras fuentes, profanas, que le influyeron bastante, al menos en la selección de su temática. Los tratadistas judíos Filón de Alejandría, en la Antigüedad, y el medieval Maimónides, así como los árabes Algazel, Avicena y Averroes, estudian la profecía. Santo Tomás ha conocido a estos autores [1], que están también influidos por la racionalización de Aristóteles. La teoría del conocimiento de Aristóteles se utiliza para hablar del conocimiento profético. El profeta se vincula por el intelecto, por el entendimiento agente, a la divinidad, considerándose la profecía como la más alta comprensión intelectual. Santo Tomás centra la profecía en el conocimiento, pero no rechaza las imágenes e insiste en que lo formal es el juicio, la luz divina. No aceptará que el profeta vea en el *speculum aeternitatis,* en cuanto esencia divina, como pretende Avicena *(De Verit.* 12,6). El *speculum aeternitatis* o *speculum praescientiae* no es la esencia divina y su nombre es una metáfora, se trata de una iluminación *(De Verit.* 12,6).

Acepta Santo Tomás de estos autores que la profecía se produzca mediante ángeles (2-2 q.172 a.2), pero como intermediarios solamente, siendo Dios la causa agente principal de toda profecía. La exaltación o elevación mental del profeta, según estos autores, hace de él un alejado, un separado del pueblo, sumido en las honduras del conocimiento. Santo Tomás acepta la grandeza de la revelación y de la luz profética, pero sabe que la profecía es un carisma dado para el servicio de los demás [2].

[1] A. M. ARTOLA afirma que «el influjo del pensamiento árabe-judío sobre la profecía cristiana fue tan grande que dos tercios de la temática tratada por Santo Tomás en las cuestiones *De Prophetia* proceden de maestros árabes y judíos». Ahora bien: si la selección de los temas a tratar está en dependencia de estas fuentes, en el trato dado a los problemas es bastante independiente y original.

[2] Un autor israelí actual critica la postura medieval judía, que puede verse en Maimónides y también en los filósofos árabes que separan al profeta del pueblo, al unirlo a la divinidad, en

4. Algunas particularidades de la profecía en Santo Tomás

a) *Carácter social de la profecía*

La función de la profecía, por ser gracia *gratis data,* es el servicio de los demás. La profecía tiene la misión de instruir a la humanidad, la luz profética busca dirigir los actos humanos, ayudar en el gobierno del pueblo y del culto divino (cf. 2-2 q.172 a.1 ad 4). El Santo recurre a la *Escritura,* principalmente a San Pablo, que insiste en el carácter social de lo profético. En todos los lugares en que Santo Tomás estudia la profecía deja claro que ésta es dada para el servicio de los demás: es concedida para la dirección de los actos humanos (2-2 q.171, pról.); es un don destinado a la utilidad de la Iglesia, por lo que son materia de profecía todas aquellas cosas cuyo conocimiento puede ser útil a la misma (cf. *De Verit.* 12,2, concl.). Aunque la profecía se refiere principalmente al conocimiento, por su función social lleva incluida la palabra e incluso la acción, ésta por concomitancia (cf. 2-2 q.173 a.3).

b) *Profecía en sentido estricto y en sentido amplio*

La profecía en Santo Tomás, como en general en los Padres de la Iglesia, es de ordinario entendida como profecía bíblica, profecía del Antiguo y del Nuevo Testamento, no haciendo alusión especial a la profecía subapostólica o a los profetas de la Iglesia de su tiempo. Sabemos que fue sobre todo el montanismo, forma heterodoxa y disparatada de comprender y ejercer el profetismo, el que hizo que la Iglesia silenciara su propio profetismo. Montano, al que alude varias veces Santo Tomás (cf. 1-2 q.106 a.4 ad 2; 2-2 q.173 a.3c; 3 q.66 a.8c), contrapuso el Espíritu Santo a Jesús y llenó lo profético de magia y extravagancia. Al suceder esto en el siglo II, marcó el lenguaje de lo profético, que reservó esta palabra para los profetas inspirados de los tiempos bíblicos. Téngase en cuenta además que en la variada tradición Santo Tomás encuentra unas definiciones de lo profético que incluyen casi siempre el conocimiento del futuro, dificultando una vez más hablar de profetas actuales.

No obstante todo lo precedente, y a pesar de que el Santo, como sus contemporáneos, ignora obras en aquel tiempo perdidas, como la *Didajé,* el *Pastor de Hermas,* las *Odas de Salomón,* libros cristianos del siglo I y II, donde la profecía se vive y se valora como actual, su instinto le lleva a aceptar junto a la profecía inspirada y normativa otro tipo de profecía. Por eso habla también de una profecía que no contiene revelación nueva, que se apoya en la palabra profética antigua: «en todas las épocas hubo algunos que poseían espíritu profético, no para dar a conocer doctrinas nuevas, sino para dirigir la vida humana» (2-2 q.174 a.3 ad 3).

Principalmente trata este tema en los comentarios bíblicos al encontrar textos del Nuevo Testamento que orientan en ese sentido: «Se llaman profetas en el Nuevo Testamento los que exponen los dichos proféticos, los que interpretan la *Sagrada Escritura* con el mismo espíritu con que fue concebida» *(In Rom.* 12,6 lect.2). Y también: «Se habla de profetas en un doble sentido. Un modo habla de aquel hombre que anuncia a los otros las cosas que le fueron reveladas a él...;

contraposición a lo que hace Santo Tomás: «La filosofía judía medieval tendía hacia la supresión de la distinción entre profetismo y vida contemplativa (intelectual o mística)... Vale la pena señalar que su concepción haciendo de la profecía el estado más elevado (en el plano intelectual y místico como en el plano de la iluminación y de la contemplación) les ha conducido a olvidar el carácter específico de la profecía clásica, a saber: la profecía como carisma social, característica justamente desarrollada por Santo Tomás de Aquino» (ZWI WERBLOWSKY, *Le prophétisme dans le Judaïsme contemporain:* Lumière et Vie 22 [1973] 45).

otro modo se refiere al hombre que profetiza, en cuanto que relata las cosas reveladas a otros». También si explica las *Sagradas Escrituras* de otros se dice que profetizan. Y en este sentido se habla en 1 Cor 14,4: «el que profetiza edifica a la Iglesia» *(In I Cor.* 11,4 lect.2). Respecto de la mujer que profetiza según 1 Cor 11,5, teniendo en cuenta el texto de 1 Tim 2,12, que prohíbe a la mujer hablar en público, dice hemos de entender la profecía de la mujer limitada a las reuniones de solas mujeres (cf. *In I Cor.* 11,5 lect.2).

Sin embargo, la profecía bíblica tiene para Santo Tomás la garantía de revelar nuevas cosas, de tener inspiración normativa, de asegurar al profeta certeza total de que es Dios quien revela.

c) *Bosquejo de la idea de profecía según Santo Tomás*

El elemento que nunca puede faltar en la profecía es la luz sobrenatural, el juicio ayudado por la luz divina, ya sea acerca de cosas nuevas o conocidas, ya se realice la profecía mediante visiones imaginativas o apariciones sensibles (cf. 2-2 q.173 a.2; *De Verit.* 12 a.12). De la luz divina, elemento formal de la profecía, adquiere ésta su unidad específica a pesar de la pluralidad de realidades que el profeta comunique (cf. 2-2 q.171 a.3 ad 3).

El objeto material de la profecía, aquello sobre lo que la profecía va a concentrarse, no son sólo los futuros contingentes (2-2 q.171 a.3), sino todo aquello cuyo conocimiento es necesario para la salvación; así, la profecía es una luz que orienta en la dirección de los actos humanos y en el gobierno de la sociedad (2-2 q.172 a.1 ad 4). En *De Verit.* 12,2 dirá que son materia de profecía el conocimiento del pasado y del futuro, lo eterno, lo necesario y lo contingente, siempre que sean necesarios para la salvación.

La profecía no se adquiere como hábito, sino que se realiza como acto, aunque el profeta queda con cierta disposición a ser iluminado de nuevo, además de que se siente elegido para servir de profeta, como Jeremías (cf. 2-2 q.171 a.2; *De Verit.* 12,1).

El conocimiento profético es limitado, no ve la esencia divina, ve desde la lejanía, con cierta oscuridad; por eso no se da en los bienaventurados, ni en los ángeles, ni en Cristo en cuanto hombre *comprehensor,* sino sólo en cuanto hombre *viator* o peregrino (2-2 q.171 a.4; q.173 a.4; q.174 a.5 ad 3; *In loan,* c.4 lect.10; *Comp. Theol.* c.216; 3.ª q.7 a.8).

d) *La inspiración y la revelación desde el tratado de la profecía*

Este tratado ha contribuido mucho a esclarecer los conceptos de inspiración y revelación. Aunque inspiración tenga en Santo Tomás un sentido amplio de influjo divino, hablando de la profecía se trata de la luz sobrenatural con la que la mente humana queda elevada para tener un conocimiento sin error y poder hacer juicios sobre contenidos relativos a la salvación. Revelación, por el contrario, es la percepción de verdades desde esa luz de la mente. Lo formal en la profecía es la inspiración, que se reduce al juicio, a la comprensión. La inspiración es una sobreelevación del juicio, y es la parte más importante de la profecía porque es siempre en un juicio mental donde concluye el conocimiento (2-2 q.173 a.2c).

La inspiración no puede faltar nunca en la profecía, aunque juzgue de sucesos naturales y no existan en ese juicio nuevas verdades reveladas. Por otra parte, en toda revelación debe existir también la inspiración que cerciora de su autor divino y permite interpretar lo revelado. De lo contrario, si faltase la inspiración, sucedería como en los sueños del faraón, o en la visión de la estatua de

Nabucodonosor, o en la escritura sobre el muro del palacio de Baltasar. Estos, no inspirados, no pudieron interpretarlos.

Cuando no hay revelación de verdades nuevas, la inspiración juzga sobrenaturalmente acerca de conocimientos ya adquiridos o incluso naturales relacionados con la salvación (cf. 2-2 q.171 a.3 ad 3). La inspiración es un acto, no un hábito, y al cesar el acto inspirador no queda más que como una *habilitas,* o disposición a ser inspirado, por la cual se llama profeta a alguien que en ese momento no está inspirado *(De Verit.* q.12 a.1, al final).

Aunque hoy es aceptada en general la aportación de Santo Tomás acerca de la inspiración y de la revelación, se le achacan algunas lagunas, como el haberse quedado en el plano teórico del conocimiento, sin descender a la inspiración concreta del *escritor* sagrado. Por otra parte, su idea de profeta como instrumento vivo es muy rica, aunque no está completamente explorada, como tampoco lo está la relación entre inspiración y revelación [3].

BIBLIOGRAFÍA

ARTOLA, A. M., *La teología de la inspiración a través de los siglos,* en ARTOLA, A. M.-SÁNCHEZ CARO, J. M., *Introducción al estudio de la Biblia. 2. Biblia y palabra de Dios* (Estella 1989) p.197-213, sobre todo p.200-204.

BENOÎT, P., *Revelación e inspiración según la Biblia, en Santo Tomás y en las discusiones modernas,* en ID., *Exégesis y Teología* I (Madrid 1974) p.1-62.

BONINO, S.-TH., *Rôle de l'image dans la connaissance prophétique d'après Saint Thomas d'Aquin:* RevThom 89 (1989) 533-568.

CASCIARO, J. M., *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y la revelación* (Madrid 1969) p.61-88.

COLUNGA, A., *Introducción al tratado de la profecía,* en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* X (Madrid 1955) p.449ss.

CROCE, R. N. DELLA, *«Acceptio rerum et judicium de acceptis» nella Somma, II-IIae, q.173, a.2:* EphemCarm II (1948) 315-332.

DECKER, B., *Die Analyse des Offenbarungsvorganges beim hl. Thomas im Lichte vorthomistischer Prophetietraktate. Ein historischer Kommentar zur S. Theol. II-II, q.173, a.2 (De Verit. q.12, a.7):* Angelicum 16 (1939) 195-244.

ELDERS, L., *Les rapports entre la doctrine de la prophétie de saint Thomas et le Guide des égarés de Maïmonide:* DTP 1, 68 (1975) 449-456.

FERNÁNDEZ, P., *Teología de los carismas en la «Summa Theologiae» de Santo Tomás:* CiTom 105 (1978) 177-223.

— *La gracia carismática en Santo Tomás de Aquino:* Angelicum 60 (1983) 33-39.

IBÁÑEZ ARANA, A., *Las cuestiones «De Prophetia» y la inspiración bíblica:* Scripta Victoriense 1 (1954) 256-312.

PERRELA, G. M., *L'inspirazione biblica secondo S. Tommaso:* Divus Thomas 49 (1946) 291-295.

RICHARD, J., *Le processus psychologique de la révélation prophétique selon saint Thomas d'Aquin. Commentaire historique et doctrinal de Ila-IIae, q. 173, a.2:* Laval Théol. et Phil. 23 (1967) 42-75.

SYNAVE, P.-BENOÎT, P., *La Prophétie (II-IIae, qq.171-178)* (Paris 1947).

TORREL, J.-P., *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint Cher* (Louvain 1977).

WOHLMAN, A., *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire* (Paris 1988), sobre todo, c.8: «La Prophétie».

[3] P. BENOÎT intenta clarificar la doctrina de Santo Tomás sobre inspiración y revelación en *Revelación e inspiración según la Biblia, en Santo Tomás y en las discusiones modernas,* en ID., *Exégesis y Teología* I (Madrid 1974) p.1-62.

CUESTIÓN 171

La profecía

Después de haber tratado de cada una de las virtudes y vicios pertenecientes a todas las condiciones y estados del hombre, vamos a estudiar ahora los que pertenecen especialmente a algunos hombres. Existe una triple diferencia entre los hombres por razón de los hábitos y actos del alma racional. La primera proviene de las gracias gratis dadas, ya que, como se dice en 1 Cor 12,4ss, *hay división de gracias, y a uno se le da, por el Espíritu, la palabra de sabiduría, a otro la palabra de ciencia,* etcétera. La segunda diferencia se toma de los diversos géneros de vida, es decir, activa y contemplativa (q.179), que se distinguen por los diversos ejercicios en que cada uno se ocupa. Por eso, en el mismo pasaje (v.6), se dice que *hay diversidad de operaciones.* En efecto, son distintas las actividades de Marta, que *se preocupaba y andaba afanosa en los oficios de la casa,* lo cual pertenece a la vida activa, y las de María, la cual, *sentada a los pies del Señor, escuchaba sus palabras,* lo cual pertenece a la vida contemplativa, tal como leemos en Lc 10,39ss. La tercera diferencia se toma de los diversos oficios y estados (q.183), conforme a lo que se dice en Ef 4,11: *Y El constituyó a los unos apóstoles, a los otros profetas, a éstos evangelistas, a aquéllos pastores y doctores.* Esto pertenece a los diversos ministerios, de los cuales se dice en 1 Cor 12,5: *Hay diversidad de ministerios.*

Sobre las gracias gratis dadas, de las que hablamos en primer lugar, hay que tener en cuenta que algunas pertenecen al conocimiento, otras a la locución (q.176) y otras a la operación (q.178). Pero todo lo referente al conocimiento puede englobarse bajo el nombre de *profecía,* ya que la revelación profética se extiende no sólo a los sucesos futuros de los hombres, sino también a las cosas divinas, tanto por parte de las cosas que se proponen a todos para que las crean, y que pertenecen a la *fe,* como de los misterios más altos para los más perfectos, que pertenecen a la *sabiduría.* Existe también la revelación profética de cosas pertenecientes a las sustancias espirituales que nos llevan al bien o al mal, y que pertenece a la *discreción de espíritus.* Y se extiende también a la dirección de los actos humanos, que incumbe a la *ciencia,* como veremos más adelante (a.3). Por eso hemos de tratar primeramente de la profecía y del rapto (q.175), que es un grado de la misma.

Sobre la profecía debemos considerar cuatro materias: su esencia, la causa de la misma (q.172), el modo del conocimiento profético (q.173) y la división de la profecía (q.174).

Sobre lo primero se plantean seis preguntas:

1. ¿Pertenece la profecía al conocimiento?—2. ¿Es la profecía un hábito?—3. ¿Se refiere exclusivamente a los futuros contingentes?—4. ¿Conoce el profeta todo cuanto es objeto de la profecía?—5. ¿Distingue el profeta lo que entiende por el don de profecía de lo que entiende naturalmente?—6. ¿Cabe error en la profecía?

ARTÍCULO 1

¿Pertenece la profecía al conocimiento?

3 q.7 a.8; *De Verit.* q.12 a.1; *In Is.* c.1; *In I Cor.* c.14 lect.1; *In Heb.* c.11 lect.7

Objeciones por las que parece que la profecía no pertenece al conocimiento.

1. En Eclo 48,14 se dice que *el cadáver de Eliseo profetizó.* Y más adelante, en 49,18, se dice de José que *sus huesos fueron trasladados y profetizó después de muerto.* Ahora bien: ni en el cuerpo ni en los huesos queda nada de conocimiento después de la muerte. Luego la profecía no pertenece al conocimiento.

2. Aún más: en 1 Cor se dice: *El que profetiza habla a los hombres para su edificación.* Pero la locución es efecto del conocimiento, no el conocimiento mismo. Por tanto, parece que la profecía no pertenece al conocimiento.

3. Y también: toda perfección cognoscitiva excluye la necedad y la locura. Pero éstas pueden darse con la profecía, puesto que en Os 9,7 se dice: *Sábete, Israel, que el profeta es un insensato y un loco.* Luego la profecía no es una perfección cognoscitiva.

4. Además: del mismo modo que la revelación pertenece al entendimiento, parece que la inspiración pertenece al afecto, puesto que lleva consigo una moción. Pero, según Casiodoro[1], la profecía es *inspiración o revelación.* Luego parece que la profecía no es más propia del entendimiento que del afecto.

En cambio está lo que se dice en 1 Re 9,9: *El que hoy es llamado profeta se llamaba en otros tiempos vidente.* Ahora bien: la visión pertenece al conocimiento. Luego la profecía pertenece al conocimiento.

Solución. *Hay que decir:* La profecía consiste principalmente en conocimiento, porque los profetas conocen cosas que están lejos del conocimiento humano. Por eso podemos decir que profeta se deriva de φαινος, que significa aparición, ya que se les aparecen algunas cosas lejanas. De ahí que San Isidoro diga en sus *Etymol.*[2]: *En el Antiguo Testamento se llamaban videntes, porque veían lo que los demás no veían y contemplaban las cosas que estaban ocultas en el misterio.* Y así los gentiles los llamaban *vates*[3], *debido a la virtud de su mente.*

Pero ya que, como se dice en 1 Cor 12,7, *a cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad.* Y más adelante, en 14,12, se dice: *Procurad abundar en ellos para edificación de la Iglesia.* De lo cual se deduce que la profecía consiste, secundariamente, en una locución, en cuanto que los profetas anuncian, para edificación de los demás, las cosas que conocen por revelación de Dios, conforme a lo que se dice en Is 21,10: *Os he anunciado lo que oí al Señor de los Ejércitos y Dios de Israel.* Según esto, como dice San Isidoro en sus *Etymol.*[4], pueden llamarse profetas *como prae-fatores,* es decir, *que hablan de lejos y predicen verdades futuras*[a].

Las cosas reveladas divinamente, y que están por encima del conocimiento humano, no pueden ser confirmadas por la razón humana, porque ésta no las alcanza sino por obra del poder divino, según lo que se dice en Mc 16,20: *Ellos se fueron, predicando por todas partes, cooperando con ellos el Señor y confirmando su palabra con los signos consiguientes.* De ahí que, en tercer lugar, pertenezca a la profecía la realización de milagros, como confirmación del anuncio profético. Por eso se dice en Dt 34,10-11: *No ha vuelto a surgir en Israel profeta semejante a Moisés, con quien cara a cara tratase Yahveh, ni en cuanto a las maravillas y portentos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los textos aducidos hablan de la profecía tomada en el tercer aspecto, que se ocupa de la comprobación de la misma.

2. *A la segunda hay que decir:* El Apóstol, en el texto aducido, habla del anuncio profético.

3. *A la tercera hay que decir:* Los que son tenidos por profetas locos y necios no son auténticos, sino falsos profetas, de los cuales se dice en Jer 23,16: *No escuchéis lo que os profetizan los profetas: os engañan. Lo que os dicen son visiones suyas, no procede de la boca de Yahveh.* Y en Ez 13,3 se dice también de ellos: *Así dice el Señor: ¡Ay de los profetas insensatos que andan en su propio camino, sin haber visto nada!*

4. *A la cuarta hay que decir:* En la profecía es preciso que la mente se eleve a la per-

1. Cf. *Glossa ordin.,* pról. al *Salt.* (III 86E); *Glossa* LOMBARDI, prefacio al *Salt.:* ML 191,58. CASIODORO, *Expos. in Psalt.,* super prol.: ML 70,12. 2. L.7 c.8: ML 82,283. 3. Cf. SAN ISIDORO, *Etymolog.,* l.8 c.7: ML 82,308. 4. L.7 c.8: ML 82,283.

a. La etimología de profeta se establece, no como dice San Isidoro y acepta Santo Tomás, de *phanos* — «aparición», porque desde lejos y de lo oculto salga algo a la luz, ni tampoco puede establecerse la equivalencia: «pro-fetas» —*prae-fatores.* En efecto, con *prae* se quiere insinuar que el anuncio es de antemano, es previo, que anticipa el conocimiento de los sucesos. *Fatores,* de *fator,* hablar mucho, tampoco responde a profeta. La verdadera etimología de profeta es *pro-fêmi: pro — «en lugar de otro», y fêmí-* «hablar». El profeta está hablando y actuando en lugar de Dios. Debe de algún modo sustituirlo, representarlo y tener no sólo su palabra y su conocimiento, sino también sus reacciones y su celo. Santo Tomás está demasiado determinado por una tradición que ve la predicción en la etimología de profeta, y que además se centra en el aspecto de conocimiento.

cepción de las cosas divinas. Por eso se dice en Ez 2,1: *Hijo de hombre, ponte en pie, que voy a hablarte.* Y esta elevación de la atención se realiza bajo la moción del Espíritu Santo. Por eso añade en el v.2: *Y entró dentro de mí el Espíritu, que me puso en pie.* Después de que la mente se ha elevado hacia lo alto, percibe las cosas divinas. Y así leemos a continuación: *Y escuché al que hablaba.* Por consiguiente, en la profecía se requiere inspiración en cuanto a la elevación de la mente, de acuerdo con lo que se dice en Job 32,8: *La inspiración del Omnipotente da inteligencia.* La revelación se requiere para la percepción divina, en lo cual consiste la perfección de la profecía, y mediante ella se corre el velo de la oscuridad y de la ignorancia, según lo que se dice en Job 12,22: *Él es quien revela lo oculto en las tinieblas.*

ARTÍCULO 2

¿Es la profecía un hábito?

2-2 q.176 a.2 ad 3; 1-2 q.68 a.3 ad 3; *De Verit.* q.12 a.1; *In I Cor.* c.14 lect.6; III *Cont. Gentes* 154; *De Pot.* q.6 a.4; *Quodl.* XII q.17 a.1

Objeciones por las que parece que la profecía es un hábito.

1. Como se dice en II *Ethic.*[5], hay tres cosas en el alma: *potencias, pasiones* y *hábitos.* Pero la profecía no es una potencia. Si lo fuera, se daría en todos los hombres, porque todos tienen potencias en su alma. Tampoco es una pasión, ya que las pasiones pertenecen a la potencia apetitiva, como dijimos antes (1-2 q.22 a.2), mientras que la profecía pertenece principalmente al conocimiento, como también ya quedó dicho (a.1). Luego la profecía es un hábito.

2. Aún más: toda perfección del alma que no está siempre en acto es un hábito. Ahora bien: la profecía es una perfección del alma que no está siempre en acto. De lo contrario, no podría decirse que el profeta está dormido. Luego parece que la profecía es un hábito.

3. Y también: la profecía se enumera entre las gracias gratis dadas. Pero la gracia es algo habitual en el alma, como ya dijimos (1-2 q.109 a.6.9; q.110 a.2). Por consiguiente, la profecía es un hábito.

En cambio está el hecho de que el hábito es algo *con lo que uno obra cuando quiere,* como dice el Comentarista en III *De Anima* [6]. Pero hay quien no puede hacer uso de la profecía cuando quiere, como se nos cuenta en 4 Re 3,15 de Eliseo, que, *habiéndole interrogado Josafat sobre un suceso futuro, y no teniendo entonces el espíritu de profecía, hizo llamar a un arpista para que el espíritu de profecía descendiera sobre él mediante la alabanza de la sabiduría y llenara su mente del conocimiento de las cosas futuras,* como dice San Gregorio en *Super Ez.* [7]. Luego la profecía no es un hábito.

Solución. *Hay que decir:* Como dice el Apóstol en Ef 5,13, *cuanto se da a conocer es por la luz,* porque, así como la manifestación de la visión corporal se hace mediante la luz corpórea, así la manifestación de la visión intelectual se hace mediante una luz intelectual. Luego es preciso que haya proporción entre la manifestación y la luz que la origina, como entre el efecto y la causa. Dado, pues, que la profecía pertenece al conocimiento que supera el orden natural, como ya dijimos (a.1), síguese que para la profecía se requiere una luz inteligible superior a toda luz de la razón natural. Por eso se dice en Miq 7,8: *Cuando me halle sentado en las tinieblas, el Señor será mi luz.* Ahora bien: la luz puede darse en alguien de dos modos: como una forma permanente, tal como se da la luz corpórea en el sol y en el fuego, y como una pasión o impresión transeúnte, como se da la luz en el aire. En cuanto a la luz profética, no está en la mente del profeta de un modo permanente. De lo contrario, el profeta estaría siempre profetizando, lo cual es falso, como dice San Gregorio en *Super Ez* [8]: *A veces carecen del espíritu de profecía, el cual no está siempre presente en su mente, de modo que, cuando no lo poseen, comprendan, por esto, que es un don de Dios cuando lo tienen.* Por eso dijo Eliseo de la mujer de Sunam: *Su alma está sumida en la tristeza, y el Señor me lo ocultó y no me lo dio a conocer.* La razón de esto es que la luz intelectual que está en un sujeto de forma permanente y perfecta perfecciona el entendimiento principalmente con el conocimiento del principio de aquellas cosas que se dan a conocer mediante esa luz. Así, por la luz del entendimiento agente, el entendimiento conoce principalmente los primeros principios de todas las cosas que se conocen naturalmente. Ahora bien: el principio de las cosas pertenecientes

5. ARISTÓTELES, lect.5 n.1 (BK 1105b20): S. TH., lect.5. 6. Comm.18 (VI[2] 161B). 7. L.I hom.1: ML 76,793. 8. L.I hom.1: ML 76,792.

al conocimiento sobrenatural, que se dan a conocer por la profecía, es el mismo Dios, al que los profetas no ven en su esencia. Pero lo ven en el cielo los bienaventurados, en los cuales esta luz está como una forma permanente y perfecta, según lo que se dice en el salmo 35,10: *En tu luz veremos la luz.*

Por tanto, la luz profética reside en el alma del profeta como una pasión o impresión pasajera. Esto es lo que se nos dice en Ex 33,22: *Y cuando pase mi gloria te meteré en el hueco de la roca.* Y en 3 Re 19,11 se dice a Elías: *Sal fuera y ponte en el monte delante del Señor, porque va a pasar el Señor.* De ahí que, así como el aire necesita siempre una nueva iluminación, así también la mente del profeta necesita una nueva revelación, como el discípulo que todavía no ha aprendido los principios del arte necesita ser instruido en cada caso. Por eso se dice en Is 50,4: *Cada mañana despierta mis oídos, para que oiga como discípulo.* Con este modo de hablar indica la profecía. Y así decimos que *habló el Señor* a tal o cual profeta, o que *le fue dirigida la palabra del Señor,* o que *la mano del Señor se posó sobre él.* Queda claro, así, que la profecía, propiamente hablando, no es un hábito.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa división del Filósofo no abarca todo lo que hay en el alma, sino las cosas que pueden ser principios de actos morales, que son, a veces, producidos por la pasión, otras veces por un hábito y otras por una potencia sola, como aparece claro en aquellos que, debido al juicio de la razón, realizan algo antes de poseer un hábito. Sin embargo, la profecía puede reducirse a pasión, tomando como pasión toda recepción, en el sentido en el que el Filósofo habla de ella en III *De Anima*[9], al escribir que *el entender es una pasión.* En efecto, de igual modo que, en el conocimiento natural, el entendimiento posible recibe la luz del entendimiento agente, también en el conocimiento profético el entendimiento humano recibe la ilustración de la luz divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Al igual que, en el orden humano, al desaparecer la pasión queda cierta disposición para volver a recibir lo mismo, como la leña que, una vez encendida, se enciende de nuevo más fácilmente, así también en el entendimiento del profeta, una vez que desaparece la ilustración actual, queda cierta disposición para recibir nuevamente la ilustración divina. Así es también como la mente, una vez movida a devoción, vuelve más fácilmente a ella. De ahí que San Agustín, en *De Orando Deum*[10], diga que es necesario orar con frecuencia para que no se apague del todo la devoción adquirida.

Puede decirse, no obstante, que uno es llamado profeta por su misión divina incluso cuando se ha terminado su actual ilustración profética, según lo que se dice en Jer 4,5: *Te he constituido profeta para las gentes.*

3. *A la tercera hay que decir:* Todo don de la gracia eleva al hombre hacia algo superior a la naturaleza humana. Esto sucede de dos modos. En primer lugar, en cuanto a la sustancia del acto, como son el hacer milagros y el conocer las cosas *inciertas y ocultas de la sabiduría divina.* Para estos actos el hombre no recibe una gracia habitual. En segundo lugar, se dice que algo es superior a la naturaleza humana en cuanto al modo del acto, no en cuanto a la sustancia del mismo: el amar a Dios y conocerlo en el espejo de las criaturas. Para esto sí se da una gracia habitual.

ARTÍCULO 3

¿Son los futuros contingentes el único objeto de la profecía?

De Verit, q.12 a.2; *In Is.* c.1; III *Cont. Gentes* 154; *In Rom.* c.12 lect.2; *In Ps.* 50

Objeciones por las que parece que la profecía trata únicamente de los futuros contingentes.

1. Dice Casiodoro[11] que *la profecía es una inspiración y revelación divina que anuncia los sucesos de las cosas con verdad inconmovible.* Pero los *sucesos* pertenecen a los futuros contingentes. Luego la revelación profética se ocupa sólo de los futuros contingentes.

2. Aún más: la gracia de *la profecía* se distingue de *la sabiduría* y de *la fe,* las cuales tienen por objeto cosas divinas; de *la discreción de espíritus,* que trata de los espíritus creados, y de *la ciencia,* que trata de las cosas humanas, como aparece claramente en 1 Cor 12,8ss. Pero el hábito y el acto se distinguen por sus objetos, como es claro

9. ARISTÓTELES, lect.4 n.2 (BK 429a14): S. TH., lect.7. 10. *Epist.* 130 *Ad Probum,* c.9: ML 33,501. 11. Cf. *Glossa ordin.,* introducción al *Salt.* (III 86E); *Glossa* LOMBARDI, introducción al *Salt.:* ML 191,58. CASIODORO, *Expos. in Psalt.,* super prol.: ML 70,12.

por lo que ya dijimos (1-2 q.18 a.5; q.54 a.2). Luego parece que la profecía no trata de ninguna de estas cosas y que, por consiguiente, su único objeto son los futuros contingentes.

3. Y también: la diversidad de objetos da lugar a diversidad de especies, como es evidente por lo dicho antes (1-2 q.18 a.5; q.54 a.2). Luego si una profecía se refiere a los futuros contingentes y otra profecía se ocupa de otras cosas, parece que no se trata de la misma especie de profecía.

En cambio está lo que dice San Gregorio en *Super Ez.* [12]: que unas profecías se ocupan de *lo futuro,* como la que aparece en Is 7,14: *he aquí que una virgen concebirá y dará a luz a un hijo;* otras *del pasado,* como lo que se dice en Gén 1: *en el principio creó Dios el cielo y la tierra;* y otras *del presente,* como se dice en 1 Cor 14,24-25: *Pero si profetizando todos entrare algún infiel o no iniciado, se sentirá argüido de todos, juzgado por todos.* Por tanto, la profecía no tiene por único objeto los futuros contingentes.

Solución. *Hay que decir:* La manifestación hecha por medio de una luz puede extenderse a todas aquellas cosas que están sujetas a dicha luz. Así, la visión corporal se extiende a todos los colores, y el conocimiento natural se extiende a todas las cosas que están bajo la luz del entendimiento agente. Ahora bien: el conocimiento profético tiene lugar mediante una luz divina, con la que pueden conocerse todas las cosas, sean divinas o humanas, espirituales o corporales. Y así, la revelación profética se extiende a todas estas cosas. Por el ministerio de los espíritus celestes fue hecha la revelación de lo perteneciente a la excelencia de Dios y de los ángeles. Así se dice en Is 6,1: *Vi al Señor sentado sobre un trono excelso y elevado.* También se anuncian las cosas tocantes a los cuerpos naturales, según leemos en Is 40,12: *¿Quién midió las aguas con el hueco de la mano?* También habla de las costumbres de los hombres, conforme a lo que leemos en Is 58,7: *Parte tu pan con el hambriento.* Y, finalmente, se refiere también a los sucesos futuros, según se dice en Is 47,9: *Ambas cosas te vendrán juntas el mismo día: la esterilidad y la viudez.*

Hay que tener en cuenta, no obstante, que, dado que la profecía tiene por objeto cosas que están lejos de nuestro conocimiento, una cosa será tanto más propia de la profecía cuanto más lejos esté del conocimiento humano. En esto distinguimos tres grados. El primero es el de las cosas que están lejos del conocimiento de un hombre en particular, bien se trate de conocimiento sensitivo o intelectual, pero no lejos del conocimiento de todos los hombres. Por ejemplo, uno conoce por medio de los sentidos las cosas que tiene a la vista, mientras que otro no las conoce porque están lejos de él. Así, Eliseo supo, proféticamente, lo que había hecho Giezi, su discípulo, en su ausencia, como se narra en 4 Re 5,26. De igual modo, incluso lo que uno sabe por demostración puede revelarse proféticamente a otro.

El segundo grado es el de aquellas cosas que están por encima del conocimiento de todos los hombres, no porque no sean cognoscibles en sí mismas, sino por la limitación del conocimiento humano, como sucede con el misterio de la Trinidad, que fue revelado por los serafines al decir: *Santo, Santo, Santo,* como leemos en Is 6,3.

El último grado es el de las cosas que están lejos del conocimiento de todos los hombres porque no son cognoscibles en sí mismas, como son los futuros contingentes, cuya verdad no está determinada. Y puesto que aquello que es universal y existe por sí mismo es más importante que lo que es particular y existe por razón de otro, por eso pertenece a la profecía principalmente la revelación de los sucesos futuros, de donde se toma el nombre de *profecía.* A este respecto dice San Gregorio, al comentar a Ezequiel [12]: *Dado que se llama profecía por el hecho de predecir las cosas futuras, cuando habla de cosas pasadas o presentes deja de serlo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la objeción se define la profecía por lo que significa propiamente el nombre de profecía.

2. Tomada así, la profecía se distingue de otras gracias gratis dadas. Con esto respondemos a la *objeción segunda.*

No obstante, puede decirse que todas las cosas que son objeto de profecía coinciden en no ser cognoscibles por el hombre sin una revelación divina. Por el contrario, las cosas que pertenecen a la *sabiduría,* a la *ciencia* y a la *interpretación de la palabra* pueden ser conocidas por la razón natural, si bien la ilustración de la luz divina las da a cono-

12. L.I hom.1: ML 76,786.

cer de un modo más sublime. En cuanto a la fe, aunque su objeto lo constituyen cosas que el hombre no puede ver, no es propio de ella conocer las cosas que se creen, sino que el hombre asienta con certeza a aquello que otros conocen.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo formal en el conocimiento profético es la luz divina, cuya unidad da a la profecía la unidad de especie, aunque sean diversas las cosas que se dan a conocer proféticamente mediante la luz divina.

ARTÍCULO 4

¿Conoce el profeta, por inspiración divina, todo cuanto se puede conocer proféticamente?

De Verit. q.12 a.1 ad 5.6; *In Rom.* c.14 lect.3

Objeciones por las que parece que el profeta conoce, por inspiración divina, todo cuanto puede conocerse proféticamente.

1. En Am 3,7 se dice: *No hace nada el Señor Dios sin revelar su designio a sus siervos, los profetas.* Ahora bien: todo cuanto es revelado proféticamente se refiere a obras ejecutadas por Dios. Por consiguiente, ninguna de estas obras deja de ser revelada a los profetas.

2. Aún más: *Las obras de Dios son perfectas,* como se dice en Dt 32,4. Pero la profecía es una revelación divina, como dijimos (a.1 obj.4; a.3 obj.1). Luego es perfecta, y no lo sería si no fuera revelado al profeta todo cuanto puede ser objeto de profecía, ya que es perfecto *aquello a lo que no falta nada,* como se dice en III *Physic.* [13]. Luego al profeta se le revela todo cuanto puede ser objeto de profecía.

3. Y también: la luz divina, que es causa de la profecía, es más fuerte que la luz de la razón natural, que da lugar a la ciencia humana. Ahora bien: el hombre que posee una ciencia conoce todo lo referente a ella. Así, el gramático conoce todo lo referente a la gramática. Por tanto, parece que el profeta ha de conocer todo lo que puede ser objeto de profecía.

En cambio está la autoridad de San Gregorio, quien dice, en el *Comentario a Ezequiel* [14], que *a veces el espíritu de profecía da a conocer al profeta las cosas presentes y no las futuras, mientras que otras veces le da a conocer las futuras y no las presentes.*

Solución. *Hay que decir:* No es preciso que cosas distintas se den juntamente, a no ser en algo común que las une y de lo cual dependen, como ya dijimos antes (1-2 q.65 a.1.2) sobre las virtudes: todas han de estar juntas por causa de la prudencia y de la caridad. Ahora bien: todas aquellas cosas que son consideradas por medio de un principio se hallan unidas en él y dependen también de él. Por eso, quien conoce perfectamente un principio en toda su virtualidad, conoce, a la vez, todas aquellas cosas cuyo conocimiento es posible mediante el mismo. Por el contrario, si se desconoce, o sólo se conoce parcialmente ese principio, ya no es necesario conocer todas las cosas por él, sino que cada una de ellas ha de darse a conocer por sí misma, y, por consiguiente, es posible conocer unas cosas e ignorar otras. Pero el principio mediante el cual se conocen las cosas manifestadas proféticamente por la luz divina es la verdad primera, que no es vista en sí misma por los profetas. Por eso no es preciso que conozcan todas las cosas que pueden alcanzarse mediante la profecía, sino que cada uno de ellos conoce algunas de ellas según la revelación especial que se le da de una cosa o de otra.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Señor revela a los profetas todas las cosas necesarias para la instrucción del pueblo fiel; pero no a todos ellos, sino parte de ellas a unos y parte a otros.

2. *A la segunda hay que decir:* La profecía puede considerarse como algo imperfecto en el orden de la revelación divina. Por eso en 1 Cor 13,8-9 se dice que *las profecías se acabarán,* y que *profetizamos en parte,* es decir, de un modo imperfecto. La perfección de la revelación divina se logrará en el cielo; de ahí que podamos leer a continuación (v.10): *cuando llegue lo perfecto se acabará lo que es parcial.* Por tanto, no es necesario que no se le escape nada al profeta, sino que no se le escape nada de aquello a lo que se ordena la profecía.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien posee una ciencia conoce los principios de la misma, de los cuales depende todo lo perteneciente a ella. Por ello, el que posee perfectamente el hábito de una ciencia conoce todo cuanto a ella pertenece. Pero mediante la profecía no se conoce en sí mismo el

13. ARISTÓTELES, lect.6 n.8 (BK 207a8): S. TH., lect.11.

14. L.I hom.1: ML 76,788.

principio de todas las cosas que pueden conocerse mediante la profecía, puesto que es el mismo Dios. Por consiguiente, no vale la comparación.

ARTÍCULO 5

¿Distingue el profeta, siempre, lo que dice por su cuenta y lo que dice movido por el espíritu profético?

Cont. Gentes 3,154

Objeciones por las que parece que el profeta distingue siempre lo que dice movido por su propio espíritu de lo que dice por el espíritu de profecía.

1. Según atestigua San Agustín en VI *Confess.* [15], su madre *decía que ella podía distinguir, por no sé qué gusto que no podía explicar con palabras, la diferencia entre las revelaciones de Dios y los sueños de su alma.* Ahora bien: la profecía es *una revelación divina,* según dijimos antes (a.1 obj.4; a.3 obj.1). Luego el profeta distingue siempre entre lo que dice por espíritu profético y lo que dice por espíritu propio.

2. Aún más: *Dios no manda nada imposible,* según dice San Jerónimo [16]. Pero, según leemos en Jer 23,28, se manda a los profetas: *El profeta que tenga un sueño, que lo cuente como sueño; el que reciba palabra mía, que pregone fielmente mi palabra.* Por tanto, el profeta distingue siempre entre lo que dice por el espíritu profético y lo que dice por su propio espíritu.

3. Y también: la certeza proporcionada por la luz divina es mayor que la que proporciona la luz de la razón natural. Pero aquel que posee una ciencia mediante la luz de la razón natural sabe ciertamente que la posee. Luego el que posee la profecía mediante la luz divina estará mucho más seguro de que la posee.

En cambio está la autoridad de San Gregorio, quien escribe en el *Comentario a Ez.* [17]: *Conviene tener en cuenta que, a veces, los santos profetas, cuando se les consulta, dada la gran práctica que tienen de profetizar, dicen cosas por espíritu propio y creen que están hablando bajo el espíritu profético.*

Solución. *Hay que decir:* La mente del profeta es ilustrada por Dios de un doble modo: mediante una revelación expresa y mediante cierto instinto, que, a veces, recibe la mente *humana sin saberlo,* tal como dice San Agustín en II *Super Gen. ad litt.* [18]. Por consiguiente, el profeta posee máxima certeza sobre cosas que conoce expresamente por el espíritu profético y está seguro de las que ha recibido por revelación divina. Por eso se dice en Jer 26,15: *El Señor me ha enviado en verdad a vosotros, para que hiciera llegar a vuestros oídos todas estas palabras.* De lo contrario, si el mismo profeta no tuviera certeza, dejaría de ser cierta la fe que se basa en la enseñanza de los profetas. Pero tenemos un ejemplo de la certeza profética en el hecho de que Abrahán, avisado en una visión profética, se dispuso a inmolar a su unigénito, lo cual no habría hecho si no hubiera estado sumamente seguro de la revelación divina.

En cuanto a las cosas que conoce por instinto, a veces es incapaz de distinguir adecuadamente si las ha pensado por instinto divino o por su propio espíritu, puesto que no todo lo que conocemos por espíritu divino se nos manifiesta con certeza profética, porque ese instinto es algo imperfecto en el orden de la profecía. Así hay que entender las palabras de San Gregorio. Sin embargo, para que no puedan incurrir en error, *advertidos pronto por el Espíritu Santo, reciben de Él la verdad y se corrigen a sí mismos por haber dicho cosas falsas,* como dice San Gregorio más adelante.

Respuesta a las objeciones: *Hay que decir* Las primeras se basan en las cosas recibidas por el espíritu profético. Por ello son manifiestas las respuestas a todas las objeciones.

ARTÍCULO 6

¿Pueden ser falsas las cosas que se conocen o anuncian proféticamente?

2-2 q.172 a.5 ad 3; a.6 ad 2; *De Verit.* q.12 a.10 ad 7; *Cont. Gentes* 3,154

Objeciones por las que parece que las cosas conocidas o anunciadas proféticamente pueden ser falsas.

1. La profecía tiene por objeto futuros contingentes, como dijimos antes (a.3). Pero éstos pueden no suceder, ya que, de lo contrario, sucederían necesariamente. Luego cabe el error en la profecía.

15. C.13: ML 32,731. 16. Cf. PELAGIO, *Libellus fidei ad Innocentium:* ML 45,1718; epist. *Ad Demetr.* c.16: ML 30,32. 17. L.I hom.1: ML 76,793. 18. C.17: ML 34,278.

2. Aún más: Isaías anunció proféticamente a Ezequías al decirle (Is 38,1): *Dispón de tu casa, porque vas a morir, no curarás.* Sin embargo, se le concedieron luego quince años más, como leemos en 4 Re 20,6 y en Is 38,5. Igualmente, dice el Señor en Jer 18,7-8: *De pronto decidiré yo arrancar, destruir y hacer perecer a un pueblo y a un reino. Pero si este pueblo se convierte, arrepentido de las maldades por las que yo le he amenazado, también yo me arrepiento de las maldades que había determinado hacerle.* Esto aparece también en el caso de los ninivitas, según se dice en Jon 3,10: *El Señor se arrepintió del mal que les dijo que había de hacerles, y no lo hizo.* Luego la profecía puede estar sujeta a error.

3. Y también: toda proposición condicional, si el antecedente es absolutamente necesario, tiene también un consiguiente necesario, ya que existe entre uno y otro la misma relación que entre la conclusión y las premisas en el silogismo, y de premisas necesarias no puede deducirse sino una conclusión necesaria, como se demuestra en I *Posteriorum*[19]. Ahora bien: si la profecía no pudiera estar sujeta a error, se seguiría que es cierta esta proposición: *Si una cosa está profetizada, sucederá,* ya que el antecedente es absolutamente necesario por ser de algo pasado, y lo será, también, el consiguiente. Pero, de ser esto cierto, la profecía dejaría de referirse a hechos contingentes. Luego es falso que la profecía no pueda estar sometida a error.

En cambio está el testimonio de Casiodoro, según el cual[20] *la profecía es la inspiración o revelación divina que anuncia con verdad inmutable los acontecimientos de las cosas.* Ahora bien: no podría ser inmutable una verdad si la profecía pudiera estar sometida a error. Luego no cabe error en ella.

Solución. *Hay que decir:* Como se deduce de lo ya dicho (a.2), la profecía es un conocimiento intelectual impreso en la mente del profeta a modo de enseñanza por la revelación divina. Ahora bien: la verdad del conocimiento en la mente del discípulo es idéntica a la que existe en la mente del maestro, de igual modo que, en el orden natural, la forma del engendrado es una semejanza con la del que engendra. En este sentido dice también San Jerónimo[21] que la profecía es *un signo de la presciencia divina.* Por eso conviene que sean la misma verdad la del conocimiento profético y la de la enunciación debida del conocimiento divino, en el cual no cabe error, como vimos en la *Primera Parte* (q.16 a.8). Por consiguiente, en la profecía no cabe error.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya vimos en la *Primera Parte* (q.14 a.13), la certeza de la presciencia divina no excluye la contingencia de cada uno de los futuros, porque se refiere a ellos como presentes y determinados *ad unum.* Por eso también la profecía, que es una semejanza *de la presciencia divina* impresa en la mente del profeta o un *signo* de la misma, no excluye, en su verdad inconmutable, la contingencia de los futuros.

2. *A la segunda hay que decir:* La presciencia divina mira los futuros de dos modos: considerados en sí mismos, en cuanto que los ve como presentes, y en sus causas, en cuanto que considera el orden de la causa a los efectos. Y si bien, en cuanto futuros, están determinados *ad unum,* no lo están si se les considera en sus causas, dado que las cosas pueden suceder de otro modo. Y aunque estos dos modos de conocer están siempre unidos en el conocimiento divino, no lo están siempre en la revelación profética, porque la impresión del agente no siempre alcanza toda la virtualidad de éste. De ahí que, a veces, la revelación profética sea una semejanza impresa de la presciencia divina en cuanto que considera los futuros contingentes en sí mismos. En ese caso, los hechos suceden tal como han sido profetizados, como con el texto de Is 7,14: *He aquí que una virgen concebirá.* Pero otras veces la revelación profética es una semejanza impresa de la presciencia divina en cuanto que conoce el orden de las causas a los efectos, y entonces los hechos no suceden tal como han sido profetizados. Ello no obstante, no quiere decir que haya falsedad en la profecía, ya que el sentido de la profecía es que la disposición de las causas inferiores, sean naturales o actos humanos, es tal que lo anunciado haya de suceder. En este sentido hay que entender las palabras de Isaías: *Morirás y no sanarás.* Es decir, *la disposición de tu cuerpo acabará con la muerte;* al igual que las palabras de Jon 3,4: *Dentro de cuarenta días*

19. ARISTÓTELES, lect.6 n.8 (BK 75a4): S. TH., lect.13. 20. Cf. *Glossa ordin.*, introducción al *Salt.* (III 86E); *Glossa* LOMBARDI, prefacio al *Salt.:* ML 191,58. CASIODORO, *Expos. in Psalt.*, super prol.: ML 70,12. 21. *In Dan.*, super 11,10: ML 25,521.

Nínive será destruida, es decir, *sus méritos exigen que sea destruida.* Y se dice que Dios *se arrepintió,* de un modo metafórico, en cuanto que se comporta como uno que se arrepiente, es decir, *cambia la sentencia, aunque no muda el consejo.*

3. *A la tercera hay que decir:* Son una misma la verdad de la profecía y la de la presciencia divina, según dijimos antes *(In corp.).* De este modo es verdadera la condicional: *si algo está profetizado, sucederá,* del mismo modo que esta otra: *si una cosa es conocida de antemano, sucederá.* En efecto, en ambas es imposible que no exista el antecedente. Por eso el consiguiente es necesario, no en cuanto que es futuro para nosotros, sino en cuanto que se considera como presente por estar sometido a la presciencia divina, como dijimos en la *Primera Parte* (q.14 a.13 ad 2).

CUESTIÓN 172

La causa de la profecía

Nos toca ahora hablar de la causa de la profecía. Sobre dicho tema se plantean seis problemas:

1. ¿Es natural la profecía?—2. ¿Procede la profecía de Dios, mediante los ángeles?—3. ¿Se requiere una disposición natural para la profecía?—4. ¿Se requieren buenas costumbres?—5. ¿Puede proceder de los demonios alguna profecía?—6. ¿Dicen la verdad, alguna vez, los profetas del demonio?

ARTÍCULO 1

¿Puede ser natural la profecía?

1-2 q.86 a.4; *De Verit.* q.12 a.3; *Cont. Gentes* 3,154

Objeciones por las que parece que la profecía puede ser natural.

1. Según San Gregorio, en IV *Dialog.* [1], *a veces la misma fuerza de las almas, con su penetración, prevé alguna cosa.* Y San Agustín dice, en XII *Super Gen. ad litt.* [2], que es propio del alma humana, abstraída de los sentidos, prever el futuro. Como esto es, precisamente, la profecía, síguese que el alma puede naturalmente alcanzar la profecía.

2. Aún más: el conocimiento por parte del alma humana es más poderoso en la vigilia que en el sueño. Ahora bien: hay quienes, durante el sueño, prevén naturalmente hechos futuros, como demuestra el Filósofo en su obra *De Somno et Vigil.* Luego con mayor razón puede el hombre conocer naturalmente el futuro.

3. Y también: el hombre es, por naturaleza, más perfecto que los animales brutos. Pero hay animales brutos que prevén hechos futuros que les conciernen. Así, las hormigas conocen de antemano las lluvias futuras, lo cual es evidente por el hecho de que antes de que llueva empiezan a amontonar el trigo en sus graneros. Igualmente, los peces conocen con anterioridad las tempestades que van a sucederse, como se deduce del hecho de que se mueven para alejarse de los lugares afectados por ellas. Luego con mucha mayor razón pueden los hombres conocer con anterioridad, de un modo natural, los hechos futuros que les atañen, y que son el objeto de la profecía. Por consiguiente, ésta es natural.

4. Además: se dice en Prov 29,18: *Cuando falte la profecía, se disipará el pueblo,* lo cual quiere decir que la profecía es necesaria para la conservación del hombre. Ahora bien: *la naturaleza no falta en lo necesario.* Por tanto, parece que la profecía es natural.

En cambio está lo que se dice en 2 Pe 1,21: *La profecía no ha sido proferida por humana voluntad; antes bien, movidos del Espíritu Santo, hablaron los hombres de Dios.* Luego la profecía no proviene de la naturaleza, sino que es un regalo del Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* Como ya observamos antes (q.171 a.6 ad 2), la profecía puede ser un conocimiento previo de los hechos futuros bajo dos aspectos: en sí mismos y en sus causas Lo primero es propio del entendimiento divino, a cuya eternidad están presentes todas las cosas, como dijimos en la *Primera Parte* (q.14 a.13; q.57 a.3; q.86 a.4). Tal conocimiento previo de lo futuro no puede proceder, pues, de la naturaleza, sino sólo de la revelación divina.

Ahora bien: los hechos futuros en sus causas pueden ser conocidos de antemano también por el hombre de un modo natural. Así, el médico conoce de antemano si el enfermo va a curarse o a morir en algunas causas cuyo orden a determinados efectos conoce por experiencia. Tal conocimiento de los hechos futuros puede venir al hombre de la naturaleza de dos modos. Según el primero, el alma, por su misma naturaleza, puede conocer al instante los hechos futuros. Así, según San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [3], *algunos pretendieron que el alma poseía en sí misma un poder de adivinación.* Esto

1. C.26: ML 77,357. 2. C.13: ML 34,464. 3. C.13: ML 34,464.

parece responder a la doctrina de Platón, según el cual[4] las almas conocen todas las cosas por participación de las ideas, pero este conocimiento queda oscurecido al unirse ellas al cuerpo, en unos más que en otros, según la distinta pureza del cuerpo. Según eso, podría decirse que los hombres cuyas almas no están muy oscurecidas por su unión al cuerpo pueden conocer de antemano esas cosas por ciencia propia. Contra esta teoría objeta San Agustín[5]: *¿Por qué no puede el alma tener siempre esa capacidad adivinatoria, aunque quiere tenerla siempre?*

Pero, como parece más cierto, el conocimiento viene al alma a través de los objetos sensibles, conforme a la opinión de Aristóteles, que expusimos en la *Primera Parte* (q.84 a.6). Diremos, pues, con más propiedad que los hombres no poseen conocimiento previo de tales hechos futuros, sino que pueden adquirirlo por vía experimental, la cual se ve ayudada en ellos por la disposición natural, según la cual se halla en él la perfección de la facultad imaginativa y la claridad de la inteligencia.

Sin embargo, este conocimiento previo es distinto del primero, que se obtiene por revelación divina bajo dos aspectos. En primer lugar, porque aquél puede tener por objeto toda clase de acontecimientos y es infalible, mientras que este conocimiento previo que puede adquirirse por vía natural se limita a ciertos efectos a los que puede extenderse la experiencia humana. En segundo lugar, porque el conocimiento profético propiamente tal posee *una verdad inmutable;* no así el conocimiento previo natural, que puede estar sujeto a error.

El primer conocimiento previo pertenece propiamente a la profecía; pero no el segundo, porque, como ya dijimos (q.171 a.3 corp.), el conocimiento profético tiene por objeto aquellos hechos que exceden totalmente el conocimiento humano. Por eso podemos afirmar que la profecía propiamente dicha no puede proceder de la naturaleza, sino únicamente de la revelación divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alma, mediante la abstracción de las cosas corpóreas, se hace más apta para percibir el influjo de las sustancias espirituales y también de los sutiles movimientos causados en la imaginación humana por la impresión de las causas naturales, cuya percepción le es difícil cuando se halla ocupada en cosas sensibles. Por eso dice San Gregorio[6] que el alma, cuando se acerca a la muerte, *conoce con anterioridad algunos hechos futuros, debido a su agudeza natural,* en cuanto que percibe aun las más pequeñas impresiones. También pueden conocerse los hechos futuros mediante revelación de un ángel. Pero eso no se debe a su propia virtud, ya que, como dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[7], de ser así, podría conocer por su propia virtud los hechos futuros siempre que quisiera, lo cual es evidentemente falso.

2. *A la segunda hay que decir:* El conocimiento previo de los hechos futuros que tiene lugar en los sueños tiene su origen o en la revelación de las sustancias espirituales, o por una causa corpórea, como dijimos antes (q.95 a.6), al tratar de la adivinación. En ambos casos se realiza mejor en sueños que en la vigilia, ya que el alma en estado de vigilia está más pendiente de las cosas externas sensibles, por lo cual es menor su poder para percibir las impresiones de las sustancias espirituales e, incluso, de las causas naturales. Pero en cuanto a la percepción del juicio, la mente está más dispuesta en la vigilia que durante el sueño.

3. *A la tercera hay que decir:* Tampoco los animales conocen con anterioridad los efectos futuros, a no ser en cuanto que ello es posible por sus causas, que mueven su fantasía. En esto incluso aventajan al hombre, cuya fantasía, sobre todo en estado de vigilia, se mueve más por la razón que por la impresión de las causas naturales, y la razón actúa en el hombre con más fuerza lo que en los animales hace la impresión de las causas naturales. Y ayuda al hombre, aún más, la gracia divina que inspira a los profetas.

4. *A la cuarta hay que decir:* La luz profética se extiende también a la dirección de los actos humanos, y por eso la profecía es necesaria para el gobierno del pueblo, sobre todo en orden al culto divino, para el cual no basta la naturaleza, sino que es necesaria la gracia.

4. Cf. q.84 a.3 obj.3 (1,515a3 nota); 1-2 q.63 a.1 (2,1038a40 nota). Cf. también *Fedón* (79C); *La República* (508C). 5. *Super Gen. ad litt.* l.12 a.13: ML 34,464. 6. *Dial.* l.4 c.26: ML 77,357. 7. C.13: ML 34,464.

ARTÍCULO 2

¿Se realiza la revelación profética por medio de los ángeles?

De Verit. q.12 a.8; *In Is.* c.6; *In Mt.* c.2; *Cont. Gentes* 3,154

Objeciones por las que parece que la revelación profética no se hace por medio de los ángeles.

1. En Sab 7,27 se dice: *La sabiduría de Dios se derrama en las almas santas, haciendo amigos de Dios y profetas.* Ahora bien: hace amigos de Dios de un modo inmediato. Luego también hace a los profetas de un modo inmediato, y no por medio de los ángeles.

2. Aún más: la profecía se cuenta entre las gracias gratis dadas. Pero dichas gracias proceden del Espíritu Santo, según el texto que dice (1 Cor 12,4): *Hay diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu.* Por tanto, la profecía no se realiza por medio de ángeles.

3. Y también: dice Casiodoro [8] que la profecía es *una revelación divina.* Pero, si se realizara por mediación de los ángeles, se diría que es una revelación angélica. Por tanto, no se realiza por medio de los ángeles.

En cambio está el testimonio de Dionisio, quien dice en IV *Cael. Hier.* [9]: *Nuestros gloriosos padres recibieron las visiones por medio de las virtudes celestes.* Luego la revelación profética se realiza por mediación de los ángeles.

Solución. *Hay que decir:* Como afirma el Apóstol en Rom 13,1, *las cosas que proceden de Dios están ordenadas.* Y, según dice Dionisio [10], *este orden de la divinidad consiste en gobernar las cosas inferiores por las de grado medio.* Ahora bien: los ángeles ocupan un lugar intermedio entre Dios y los hombres. Por eso las iluminaciones y revelaciones divinas son transmitidas por Dios a los hombres por medio de los ángeles. Y, realizándose el conocimiento profético mediante una iluminación y revelación divina, síguese que se realiza por medio de los ángeles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La caridad, por la cual el hombre se hace amigo de Dios, es una perfección de la voluntad, en la cual sólo Dios puede actuar. Pero la profecía es una perfección del entendimiento, en la cual puede actuar también el ángel, como dijimos en la *Primera Parte* (q.111 a.1). Por ello, la razón no es la misma en ambos casos.

2. *A la segunda hay que decir:* Las gracias gratis dadas se atribuyen al Espíritu Santo como principio primero, el cual, sin embargo, las produce en los hombres mediante el ministerio de los ángeles.

3. *A la tercera hay que decir:* La operación de un instrumento se atribuye al agente principal, en virtud del cual actúa. Y dado que un ministro es como un instrumento, por eso se dice que es divina la revelación profética, que se realiza mediante el ministerio de los ángeles.

ARTÍCULO 3

¿Se precisa una disposición natural para la profecía?

De Verit. q.12 a.4

Objeciones por las que parece que se requiere una disposición natural para la profecía.

1. La profecía es recibida en el profeta por una disposición de quien la recibe. En efecto, a propósito de Am 1,2: *El Señor rugirá en Sion,* dice la *Glosa* [11] de San Jerónimo: *Es natural que quienes hacen una comparación la tomen de aquellas cosas que les son familiares por conocerlas. Así, por ejemplo, los marineros comparan a sus enemigos con los vientos, y a los daños con un naufragio. Así también Amos, que fue pastor de ganado, compara el temor de Dios con el rugido del león.* Ahora bien: todo cuanto es recibido en un sujeto según el modo del que lo recibe requiere una disposición natural. Luego la profecía exige una disposición natural.

2. Aún más: la especulación profética es más elevada que la de la ciencia adquirida. Pero la falta de disposición natural es un obstáculo para la especulación de la ciencia adquirida, ya que muchos, por falta de disposición natural, no pueden llegar a la especulación científica. Luego con mucho mayor motivo se requerirá una disposición natural para la contemplación profética.

3. Y también: la falta de disposición natural es un obstáculo mayor que un im-

8. Cf. *Glossa ordin.*, introducción al *Salt.* (III 86E); *Glossa* LOMBARDI, prefacio al *Salt:* ML 191,58. CASIODORO, *Expos. in Psalt.,* sobre pról.: ML 70,12. 9. § 3: MG 3,180. 10. *De Cael. Hier.* c.4 § 3: MG 3,181; *De Ecclesiast. Hier.* c.5, p.I, § 4: MG 3,504. 11. *Glossa ordin.* (IV 359A). Cf. SAN JERÓNIMO, *In Am.* l.1, super 1,2: ML 25,1041.

pedimento accidental. Pero una indisposición accidental que sobreviene impide la especulación profética, puesto que San Jerónimo, al comentar a San Mateo [12], dice que *en el tiempo en que se realiza el acto conyugal no se da la presencia del Espíritu Santo, aunque parezca profeta el que está realizando la generación.* Por consiguiente, con mucha mayor razón, es un obstáculo para la profecía la falta de disposición natural, con lo cual parece que es un requisito para la profecía una buena disposición natural.

En cambio está el testimonio de San Gregorio, quien dice en la *Homilía de Pentecostés*[13]: *Llena* el Espíritu Santo *a un joven citarista y lo convierte en salmista; a un pastor de ganados que prepara los higos del sicómoro y lo hace profeta.* Por tanto, no es necesaria una disposición previa para la profecía, sino que depende exclusivamente de la voluntad del Espíritu Santo, del que se dice en 1 Cor 12,11: *Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere.*

Solución. *Hay que decir:* Como apuntamos antes (a.1), la profecía propiamente dicha procede de inspiración divina, mientras que la que proviene de una causa natural se llama profecía impropiamente. Ahora bien: hay que tener en cuenta que, así como Dios, al ser causa universal en el obrar, no necesita una materia ni disposición de la materia misma en los efectos corpóreos, sino que puede proporcionar, a la vez, la materia, la disposición y la forma, tampoco exige una disposición previa en los efectos espirituales, sino que puede proporcionar, junto con el efecto espiritual, la disposición conveniente que el orden natural requiere. Más aún: podría, mediante la creación, producir a la vez el mismo sujeto, de modo que en la creación dispusiera al alma para la profecía y le diera la gracia profética.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es indiferente a la profecía con qué semejanzas se exprese. Por eso la operación divina no causa en esto ningún cambio en el profeta, sino que únicamente suprime lo que sea contrario a la profecía.

2. *A la segunda hay que decir:* La especulación científica es producto de una causa natural. Ahora bien: la naturaleza no puede operar si falta una disposición previa en la materia. Pero esto no puede decirse de Dios, que es causa de la profecía.

3. *A la tercera hay que decir:* Alguna mala disposición natural, si no se quita, podría impedir la revelación profética. Por ejemplo, si uno estuviera totalmente privado del sentido común. También sería un obstáculo para profetizar el que uno estuviera bajo el influjo de una pasión fuerte de ira o de concupiscencia, como sucede con el coito o con cualquiera otra pasión. Pero esta falta de disposición natural es removida por la virtud divina, que es la causa de la profecía.

ARTÍCULO 4

¿Se requiere la rectitud de costumbres para la profecía?

De Verit. q.12 a.5; *In Io.* c.11 lect.7

Objeciones por las que parece que se requiere rectitud de costumbres para la profecía.

1. En Sab 7,27 se dice que la Sabiduría de Dios, *a través de las edades, se derrama en las almas santas, haciendo amigos de Dios y profetas.* Pero no puede existir santidad sin rectitud de costumbres y sin una gracia que nos hace gratos a Dios. Luego no puede darse profecía sin rectitud de costumbres y sin gracia, que nos hace gratos a Dios.

2. Aún más: sólo a los amigos se revelan los secretos, según se dice en Jn 15,15: *Os he llamado amigos porque os he comunicado todo cuanto oí a mi Padre.* Ahora bien: *Dios revela sus secretos a los profetas,* tal como se dice en Am 3,7. Luego parece que los profetas son amigos de Dios. Y como esto no es posible sin la caridad, parece que no puede haber profecía sin caridad, la cual tampoco se da sin la gracia, que nos hace gratos a Dios.

3. Y también: leemos en Mt 7,15: *Cuidado con los falsos profetas, que vienen a vosotros vestidos de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces.* Pero todos cuantos carecen de gracia interior parecen ser lobos rapaces y son, por consiguiente, falsos profetas. Por tanto, nadie es profeta verdadero si no es bueno por la gracia.

4. Además: el Filósofo, en su obra *De Somn. et Vigil.* [14], dice que, *si la adivinación de los sueños es un don divino, no es conveniente*

12. Cf. epist.22 *Ad Eustoch.:* ML 22,409. Cf. ORÍGENES, *In Num.* hom.6: MG 12,610. 13. *In Evang.* l.2 hom.30: ML 76,1225. 14. Cf. ARISTÓTELES, *De Divinat.* I (BK 462b20): S. TH., lect.1.

otorgarla a cualquiera, sino sólo a los hombres óptimos. Ahora bien: consta que la profecía es un don de Dios. Luego el don de profecía sólo se concede a los hombres óptimos.

En cambio está el pasaje de Mt 7,22-23, donde a los que habían dicho: *Señor, ¿no hemos profetizado en tu nombre?,* se les responde: *Nunca os conocí.* Pero el Señor *conoce a los que son suyos,* tal como se dice en 2 Tim 2,19. Por tanto, la profecía puede darse en aquellos que no son de Dios por la gracia.

Solución. *Hay que decir:* La rectitud de costumbres puede considerarse de dos modos. Primeramente, en su raíz interna, que es la gracia que hace grato. En segundo lugar, en cuanto a las pasiones internas del alma y a las acciones externas. La gracia se concede principalmente para que el alma humana se una a Dios por la caridad. Por eso dice San Agustín en XV *De Trinit.* [15]: *A no ser que se le conceda a uno el Espíritu Santo, que le haga amar a Dios y al prójimo, no es trasladado de la izquierda a la derecha.* Luego todo aquello que puede darse sin caridad puede existir sin gracia, que nos hace gratos, y, por consiguiente, sin rectitud de costumbres. Ahora bien: la profecía puede darse sin caridad, como demuestra un doble argumento. En primer lugar, por el acto de cada uno: la profecía pertenece al entendimiento, cuyo acto es anterior al de la voluntad, a la cual perfecciona la caridad. Por eso el Apóstol, en 1 Cor 13,1-2, incluye la profecía entre las gracias pertenecientes al entendimiento y que pueden existir sin la caridad. En segundo lugar, por el fin de cada una: la profecía, al igual que otras gracias gratis dadas, se concede para utilidad de la Iglesia, conforme se dice en 1 Cor 12,7: *A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad,* y no se ordena directamente a unir con Dios los afectos del profeta, como hace la caridad. Por ello, la profecía puede darse sin rectitud de costumbres en cuanto a la raíz primera de esta rectitud.

Pero, si consideramos la rectitud de costumbres según las pasiones del alma y las acciones externas, la maldad de costumbres supone un impedimento para la profecía, porque para ésta se requiere la elevación de la mente a la contemplación de lo espiritual, y la mente queda impedida por una pasión vehemente y por una dedicación desordenada a las cosas externas. Por eso se dice de *los hijos de los profetas,* en 4 Re 4,38, que *vivían con Eliseo,* llevando una vida solitaria para no verse privados del don de profecía a causa de ocupaciones mundanas [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El don de profecía se concede, a veces, tanto para utilidad de los demás como para ilustración de la propia mente. Es en el alma de los profetas donde la Sabiduría divina *se comunica* por la gracia que nos hace gratos, *haciéndolos amigos de Dios y profetas.* Otros, por el contrario, reciben el don de profecía sólo para utilidad de los demás, siendo una especie de instrumentos de la obra divina. Por eso dice San Jerónimo en el *Comentario a Mt.* [16]: *Profetizar, hacer milagros y arrojar demonios no es, a veces, mérito de quien lo realiza, sino que es la invocación de Cristo la que los obra, o se concede bien para condenación de los que lo invocan o bien para utilidad de aquellos que ven u oyen tales prodigios.*

2. *A la segunda hay que decir:* San Gregorio dice, al exponer esto [17]: *Cuando amamos las cosas celestiales que hemos oído, ya conocemos lo que amamos, porque el amor mismo ya es un conocimiento. Luego El ya les había dado a conocer todas las cosas, por cuanto que, purificados de los deseos terrenos, ardían en llamas del sumo amor.* De este modo, no siempre eran revelados a los profetas los secretos divinos.

3. *A la tercera hay que decir:* No todos los malos son lobos rapaces, sino únicamente aquellos que se proponen hacer daño a los demás, ya que, según dice el Crisóstomo al comentar a San Mateo [18], *los doctores católicos, cuando sean pecadores, serán esclavos de la carne, pero no lobos rapaces, porque no se proponen perder a los cristianos.* Y puesto que la profecía se ordena a la utilidad de los demás, es claro que esos tales son falsos profetas, porque no son enviados por Dios para esto.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los dones divinos no siempre se otorgan a los mejores

15. C.18: ML 42,1082. 16. L.1, super 7,27: ML 26,50. 17. *In Evang.* l.2 hom.27: ML 76,1207. 18. Cf. PS.-CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Mt.* hom.19, super 7,15: MG 56,738.

a. Extraña la seguridad con que Santo Tomás separa la profecía de disposiciones morales previas. Está, sin duda, queriendo salvaguardar la gratuidad del don y su especificidad intelectual. Admite, no obstante, que la *pasión vehemente,* o una *dedicación desordenada a las cosas externas,* puede impedir la necesaria elevación para contemplar lo espiritual.

esencialmente, sino, a veces, a los mejores en cuanto a la percepción de un don determinado. Y así, Dios concede el don de profecía a aquellos a quienes El juzga bueno dárselo.

ARTÍCULO 5

¿Procede de los demonios alguna profecía?

In Is. c.3; *Cont. Gentes* 3,154

Objeciones por las que parece que ninguna profecía viene de los demonios.

1. La profecía es *una revelación divina,* como dice Casiodoro [19]. Ahora bien: no es divino lo que hace un demonio. Luego ninguna profecía procede de los demonios.

2. Aún más: para el conocimiento profético se requiere una iluminación, como dijimos antes (q.171 a.2.3). Pero los demonios no iluminan el entendimiento humano, como dijimos en la *Primera Parte* (q.109 a.3). Luego ninguna profecía puede proceder de los demonios.

3. Y también: no es eficaz el signo que puede valer para cosas contrarias. Pero la profecía es un signo de confirmación en la fe. Por eso, al comentar Rom 12,6: *Ya sea profecía, según la medida de la fe,* dice la *Glosa* [20]: *Nótese que en la enumeración de las gracias empieza por la profecía, que es el primer argumento a favor de que nuestra fe es racional, ya que los creyentes profetizaban una vez recibido el Espíritu Santo.* Luego la profecía no puede ser otorgada por los demonios.

En cambio está lo que se dice en 2 Re 18,19: *Júntame a todo Israel en el monte Carmelo, a los trescientos cincuenta profetas del Baal y a los cuatrocientos profetas de los bosques que comen a la mesa de Jezabel.* Pero éstos eran profetas de los demonios. Por consiguiente, parece que también de los demonios procede alguna profecía.

Solución. *Hay que decir:* Como hicimos notar antes (q.171 a.1), la profecía implica un conocimiento de cosas alejadas del conocimiento humano. Ahora bien: es evidente que un entendimiento de orden superior puede conocer algunas cosas que están lejos del conocimiento de un entendimiento inferior. Pero sobre el entendimiento humano está no sólo el entendimiento divino, sino también el de los ángeles buenos y malos, por razón de su naturaleza. Por eso los demonios, incluso por conocimiento natural, saben algunas cosas que no están al alcance del conocimiento humano y pueden revelarlas a los hombres. Sólo Dios conoce las cosas que se hallan absolutamente alejadas, y por eso la profecía propia y esencialmente dicha es únicamente producto de la revelación divina. Pero también la revelación hecha a través de los demonios puede llamarse profecía en cierto sentido. De ahí que aquellos a los que es revelado algo por los demonios no sean llamados, en la Escritura, profetas propiamente dichos, sino con alguna adición: por ejemplo, *falsos profetas* o *profetas de los ídolos.* Por eso escribe San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [21]: *Cuando un espíritu malo arrebata a algunos hombres a éstas,* es decir, a percibir visiones, *los hace o demoníacos, o posesos, o falsos profetas.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Casiodoro, en ese pasaje, define la profecía propiamente dicha.

2. *A la segunda hay que decir:* Los demonios comunican a los hombres las cosas que saben, no mediante una iluminación del entendimiento, sino por alguna visión imaginativa o hablándoles sensiblemente. En esto se distingue la falsa profecía de la verdadera.

3. *A la tercera hay que decir:* La profecía divina puede distinguirse de la diabólica mediante algunos signos, incluso externos. Por eso el Crisóstomo dice, al comentar a San Mateo [22], que *algunos profetizan con espíritu diabólico, como los adivinos; pero pueden distinguirse porque el diablo dice, a veces, cosas falsas, lo cual no hace nunca el Espíritu Santo.* Y así leemos en Dt 18,21-22: *Y si te dices en tu corazón: ¿cómo voy a conocer la palabra que ha dicho el Señor?, ten esto por señal: Cuando un profeta te hable en nombre del Señor, si lo que dijo no se cumple, es algo que no ha dicho el Señor.*

ARTÍCULO 6

¿Predicen los profetas del demonio, alguna vez, cosas verdaderas?

2-2 q.174 a.5 ad 4; *Cont. Gentes* 3,154

Objeciones por las que parece que los profetas de los demonios nunca predicen cosas verdaderas.

19. Cf. *Glossa ordin.*, introducción al *Salt.* (III 86E); *Glossa* LOMBARDI, prefacio al *Salt.:* ML 70,12; CASIODORO, *Expos. in Psalt.*, super prol.: ML 70,12. 20. *Glossa* LOMBARDI; ML 191,1500; cf. *Glossa ordin.* (VI 27B). AMBROSIASTER, *In Rom.*, super 12,6: ML 17,165. 21. C.19: ML 34,470. 22. Cf. PS.-CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Mt.* hom.19, super 7,22: MG 56,742.

1. Dice San Ambrosio[3] que *todo lo verdadero, quienquiera que sea el que lo diga, proviene de Dios.* Pero los profetas de los demonios no hablan movidos por el Espíritu Santo, porque *no existe concordia entre Cristo y Belial,* tal como leemos en 2 Cor 6,15. Luego parece que éstos nunca predicen cosas verdaderas.

2. Aún más: así como los profetas verdaderos son inspirados por el Espíritu de la verdad, así los profetas de los demonios son inspirados por el espíritu de la mentira, según se dice en 3 Re 22,22: *Saldré, y seré espíritu mentiroso en boca de todos sus profetas.* Pero los profetas inspirados por el Espíritu Santo nunca dicen mentira, como antes observamos (a.5 ad 3; q.171 a.6). Luego los profetas de los demonios nunca dicen la verdad.

3. Y también: en Jn 8,44 se dice del diablo: *Cuando habla la mentira, habla de lo suyo propio, porque él es mentiroso y padre de ella,* es decir, de la mentira. Ahora bien: cuando inspira a sus profetas, el diablo no habla sino de lo suyo propio, puesto que no ha sido constituido ministro de Dios para anunciar la verdad, ya que *no hay concordia entre la luz y las tinieblas,* como se dice en 2 Cor 6,14. Luego los profetas de los demonios nunca predicen cosas verdaderas.

En cambio está el hecho de que, sobre Núm 22,14, cierta *Glosa*[24] comenta que *Balaam era adivino, hablaba por ministerio de los demonios y a veces conocía las cosas futuras por arte de magia.* Ahora bien: él anunció muchas cosas verdaderas, como lo que leemos en Núm 24,17: *Saldrá una estrella de Jacob y se levantará la vara de Israel.* Por tanto, también los profetas de los demonios anuncian cosas verdaderas.

Solución. *Hay que decir:* La misma relación que entre la bondad y las cosas existe entre la verdad y el conocimiento. Pero es imposible encontrar en las cosas algo que esté totalmente privado del bien. De igual modo, también es imposible que exista un conocimiento totalmente falso sin mezcla de algo de verdad. Por eso dice Beda[25] que *no hay ninguna doctrina falsa en la que no vaya mezclado, a veces, algo de verdad con la falsedad.* Por eso incluso la doctrina de los demonios, con la que instruyen a sus profetas, contiene algo de verdad, que la hace aceptable, pues el entendimiento es llevado a lo falso por la apariencia de verdad del mismo modo que la voluntad es conducida al mal mediante la apariencia de bondad. Por eso dice el Crisóstomo en *Super Mt.*[26]: *Al diablo le ha sido otorgado decir a veces la verdad, para recomendar con esta rara verdad sus mentiras.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los profetas de los demonios no hablan siempre por revelación de éstos, sino que lo hacen, a veces, bajo inspiración divina, como vemos claramente en el caso de Balaam, del que en Núm 22,8ss se dice que le habló Dios, aunque era un profeta demoníaco, ya que Dios utiliza también a los malos para utilidad de los buenos. De ahí que anuncie algunas verdades por medio de los profetas de los demonios, bien para que la verdad aparezca más digna de crédito, al contar incluso con el testimonio de los enemigos, o también porque, cuando los hombres dan crédito a éstos, son llevados a la verdad por sus palabras. Y por eso también las Sibilas predijeron cosas ciertas sobre Cristo.

Pero, incluso cuando los profetas de los demonios son instruidos por éstos, predicen algunas cosas ciertas. Unas veces en virtud de su propia naturaleza, cuyo autor es el Espíritu Santo, y a veces también por revelación de los espíritus buenos, como observa San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[27]. Así, incluso lo verdadero que anuncian los demonios procede del Espíritu Santo.

2. *A la segunda hay que decir:* El profeta verdadero es inspirado por el Espíritu de verdad, en el que no hay falsedad, y por ello no dice mentira. Por el contrario, el profeta de la falsedad no siempre es instruido por el espíritu de la falsedad, sino que a veces el espíritu de la mentira dice cosas verdaderas, y otras veces cosas falsas, como ya dijimos *(In corp.;* ad 1).

3. *A la tercera hay que decir:* Parece que es propio de los demonios lo que tienen de sí mismos: mentiras y pecados. Pero lo que les pertenece por naturaleza no les viene de sí mismos, sino de Dios, y en virtud de su propia naturaleza anuncian, a veces, cosas verdaderas, como ya dijimos antes (ad 1). Dios se sirve también de ellos para manifestar la verdad que ha de ser ejecutada por ellos, cuando les son revelados los misterios divinos por mediación de los ángeles, como ya dijimos (ad 1; q.109 a.4 ad 1).

23. Cf. AMBROSIASTER, *In I Cor.* 12,3: MG 17,258. 24. *Glossa ordin. Q.* 303F). RABANO MAURO, *Enarr. in Num.* l.3 c.5, sobre 22,14: ML 108,729. 25. *In Lc.* 1.5, sobre 17,12: ML 92,542. 26. Cf. PS.-CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Mt.* hom.19, super 7,22: MG 56,742. 27. C.19: ML 34,470.

CUESTIÓN 173

El modo del conocimiento profético

Pasamos ahora a estudiar el modo del conocimiento profético.

Sobre esto se plantean cuatro preguntas, a saber:

1. ¿Ven los profetas la esencia de Dios?—2. ¿Se realiza la revelación profética por influjo de algunas especies, o sólo mediante el influjo de una luz?—3. ¿Se realiza la revelación profética con enajenación de los sentidos?—4. ¿Lleva consigo siempre la profecía el conocimiento de aquello que se profetiza?

ARTÍCULO 1

¿Ven los profetas la esencia de Dios? [a]

De Verit. q.12 a.6; *In Is.* c.1.6

Objeciones por las que parece que los profetas ven la esencia de Dios.

1. Sobre Is 38: *pon en orden tu casa...,* dice la *Glosa* [1]: *Los profetas pueden leer en el libro de la presciencia de Dios, en el que todo está escrito.* Pero la presciencia de Dios es su misma esencia. Luego los profetas ven la esencia de Dios.

2. Aún más: San Agustín, en IX *De Trin.* [2], dice que *en aquella eterna verdad, según la cual fueron hechas todas las cosas temporales, vemos con la mirada de la mente la forma a la que debemos la existencia y en virtud de la cual obramos.* Pero los profetas poseen un conocimiento de las cosas divinas más alto que los demás hombres. Luego ven en alto grado la esencia divina.

3. Y también: los futuros contingentes son conocidos por los profetas según *la verdad inmutable.* Ahora bien: de este modo sólo se hallan en Dios. Luego los profetas ven al mismo Dios.

En cambio está el hecho de que la visión de la esencia divina es algo reservado al cielo, mientras que *la profecía cesa,* según se dice en 1 Cor 13,8ss. Luego la profecía no se realiza mediante la visión de la esencia divina.

Solución. *Hay que decir:* La profecía lleva consigo un conocimiento divino de las cosas lejanas. Por eso se dice de los profetas, en Heb 11,13, que *miraban de lejos.* En cambio, los que están en el cielo no ven las cosas como lejanas, sino de cerca, según lo que se nos dice en el salmo 139,14: *Los justos habitarán en tu presencia.* Es claro, pues, que el conocimiento profético es distinto del conocimiento perfecto que se tendrá en el cielo, y se distingue de él como lo imperfecto de lo perfecto, desapareciendo cuando llegue el conocimiento perfecto, como se dice en 1 Cor 13.

Hubo quienes [3], queriendo distinguir el conocimiento profético del de los bienaventurados, dijeron que los profetas vieron la esencia divina, a la que llaman *espejo de la eternidad,* pero no como objeto de los bienaventurados, sino en cuanto que en ella están las razones de los hechos futuros. Esto es imposible, puesto que Dios es objeto de la bienaventuranza según su misma esencia, conforme a lo que dice San Agustín en V *Confess.* [4]: *Bienaventurado quien te conoce, aunque las ignore,* es decir, a las criaturas. Y no es posible que alguien vea las razones de las criaturas en la esencia divina sin ver la esencia divina misma, ya porque la misma esencia divina es la razón de todo lo que sucede, y la razón ideal no añade nada a la esencia divina excepto la relación con las criaturas, o bien porque es anterior el conocer algo en sí mismo, como es conocer a Dios como objeto de la bienaventuranza, a conocerlo por comparación con otro, como sería conocerlo por las razones de las cosas

1. *Glossa ordin.* (IV 68A). 2. C.7: ML 42,967. 3. GUILLERMO ANTISIODORENSE, *Summa Aurea,* P.III tr.II q.2 (196ra); cf. P.II tr.5 q.2 (471b). 4. C.4: ML 32,708.

a. En este artículo niega categóricamente que los profetas vean la esencia divina. Es solamente en la cuestión 175, art. 3, *De raptu,* por la autoridad de San Agustín, donde trata si Moisés y San Pablo vieron la esencia divina. Aunque admite esta hipótesis, deja dicho que esta visión no causó en Pablo la bienaventuranza plena, ya que no se extendió al cuerpo.

que hay en Él. Por eso es imposible que los profetas vean a Dios según las razones de las criaturas sin conocerlo como objeto de la bienaventuranza.

Por consiguiente, hemos de decir que la visión profética no es visión de la esencia divina, ni ven en ella lo que Dios les da a conocer sino en ciertas semejanzas infundidas por la ilustración de la luz divina. Por eso dice Dionisio en IV *Cael. Hier.*[5], al hablar de las visiones proféticas, que *el teólogo sabio llama divina a la visión que se realiza mediante una semejanza de las cosas que no tienen forma corpórea y que los videntes elevan a cosas divinas*. Estas semejanzas, ilustradas por la luz divina, tienen más razón de espejo que la esencia divina, puesto que en un espejo se reflejan las imágenes de las cosas, lo cual no puede decirse de Dios. Pero esta ilustración profética de la mente puede decirse que es un espejo en cuanto que aparece en ella la semejanza de la presciencia de la verdad divina. Por eso se dice que es *espejo de la eternidad,* como si representara la presciencia de Dios, que ve como presentes en la eternidad todas las cosas, como dijimos antes (q.172 a.1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que los profetas ven en el libro de la presciencia de Dios en cuanto que de ésta proviene la verdad a la mente del profeta.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que el hombre ve en la verdad primera la propia forma, en la cual existe, en cuanto que la semejanza de la primera verdad resplandece en la mente humana, la cual hace que el alma se conozca a sí misma.

3. *A la tercera hay que decir:* Puesto que los futuros contingentes están en Dios como verdad inmutable, puede Dios imprimir un conocimiento semejante en la mente del profeta sin que éste le vea en su esencia.

ARTÍCULO 2

¿Imprime Dios, mediante la revelación profética, nuevas especies de las cosas, o sólo una nueva luz, en la mente del profeta?

De Verit. q.12 a.7; *In Is.* c.1; *In I Cor.* c.14 lect.1

Objeciones por las que parece que Dios no imprime en la mente del profeta nuevas especies de las cosas, sino sólo una luz nueva.

1. Tal como dice la *Glosa*[6] de San Jerónimo sobre Am 1,2, los profetas se sirven de las semejanzas de las cosas con las que están familiarizados. Pero si la visión profética se realizara mediante especies impresas de nuevo, la vida anterior no intervendría para nada. Por consiguiente, no se imprimen en el alma del profeta nuevas especies, sino sólo una luz profética.

2. Aún más: como dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[7], no es la visión imaginativa, sino la visión intelectual, la que hace al profeta. Por eso se dice en Dan 10,1 que *es precisa la inteligencia en la visión.* Ahora bien: la visión intelectual, como se dice en la misma obra[8], que no es producida por semejanzas, sino por la misma verdad de las cosas. Luego parece que la revelación profética no se realiza por medio de la impresión de especies.

3. Y también: mediante el don de profecía, el Espíritu Santo muestra al hombre lo que supera a la facultad natural. Pero el hombre puede formar, por su misma naturaleza, algunas especies de las cosas. Por tanto, parece que en la revelación profética no se infunden especies de las cosas, sino una luz inteligible.

En cambio está el pasaje de Os 12,10, donde se dice: *Yo multipliqué la visión y por los profetas recibí semejanzas.* Pero la multiplicación de la visión no se hace mediante una luz inteligible, la cual es común a toda visión profética, sino sólo por la diversidad de especies, según las cuales se da también la semejanza. Por consiguiente, parece que en la visión profética se imprimen nuevas especies de las cosas y no sólo una luz inteligible.

Solución. *Hay que decir:* Conforme al testimonio de San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[9], *el conocimiento profético es propio principalmente de la mente.* Ahora bien: acerca del conocimiento de la mente humana conviene que consideremos dos cosas: la recepción o representación de las cosas y el juicio sobre las cosas representadas. Algunas cosas son representadas a la mente en especies. Y, según el orden natural, es preciso que estas especies se presenten primeramente a los sentidos; después, a la imagina-

5. §3: ML 3,180. 6. *Glossa ordin.* (IV 358G). SAN JERÓNIMO, *In Am.* l.1, super 1,2: ML 25,1041. 7. C.9: ML 34,461. 8. *Super Gen. ad litt.* l.15 c.6: ML 34,458. 9. C.9: ML 34,461.

ción, y después, al entendimiento posible, el cual es afectado por las especies de las imágenes sensibles conforme a la ilustración del entendimiento agente. Y en la imaginación están no sólo las formas de las cosas sensibles en cuanto recibidas por los sentidos, sino que son transformadas de diversas maneras, bien a causa de alguna transmutación corporal, como sucede en los que duermen y en los furiosos, o bien en cuanto que el imperio de la razón dispone las representaciones en orden a lo que ha de ser comprendido. En efecto, así como de la distinta colocación de las letras resultan palabras nuevas, también de la distinta disposición de las representaciones resultan diversas especies inteligibles en el entendimiento. Por su parte, el juicio de la mente humana se produce mediante la luz intelectual.

Ahora bien: por medio del don de profecía se confiere a la mente humana algo superior a su facultad humana en ambos casos, es decir, en cuanto al juicio, mediante el influjo de la luz intelectual, y en cuanto a la recepción o representación de las cosas, que se realiza mediante algunas especies. En cuanto a esto segundo, la doctrina humana puede parecerse a la revelación profética, pero no en cuanto a lo primero, puesto que el hombre representa a su discípulo algunas cosas mediante signos del lenguaje, pero no puede iluminarle, como hace Dios. De estas dos cosas, la primera es la principal en la profecía, porque el juicio completa el conocimiento. Por ello, si Dios ofrece a alguien la representación de cosas mediante semejanzas imaginativas, como hizo con el Faraón y con Nabucodonosor, o mediante semejanzas corpóreas, como hizo con Baltasar, no ha de ser éste considerado como profeta a no ser que su mente sea iluminada en orden a emitir un juicio, sino que tal aparición es algo imperfecto en el orden de la profecía; por eso algunos la llaman [10] *éxtasis profético,* como la adivinación de los sueños. Sin embargo, será profeta con que tan sólo sea iluminado para juzgar incluso sobre las visiones imaginativas de otros, como en el caso de José, que explicó el sueño del Faraón. Pero, como dice San Agustín en *Super Gen. ad litt.* [11], *es profeta por antonomasia aquel que destaca en ambas cosas, de modo que vea en espíritu las semejanzas significativas de las cosas corpóreas y las entienda con la agudeza de su mente.*

Dios ofrece a la mente del profeta, a veces mediante los sentidos externos, algunas formas sensibles. Así, Daniel vio la escritura en la pared, según leemos en Dan 5,17ss. Otras veces, en cambio, lo hace mediante formas imaginarias, bien sean éstas totalmente impresas por Él y no recibidas por los sentidos, como sería el caso de imprimir en la imaginación de un ciego de nacimiento, o bien ordenadas por Dios de las cosas recibidas por los sentidos, como es el caso de Jeremías, que *vio una olla al fuego del lado del aquilón,* como se nos narra en Jer 1,13. A veces, también, imprimiendo en la misma mente especies inteligibles, como sucede en aquellos que reciben la ciencia o la sabiduría infusa, como Salomón (3 Re 3,15) o los Apóstoles (Act 2).

A veces se imprime una luz inteligible en la mente humana para que juzgue de un modo divino lo que otro ha visto, como se dice de José y como aparece claramente en los Apóstoles, a los que el Señor *abrió el sentido para que entendieran las Escrituras,* como leemos en Lc 24,45, y a este don pertenece *la interpretación de las palabras.* También se concede para juzgar, a la luz de la verdad divina, las cosas que el hombre percibe naturalmente, o bien para juzgar rectamente y con eficacia lo que ha de hacerse, según se dice en Is 63,14: *El Espíritu del Señor fue su guía.*

Queda claro, por consiguiente, que la revelación profética se hace, a veces, sólo mediante el influjo de la luz, y otras veces mediante especies impresas de nuevo u ordenadas de otro modo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dijimos antes *(In corp.),* cuando en la revelación profética ordena Dios las especies imaginativas recibidas previamente de los sentidos, según conviene a la verdad que quiere revelar, entonces la vida anterior contribuye a la formación de esas especies, lo cual no sucede cuando son impresas totalmente desde fuera.

2. *A la segunda hay que decir:* La visión intelectual no se realiza mediante semejanzas corpóreas e individuales, sino según alguna semejanza inteligible. Por eso dice San Agustín, en IX *De Trin.* [12], que *el alma*

10. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.II c.36: FR 225. 11. C.9: ML 34,461. 12. C.2: ML 42,969.

posee alguna semejanza de la especie conocida. Esta semejanza inteligible, en la revelación profética, es a veces impresa por Dios, mientras que otras veces es sacada de las formas imaginativas con la ayuda de la luz profética, porque en las mismas formas imaginarias se ve la verdad como más sutil conforme a la ilustración de una luz superior.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre puede formar, con su virtud natural, toda clase de formas imaginarias, consideradas en sí mismas, pero no puede hacer que estén ordenadas a la representación de verdades inteligibles que exceden su inteligencia, siendo necesario para ello el auxilio de la luz sobrenatural.

ARTÍCULO 3

¿Se realiza siempre la visión profética con abstracción de los sentidos?

De Verit. q.12 a.9

Objeciones por las que parece que la visión profética se realiza siempre abstrayendo de los sentidos.

1. Se dice en Núm 12,16: *Si uno de vosotros profetizara, yo me revelaré a él o le hablaré en sueños.* Pero, como dice la *Glosa*[13] al principio del Salterio, *la visión por sueños y visiones es aquella en que parece que se dicen o hacen las cosas.* Ahora bien: cuando parece que se dicen o se hacen las cosas que no se dicen o hacen realmente, tiene lugar la enajenación de los sentidos. Luego la profecía se realiza siempre con enajenación de los sentidos.

2. Aún más: cuando una facultad obra con gran intensidad, otra queda impedida en su acto. Así, los que aplican mucho su atención a oír algo, no ven lo que se realiza delante de ellos. Pero en la visión profética el entendimiento se eleva en gran manera y se aplica con intensidad a realizar su propio acto. Luego parece que dicha visión se realiza siempre con abstracción de los sentidos.

3. Y también: es imposible que uno se aplique, a la vez, en direcciones opuestas. Ahora bien: en la visión profética la mente se aplica a recibir de arriba, luego no puede atender, a la vez, a las cosas sensibles. Por ello es preciso que la revelación profética se realice siempre con abstracción de los sentidos.

En cambio está lo que se dice en 1 Cor 14,32: *El espíritu de los profetas está sometido a los profetas.* Pero esto no sería posible si el profeta no fuera dueño de sí mismo, estando abstraído de los sentidos. Por tanto, parece que la visión profética no se realiza con enajenación de los sentidos.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (a.2), en la revelación profética intervienen cuatro factores: influjo de la luz inteligible, infusión de especies inteligibles, impresión u ordenación de formas imaginarias y expresión de formas sensibles. Ahora bien: es evidente que no se produce abstracción de los sentidos cuando se representa algo en la mente del profeta mediante especies sensibles, sean éstas especialmente formadas por Dios, como la zarza mostrada a Moisés y la escritura enseñada a Daniel, o producidas por otras causas, pero de modo que la divina Providencia la ordene a significar algo proféticamente, como el arca de Noé, que era símbolo de la Iglesia.

Igualmente, no es necesaria la enajenación respecto de los sentidos externos cuando la mente del profeta es ilustrada con la luz inteligible o informada por especies inteligibles, porque en nosotros se realiza el juicio respecto del entendimiento mediante la conversión hacia las cosas sensibles que son los primeros principios de nuestro conocimiento, como dijimos en la *Primera Parte* (q.84 a.6).

Pero cuando la revelación profética se realiza mediante formas imaginarias es necesaria la abstracción de los sentidos para que la aparición de las imágenes sensibles no se refiera a las cosas exteriores percibidas por los sentidos. Ahora bien: la abstracción de los sentidos se realiza unas veces de modo perfecto, de tal manera que el hombre no percibe nada mediante ellos, y otras veces de un modo imperfecto, de modo que percibe algo por los sentidos, pero sin distinguir plenamente las cosas que percibe externamente de las que percibe por imaginación, por lo cual dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[14]: *Las imágenes de los cuerpos formadas en la mente son percibidas como lo es un cuerpo por otro, de modo que se percibe, a la vez, un hombre presente, como si se viera con los ojos, y otro ausente, con la mente.* Pero tal enajenación

13. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,58; cf. *Glossa ordin.* (III 86E). CASIODORO, *Expos. in Psalt.*, super prol.: ML 70,12. 14. C.12: ML 34,463.

de los sentidos no va acompañada, en los profetas, de ningún desorden de la naturaleza, como sucede en los posesos o los furiosos, sino por una causa ordenada, bien sea natural, como el sueño, o animal, como la vehemencia de la contemplación, como leemos de San Pedro, al cual, mientras estaba orando en el cenáculo, *le sobrevino un éxtasis,* o bien por arrebato, producido por la virtud divina, según leemos en Ez 1,3: *Fue sobre mí la mano del Señor*[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El texto aducido habla de los profetas a los que se imprimían u ordenaban formas imaginarias, bien fuera mientras dormían, lo cual se significa por *el sueño,* o durante la vigilia, lo cual se expresa por *visión.*

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando la mente se aplica, con su acto, a las cosas ausentes de los sentidos, entonces la fuerza de la intención da lugar a la enajenación de los sentidos. Pero, cuando el acto de la mente se dirige a la disposición o al juicio sobre las cosas sensibles, no es necesaria la abstracción de los sentidos.

3. *A la tercera hay que decir:* El movimiento de la mente en la profecía no es producto de su propia virtud, sino de la fuerza de un influjo superior. Por eso no se produce enajenación de los sentidos cuando, debido a un influjo superior, la mente del profeta se inclina a juzgar o disponer algo acerca de cosas sensibles, sino sólo cuando la mente se eleva a la contemplación de cosas más sublimes.

4. *A la cuarta hay que decir:* Respecto de lo que dice el Apóstol, que el espíritu de los profetas está sujeto a ellos, se entiende de la enunciación profética, que es de la que habla allí. En efecto, los profetas hablan de lo que han visto con plenas facultades, no con la mente perturbada como sucede en los posesos, según dijeron Priscilo y Montano [15]. Pero en la revelación están sometidos, más bien, al espíritu de profecía, es decir, al don profético.

ARTÍCULO 4

¿Conocen los profetas, siempre, lo que profetizan?

De Verit. q.12 a.1 ad 16; *In Heb.* c.11 lect.7; *In Io.* c.11 lect.7

Objeciones por las que parece que los profetas conocen siempre lo que profetizan.

1. Como dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [16], *aquellos a los que se mostraban en espíritu signos mediante algunas semejanzas de cosas corpóreas, si no se juntaba el acto de la mente para que los entendieran, no eran todavía profetas.* Ahora bien: lo que se entiende no puede ser desconocido. Luego el profeta no desconoce lo que profetiza.

2. Aún más: la luz de la profecía es más excelente que la de la razón natural. Pero quien posee la ciencia mediante la luz natural no ignora las cosas que conoce. Luego todo aquel que anuncia algo con la luz profética es imposible que lo ignore.

3. Y también: la profecía tiene por fin iluminar a los hombres. Por eso se dice en 2 Pe 1,19: *Tenéis la palabra profética, a la cual hacéis muy bien en atender, como a lámpara que luce en lugar tenebroso.* Pero no hay nadie que pueda iluminar a otros si no está iluminado él mismo. Por tanto, parece que el profeta es previamente iluminado para conocer lo que anuncia a los demás.

En cambio está el testimonio de Jn 11,51: *Esto no lo dijo Caifás de sí mismo, sino que, siendo pontífice aquel año, profetizó que Jesús moriría por el pueblo...* Esto no lo conoció Caifás. Luego no todos los que profetizan conocen lo que dicen.

Solución. *Hay que decir:* En la revelación profética, la mente del profeta es movida por el Espíritu Santo como un instrumento imperfecto con respecto al agente principal. Y es movida no sólo a percibir algo, sino también a decir o hacer algo, unas veces a las tres cosas, otras a dos y otras a una sola de ellas. Y cada una de ellas se produce con algún defecto en el conocimiento, pues cuando la mente del profeta es movida para

15. Cf. SAN JERÓNIMO, *In Is.,* prol.: ML 24,19.

16. C.9: ML 34,461.

b. Santo Tomás no podía sobrepasar la exégesis de su tiempo hasta el punto de afirmar que la revelación por medio de imágenes (por ejemplo, las del Apocalipsis) no se debía a que, en ese caso, estaba arrebatado fuera de los sentidos, sino a que conscientemente tomaba un género literario bíblico y apropiado al caso. La *historia de las formas,* o de los *géneros literarios,* es una adquisición o descubrimiento actual.

percibir alguna cosa, unas veces es movida para percibir sólo esa cosa y otras va más allá y conoce que eso le es revelado por Dios. Igualmente, a veces es movida la mente del profeta para hablar, de suerte que entiende lo que el Espíritu Santo intenta con sus palabras, como David cuando decía en 2 Re 23,2: *El Espíritu del Señor habló por mí.* Otras veces, en cambio, aquel cuya mente es movida a pronunciar unas palabras no entiende lo que el Espíritu Santo quiere significar por ellas, como el caso de Caifás en Jn 11. De igual modo, cuando el Espíritu Santo mueve la mente de alguien para que haga algo, a veces éste conoce lo que significa, como vemos en Jer 13,5ss cuando escondió la faja en el Éufrates. Pero otras veces no lo entiende, como los soldados cuando repartían los vestidos de Cristo, que no sabían lo que aquello significaba. Por tanto, cuando alguien sabe que está siendo movido por el Espíritu Santo para proferir un juicio sobre algo, de palabra o de obra, se da profecía propiamente dicha. Pero cuando es movido sin que él lo sepa, entonces no hay profecía perfecta, sino instinto profético.

Pero conviene tener en cuenta que la mente del profeta es un instrumento imperfecto, como ya dijimos, y los verdaderos profetas no conocen todo lo que el Espíritu Santo quiere significar en sus visiones, palabras o hechos.

Respuesta a las objeciones: *Hay que decir:* Quedan respondidas con lo dicho hasta aquí, ya que las primeras objeciones se refieren a los profetas verdaderos, cuya mente es perfectamente iluminada por Dios.

CUESTIÓN 174

La división de la profecía

Nos toca ahora tratar de la división de la profecía.

Sobre ella se plantean seis problemas:

1. ¿Es correcta la división de la profecía en especies?—2. ¿Es más excelente la profecía que se realiza sin visión imaginaria?—3. ¿Pueden distinguirse grados en la profecía según la visión imaginaria?—4. ¿Fue Moisés el más insigne de los profetas?—5. ¿Puede ser profeta alguien que goza de la visión beatífica?—6. ¿Creció la profecía con la sucesión de los tiempos?

ARTÍCULO 1

¿Es adecuada la división de la profecía en profecía de predestinación, de presciencia y de conminación?

De Verit. q.12 a.10; *In Mt.* c.1; *In Ier.* c.18

Objeciones por las que parece que no es conveniente la división hecha en la *Glosa* [1] a Mt 1,23: *He aquí que la Virgen concebirá,* y en la cual se dice que *la profecía, una es de predestinación divina, la cual ha de cumplirse necesariamente sin intervención de nuestro albedrío, y que es de la que tratamos aquí; otra es de presciencia divina, y en ella interviene nuestro albedrío, y otra se llama de conminación, y es un signo de amonestación divina.*

1. Aquello que forma parte de toda profecía no debe considerarse como criterio para la división de la misma. Ahora bien: toda profecía depende de la presciencia divina, puesto que los profetas leen en el libro de la presciencia, como dice la *Glosa* [2]. Luego no parece que la profecía de presciencia deba considerarse como una especie de profecía.

2. Aún más: de igual modo que hay profecías de conminación, también las hay de promesa, y ambas presentan diferencias, ya que en Jer 18,7-8 se dice: *De pronto hablaré contra un pueblo y contra un reino para arrancarlo, destruirlo y hacerlo perecer; pero si este pueblo se arrepiente de su maldad, también yo me arrepentiré,* texto que pertenece a la profecía conminatoria. A continuación (v.9-10) habla de la profecía de promesa: *De repente hablaré del pueblo y del reino para edificarlo y plantarlo; pero si este pueblo obra mal ante mis ojos, me arrepentiré del bien que había determinado hacerle.* Por tanto, así como hablamos de profecía de conminación, debemos hablar también de profecía de promesa.

3. Y también: dice San Isidoro en las *Etimologías* [3]: *Hay siete clases de profecía. La primera es el éxtasis, que es una enajenación de los sentidos, como cuando Pedro vio aquel lienzo que bajaba del cielo, lleno de varios animales. La segunda es la visión, como la de Isaías cuando dice: «Vi al Señor sentado...» La tercera es el sueño, como Jacob cuando vio, en sueños, la escala. La cuarta es mediante la nube, como el pasaje en que Dios habla a Moisés. La quinta, la voz del cielo, que se manifestó a Abrahán diciéndole: «No mates a tu hijo». La sexta mediante parábolas, como las de Balaam. La séptima, la plenitud del Espíritu Santo, como sucede en casi todos los profetas.* También habla [4] de tres clases de visión: *una, con los ojos del cuerpo; otra, con el espíritu imaginario, y la tercera, mediante la visión de la mente.* Pero todas estas clases no figuran en la división propuesta (obj.1). Luego dicha división es insuficiente.

En cambio está la autoridad de San Jerónimo [5], a quien se atribuye la *Glosa* [6].

Solución. *Hay que decir:* En materia moral, las especies de los hábitos y de los actos se distinguen por sus objetos. Ahora bien: el objeto de la profecía es aquello que en el conocimiento divino está por encima de la facultad humana. Por eso, conforme a los diversos objetos, se divide la profecía en distintas especies, según la primera división propuesta (obj.l).

Ya dijimos antes (q.171 a.6 ad 2) que el futuro se halla en el conocimiento divino

1. *Glossa ordin.* (V 8B). SAN JERÓNIMO, *In Mt.* 1, super 1,23: ML 26,25. 2. *Glossa ordin.* (IV 68A). 3. *Etymol.* l.7 c.8: ML 82,286. 4. *Etymol.* l.7 c.8: ML 82,286. 5. *In Mt.* 1, super 1,23: ML 26,25. 6. *Glossa ordin.* super *Mt* 1,23 (V 8B).

bajo un doble aspecto. En primer lugar, considerado en su causa, y da lugar a la profecía de conminación, la cual no siempre se cumple, sino que en ella se anuncia el orden de una causa a su efecto, el cual se ve impedido a veces por algunos hechos que suceden. En segundo lugar, Dios conoce de antemano algunas cosas en sí mismas, bien para hacerlas El mismo, en cuyo caso tenemos la profecía de predestinación, ya que, según San Juan Damasceno[7], *Dios predestina lo que no está en nosotros,* o para ser hechas por el libre albedrío del hombre, dando lugar a la profecía de presciencia. Esta puede referirse a cosas buenas y a cosas malas, lo cual no sucede con la profecía de predestinación, que tiene siempre por objeto lo bueno.

Y puesto que la predestinación queda comprendida bajo la presciencia, por eso en la *Glosa*[8], en el principio del Salterio, se habla tan sólo de dos especies de profecía: de *presciencia* y de *conminación.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La presciencia es propiamente un conocimiento previo de los sucesos futuros en sí mismos, y en este sentido se toma la especie de profecía así llamada. Pero si se refiere a los sucesos futuros en sí mismos o en sus causas, entonces comprende todas las especies de profecía.

2. *A la segunda hay que decir:* La profecía de *promesa* está incluida en la de *conminación,* porque en ambas es idéntica la razón de verdad. Pero prevalece el nombre de conminación porque Dios es más inclinado a condonar la pena que a retirar los beneficios prometidos.

3. *A la tercera hay que decir:* San Isidoro divide la profecía según el modo de profetizar, con el cual, en cuanto a la ilustración del entendimiento, se designa la plenitud del Espíritu Santo que él pone en séptimo lugar. En cuanto a la impresión de las formas imaginarias, pone tres: *el sueño,* en tercer lugar; *la visión,* que pone en segundo lugar y se da en estado de vigilia y abarca todas las cosas comunes, y el *éxtasis,* que se da mediante la elevación de la mente a cosas más altas, y que él pone en primer lugar. En lo tocante a los signos sensibles, pone tres. En efecto, el signo sensible o bien es algún objeto corpóreo que se presenta a la vista de un modo exterior, como la *nube,* que pone en cuarto lugar, o es una *voz* formada exteriormente y que afecta al oído humano, y es la que pone en quinto lugar, o es una voz formada por el hombre y que expresa semejanza con alguna cosa, y pertenece a la *parábola,* que él pone en sexto lugar.

ARTÍCULO 2

¿Aventaja la profecía que posee visión intelectual e imaginaria a la que sólo dispone de visión intelectual?

2-2 q.174 a.3; 3 q.30 a.3 ad 1; *De Verit.* q.12 a.12

Objeciones por las que parece que la profecía que posee visión intelectual e imaginaria aventaja a la que sólo posee visión intelectual.

1. Dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[9], y figura en la *Glosa*[10] sobre 1 Cor 14: *Pero el Espíritu habla misterios: Es menos profeta el que sólo ve en espíritu las imágenes de las cosas significadas, y es más profeta el que sólo está dotado de la inteligencia de las mismas; pero es profeta por antonomasia el que sobresale en ambos aspectos.* Ahora bien: esto se dice del profeta que posee, a la vez, la visión intelectual y la imaginaria. Luego esta profecía es más excelente.

2. Aún más: cuanto mayor es la virtud de una cosa, tanto mayor distancia abarca. Ahora bien: la luz profética es propia sobre todo de la mente, como se deduce de lo expuesto (q.173 a.2). Luego parece que es más perfecta la que se prolonga hasta la imaginación que aquella que sólo existe en el entendimiento.

3. Y también: San Jerónimo, en el *Prólogo al Libro de los Reyes*[11], distingue entre *profetas* y *hagiógrafos.* Todos aquellos a los que llama profetas, tales como Isaías, Jeremías, etcétera, tuvieron la visión imaginaria a la vez que la intelectual; no así los que él llama hagiógrafos, que escribían bajo la inspiración del Espíritu Santo, como Job, David, Salomón y otros. Luego parece más apropiado llamar profetas a aquellos que poseen la visión imaginaria junto con la intelectual que a los que sólo poseen la intelectual.

7. *De Fide Orthod.* l.2 c.30: MG 94,972. 8. *Glossa ordin.* (III 86F); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1664. 9. C.9: ML 34,461. 10. *Glossa ordin.* (VI 55B); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1664. 11. ML 28,598.

4. Además: dice Dionisio, en I *Cael. Hier.* [12], que *es imposible que luzca sobre nosotros el rayo divino si no estamos envueltos en la variedad de los sagrados velos.* Pero la revelación profética se realiza mediante la proyección del rayo divino. Por consiguiente, parece que no es posible sin los velos de las imágenes sensibles.

En cambio está el hecho de que la *Glosa* [13] dice en el comienzo del salterio: *Aventaja a los demás aquel género de profecía que sin auxilio de hecho, dicho, visión o sueño, profetiza sólo con la inspiración del Espíritu Santo.*

Solución. *Hay que decir:* La dignidad de los medios se considera principalmente por razón del fin. Ahora bien: el fin de la profecía es la manifestación de alguna verdad que no está al alcance del hombre. De ahí que, cuanto más excelente sea esa manifestación, más digna será la profecía. Pero es evidente que la manifestación de la verdad divina que se realiza mediante la contemplación desnuda de la verdad es mejor que aquella que se realiza con la semejanza de cosas corpóreas, ya que se aproxima más a la visión beatífica, en la cual se contempla la verdad en la esencia de Dios. De ahí que la profecía mediante la cual se contempla una virtud sobrenatural desnuda, en su forma sobrenatural, sea más excelente que aquella en que la verdad sobrenatural se manifiesta mediante la semejanza de cosas corpóreas según una visión imaginaria.

También en esto se manifiesta más sublime la mente del profeta, así como en la enseñanza humana se muestra como oyente de mejor entendimiento aquel que puede captar la verdad inteligible, propuesta por el maestro al desnudo, que aquel que necesita de ejemplos para ser llevado a ella. Por eso se dice para ponderar la profecía de David, en 2 Re 23,3: *Me habló el Fuerte de Israel.* Y luego (v.4) añade: *Como la luz de la aurora, al salir el sol, brilla en una mañana sin nubes.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando ha de revelarse una verdad sobrenatural por medio de semejanzas corpóreas, entonces es más excelente el profeta que posee ambas cosas: la luz intelectual y la visión imaginaria, que el que tiene sólo una de ellas, porque en ese caso la profecía es más perfecta. A esto se refiere San Agustín. Pero la profecía en la que se revela la verdad inteligible desnuda es la mejor de todas.

2. *A la segunda hay que decir:* Son distintos el juicio sobre las cosas que se buscan por sí mismas y el de las que se buscan en orden a otra. En efecto, en aquellas que se buscan por sí mismas, cuanto más numerosos y lejanos son los objetos a los que se extiende la virtualidad del agente, más excelente es ésta, de igual modo que se considera mejor médico aquel que puede sanar enfermedades más numerosas y graves. Pero en las cosas que sólo se buscan por orden a otra, cuanto el agente puede lograr su intento con ayudas más escasas e inmediatas, tanto parece poseer mayor virtualidad, al igual que se alaba más al médico que sana al enfermo con menos y más ligeros medios. Ahora bien: la visión imaginaria no es necesaria, en la visión profética, por sí misma, sino en orden a la manifestación de la verdad. Por tanto, más excelente es la profecía cuanto menos necesita de ella.

3. *A la tercera hay que decir:* No hay ningún inconveniente en que algo que es esencialmente mejor reciba menos propiamente una denominación. Por ejemplo, siendo el conocimiento de los bienaventurados más noble que el de los de este mundo, éste se llama fe, por cuanto la fe lleva consigo una imperfección en el conocimiento. De igual modo, la profecía lleva consigo cierta oscuridad y alejamiento de la verdad inteligible, y por eso se llaman propiamente profetas quienes ven mediante visiones imaginarias, aunque es más noble la profecía que se realiza mediante una visión intelectual. Pero si Dios infunde a alguien la luz intelectual, no en orden a conocer cosas sobrenaturales, sino para conocer a la luz de la certeza divina aquellas cosas que pueden conocerse mediante la razón humana, entonces tal profecía intelectual es inferior a aquella otra que va acompañada de una visión imaginaria que la conduce a la verdad sobrenatural. Es ésta la profecía que poseyeron todos los que se cuentan entre los profetas, los cuales se llaman especialmente profetas por haber desempeñado un oficio profético y haber hablado en nombre del Señor diciendo: *Esto dice el Señor.* No hacían esto los hagiógrafos, algunos de los cuales hablaban más frecuentemente de cosas que están al alcance de la razón, y no en nombre de Dios,

12. § 2: MG 3,121. 13. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,58; cf. *Glossa ordin.* (III 86E).

sino en el propio, aunque ayudados por la luz divina.

4. *A la cuarta hay que decir:* La iluminación del rayo divino en la vida presente no se realiza sin el velo de imágenes sensibles, porque es connatural al hombre, en esta vida, el no entender sin ellas. Sin embargo, a veces bastan esas imágenes abstraídas por los sentidos de un modo ordinario, y no se exige ninguna visión imaginaria proporcionada por Dios. De este modo se dice que la revelación profética se realiza sin visión imaginaria.

ARTÍCULO 3

¿Pueden distinguirse grados de profecía según la visión imaginaria?

In Sent. 4 d.49 q.2 a.7 ad 2; *De Verit.* q.12 a.13; *In I Cor.* c.13 lect.4

Objeciones por las que parece que no pueden distinguirse grados de profecía según la visión imaginaria.

1. Los grados de una cosa se toman no en cuanto que ésta se ordena a otra, sino considerada en sí misma. Ahora bien: en la profecía se busca esencialmente la visión imaginaria, conforme dijimos antes (a.2 ad 2).

Luego parece que los grados de la profecía se distinguen por la visión intelectual únicamente y no por la visión imaginaria.

2. Aún más: parece que en un profeta sólo debe haber un grado de profecía. Pero a un mismo profeta se le comunica la revelación mediante distintas visiones imaginarias. Por consiguiente, la diversidad de visión imaginaria no da lugar a diversos grados de profecía.

3. Y también: según la *Glosa*[14] al principio del Salterio, la profecía consiste en *dichos y hechos, sueños y visiones.* Por consiguiente, los grados de la profecía no deben distinguirse por la visión imaginaria, a la que pertenecen la visión y el sueño, más que por los dichos y hechos.

En cambio está el hecho de que el medio diversifica los grados del conocimiento de igual modo que la ciencia *propter quid,* que se alcanza por un medio más noble, es más excelente que la ciencia *quia* y que la opinión. Pero la visión imaginaria en la visión profética es como un medio. Luego los grados de la profecía han de distinguirse por la visión imaginaria.

Solución. *Hay que decir:* Como ya hicimos constar antes (a.2 ad 3), la profecía mediante la cual se revela una verdad sobrenatural por medio de una visión imaginaria ocupa un lugar intermedio entre la profecía en la que se revela una verdad sobrenatural sin visión imaginaria y aquella en la que, mediante una luz inteligible y sin visión imaginaria, el hombre es orientado a conocer o a realizar aquellas cosas que dicen relación a la convivencia humana. Ahora bien: el conocimiento es más propio de la profecía que la acción. Por eso el grado mínimo de profecía se da cuando uno, por instinto interior, es movido a realizar alguna acción exterior, como se dice de Sansón en Jue 15,14, que *se apoderó de él el espíritu de Yahveh y, como hilos de lino quemados por el fuego, las ligaduras con que estaba atado se aflojaron y se cayeron de sus manos.* El segundo grado de profecía se da cuando alguien es iluminado para conocer algunas cosas que, no obstante, no están por encima de los límites del conocimiento natural, como se dice de Salomón en 3 Re, que *profirió parábolas y disertó sobre los árboles, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que nace en el muro, y acerca de los animales, aves, reptiles y peces,* y todo ello se debió a la inspiración divina, pues antes se dice (v.29): *Dios concedió a Salomón sabiduría y prudencia grande.* Sin embargo, estos dos grados son inferiores a la profecía propiamente dicha, porque no llegan a la virtud sobrenatural.

En cuanto a la profecía por la que se da a conocer una verdad sobrenatural por medio de una visión imaginaria, se diferencia, en primer lugar, por razón del *sueño,* por tener lugar mientras uno duerme, y de la *visión,* por tener lugar en estado de vigilia. Esta segunda pertenece a un grado más alto de profecía, porque parece ser mayor luz profética la que lleva hacia lo sobrenatural al alma ocupada en las cosas sensibles que la que la toma abstraída de ellas durante el sueño. En segundo lugar, se distinguen los grados de la profecía en cuanto a la expresión de los signos imaginarios mediante los cuales se expresa la verdad inteligible. Y puesto que los signos más expresivos de la verdad inteligible son las palabras, parece

14. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,58; *Glossa ordin.* (III 86E); CASIODORO, *Expos. in Psalt.,* super prol: ML 70,12.

que, si el profeta oye las palabras que expresan la verdad inteligible, sea en estado de vigilia o de sueño, se da un grado de profecía más alto que cuando ve algunas cosas significativas de la verdad, como *las siete espigas llenas,* que significan *siete años de abundancia.* En estos signos parece que la profecía es más alta cuanto más expresos son los signos, como sucedió cuando Jeremías vio el incendio de la ciudad bajo la imagen de *una olla puesta al fuego,* como se dice en Jer 1,13. En tercer lugar, se manifiesta que hay un grado de profecía más alto cuando el profeta no sólo ve los signos de las palabras o de los hechos, sino que ve, en estado de sueño o de vigilia, a alguien que le habla o que le muestra algo, porque esto demuestra que la mente del profeta se acerca más a la causa revelante. En cuarto lugar, puede tomarse la altura del grado de la profecía de la condición de quien se aparece, porque si el que habla o demuestra, sea en estado de vigilia o de sueño, se deja ver en forma de ángel, se da un grado de profecía más alto que si aparece bajo forma de hombre. Y será más alto aún si aparece en forma de Dios, según se dice en Is 6,1: *Vi al Señor sentado.*

Por encima de todos estos grados está el tercer grado de profecía, en el que la verdad inteligible y sobrenatural se muestra sin visión imaginaria. Esta excede la razón de profecía propiamente dicha, como ya dijimos (a.2 ad 3). De todo ello se sigue que los grados de profecía propiamente dicha se distinguen según la visión imaginaria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No podemos distinguir los grados de la luz inteligible a no ser mediante signos imaginarios o sensibles, y así la diversidad de la luz intelectual la tomamos de la diversidad de las cosas imaginadas.

2. *A la segunda hay que decir:* Como observamos antes (q.171 a.2), la profecía no se recibe como hábito, sino como pasión transeúnte. Por eso no hay inconveniente en que a un mismo profeta se le haga la revelación profética varias veces conforme a diversos grados.

3. *A la tercera hay que decir:* Los dichos y hechos a los que se alude en el texto citado no pertenecen a la revelación de la profecía, sino a la denunciación, la cual se realiza según la disposición de aquellos a los que se anuncia lo que se ha revelado al profeta, y esto se realiza a veces mediante dichos y otras veces mediante hechos.

ARTÍCULO 4

¿Fue Moisés el más insigne de los profetas?

De Verit. q.12 a.9 ad 1; *In Is.* c.6

Objeciones por las que parece no fue Moisés el más insigne de los profetas.

1. Dice la *Glosa*[15], al principio del Salterio, que *David es llamado el profeta por excelencia.* Luego Moisés no fue el más insigne.

2. Aún más: Josué, que hizo que el sol y la luna se parasen, como se dice en Jos 10,12-13, e Isaías, que hizo retroceder al sol, como leemos en Is 38,8, hicieron milagros más grandes que Moisés, el cual dividió el mar Rojo. Incluso lo hizo mayor Elías, de quien se dice en Eclo 48,4-5: *¿Quién podrá gloriarse de compararse contigo, que sacaste un muerto del infierno?* Luego Moisés no fue el más insigne de los profetas.

3. Y también: se dice en Mt 11,11 que, *entre los nacidos de mujer, no apareció uno mayor que Juan el Bautista.* Luego Moisés no fue el más insigne de todos los profetas.

En cambio está lo que se dice en Dt 34,10: *No ha vuelto a surgir un profeta como Moisés.*

Solución. *Hay que decir:* Aunque algún otro profeta haya aventajado a Moisés en otro aspecto, él es, absolutamente hablando, el más insigne de todos. En efecto, en la profecía, como ya dijimos (a.3; q.171 a.1), se considera el conocimiento, bien como visión intelectual, bien como visión imaginativa, la denunciación y la confirmación por medio de milagros. Luego Moisés fue más insigne que los otros profetas. En primer lugar, en cuanto a la visión intelectual, porque vio la esencia de Dios, al igual que San Pablo en un rapto, como dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[16]. Por eso leemos, en Núm 12,8, que *ve a Dios claramente, no por figuras.*

En segundo lugar, en cuanto a la visión imaginaria, de la que gozaba casi a su voluntad, no sólo oyendo las palabras, sino viendo al que se las decía, tanto en sueños

15. *Glossa ordin.* (III 86E); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,57.

16. C.27: ML 37,477; c.28: ML 34,478.

como en vigilia. Por eso leemos, en Ex 33,11, que *el Señor le hablaba cara a cara, como suele el hombre hablar a su amigo.*

En tercer lugar, en cuanto a la denunciación, por cuanto hablaba a todo el pueblo fiel en nombre de Dios, como proponiendo nuevamente la ley, mientras que los otros profetas hablaban al pueblo en nombre de Dios para animarle a observar la ley de Moisés, según las palabras de Mal 4,4: *Acordaos de la ley de Moisés, mi siervo.*

En cuarto lugar, en cuanto a la realización de los milagros, los hizo exclusivamente en favor del pueblo fiel. Por eso se nos dice en Dt 34,10-11: *No ha vuelto a surgir en Israel profeta semejante a Moisés, con quien el Señor trató cara a cara, ni en cuanto a las maravillas y portentos que Yahveh le mandó hacer en la tierra de Egipto contra el Faraón y sus servidores y todo su territorio.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El profeta David se acercó más a la visión de Moisés en cuanto a la visión intelectual, porque ambos recibieron la revelación de la verdad inteligible y sobrenatural sin visión imaginaria. Pero la visión de Moisés fue más excelente en cuanto al conocimiento de la divinidad, mientras que David conoció de un modo más pleno el misterio de la Encarnación de Cristo.

2. *A la segunda hay que decir:* Los milagros de otros profetas fueron mayores en cuanto a la sustancia del hecho, pero los de Moisés fueron mayores en cuanto al modo de realizarlos, ya que los hizo para todo el pueblo.

3. *A la tercera hay que decir:* Juan pertenece al Nuevo Testamento, cuyos ministros son superiores incluso a Moisés por el hecho de *contemplar la verdad al descubierto,* como se dice en 2 Cor 3,7ss.

ARTÍCULO 5

¿Existe en los bienaventurados algún grado de profecía?

2-2 q.173 a.1; 3 q.7 a.8; *In I Cor.* c.13 lect.3

Objeciones por las que parece que existe algún grado de profecía en los bienaventurados.

1. Moisés, como dijimos antes (a.4), vio la esencia divina, y, no obstante, es llamado profeta. Luego, por la misma razón, los bienaventurados pueden ser llamados profetas.

2. Aún más: la profecía es *una revelación divina.* Ahora bien: también a los ángeles bienaventurados se les hacen revelaciones divinas. Luego también a ellos se les puede llamar profetas.

3. Y también: Cristo fue comprehensor ya desde el instante de su concepción y, sin embargo, El se dice profeta en Mt 13,57 al decir: *sólo en su patria y en su casa es menospreciado el profeta.* Luego también los comprehensores y los bienaventurados pueden ser llamados profetas.

4. Y además: se dice de Samuel en Eclo 46,23: *Hizo oír saliendo de la tierra su voz profética para borrar la iniquidad del pueblo.* Por consiguiente, y por la misma razón, podemos llamar profetas a otros santos después de su muerte.

En cambio está el hecho de que, en 2 Pe 1,19, la *palabra profética* se compara *con una lámpara que luce en lugar tenebroso.* Ahora bien: en los bienaventurados no hay tinieblas. Luego no podemos llamarlos profetas.

Solución. *Hay que decir:* La profecía lleva consigo la visión de una verdad sobrenatural que está lejos. Esto puede suceder por doble motivo. En primer lugar, por parte del mismo conocimiento, en cuanto que la verdad sobrenatural no es conocida en sí misma, sino en algunos de sus efectos, y si se realiza por medio de figuras corpóreas de las cosas, estará aún más lejos que si se realiza por efectos inteligibles. Tal es, sobre todo, la visión profética que se realiza mediante semejanzas de cosas corpóreas. Otro modo de estar lejos la visión es por parte del mismo vidente, que no ha llegado a la última perfección, según se dice en 2 Cor 5,6: *Mientras vivimos en el cuerpo, peregrinamos lejos del Señor.* Pero de ninguno de estos modos están lejos los bienaventurados. Por tanto, no podemos llamarlos profetas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella visión de Moisés fue momentánea, a modo de pasión, y no permanente como la bienaventuranza. Por eso, aun cuando veía, estaba lejos, y tal visión no está totalmente ajena a la noción de profecía.

2. *A la segunda hay que decir:* A los ángeles se les otorga la revelación divina no como a quienes están lejos, sino como a seres totalmente unidos a Dios. Por eso tal revelación no es profecía.

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo era, a la vez, comprehensor y viador. Sólo como viador le compete la razón de profeta.

4. *A la cuarta hay que decir:* Ni siquiera Samuel había llegado todavía al estado de la bienaventuranza. Por consiguiente, si, por voluntad de Dios, el alma de Samuel dio a conocer a Saúl el resultado de la batalla, por habérselo revelado Dios, esto pertenece al género de profecía. Pero este argumento no vale para los santos que están en la bienaventuranza. Sin embargo, no hay inconveniente en que esto haya sucedido por arte de los demonios, porque, aunque éstos no pueden evocar el alma de un santo, ni obligarle a que haga algo, puede suceder, por virtud divina, que, mientras consultan al demonio, el mismo Dios comunique la verdad por medio de su mensajero, como, por medio de Elías, respondió a los mensajeros del rey enviados a consultar al dios de Acarón, como consta en 4 Re 1,2ss.

Incluso puede decirse que no fue el alma de Samuel, sino el demonio, quien habló en su nombre, y a quien el Sabio llama Samuel, y su comunicación fue profecía según la opinión de Saúl y de los presentes.

ARTÍCULO 6

¿Varían los grados de profecía según el correr de los tiempos?

1 q.57 a.5 ad 3; *De Verit.* q.12 a.14 ad 1

Objeciones por las que parece que los grados de profecía cambian según el correr de los tiempos.

1. La profecía se ordena al conocimiento de las cosas divinas, como es evidente por lo ya dicho (a.2). Pero, como dice San Gregorio [17], *con el correr de los tiempos creció el conocimiento de las cosas divinas.* Luego deben distinguirse grados de profecía según el correr de los tiempos.

2. Aún más: la revelación profética se realiza por medio de una alocución de Dios al hombre, mientras que los profetas pregonan de palabra y por escrito lo que les ha sido revelado. Por eso se dice en 1 Re 3 que *la palabra del Señor era preciosa,* es decir, rara, si bien luego fue comunicada a muchos. A eso se debe también el que los libros de los profetas no fueran escritos antes de Isaías, a quien se dijo: *Toma una tabla grande y escribe en ella con estilo de hombre,* tal como leemos en Is 8,1. Después de esto, muchos profetas escribieron sus profecías. Luego parece que crecieron los grados de la profecía con el correr de los tiempos.

3. Y también: el Señor dice en Mt 11,13: *La ley y los profetas profetizaron hasta Juan.* Posteriormente, el don de profecía en los discípulos de Cristo fue mucho más excelente que lo que había sido en los profetas antiguos, según se dice en Ef 3,5: *No fue dado a conocer a las generaciones pasadas, a los hijos de los hombres,* el misterio de Cristo *como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu.* Por tanto, parece que, con el correr de los tiempos, creció el grado de profecía.

En cambio está el hecho de que, según ya quedó dicho (a.4), el más excelente de los profetas fue Moisés, el cual, no obstante, fue anterior a los demás. Luego el grado de profecía no creció con el correr de los tiempos.

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos antes (a.2), la profecía se ordena al conocimiento de la verdad divina, por cuya contemplación no sólo somos instruidos, sino también gobernados en nuestras obras, según se dice en el salmo 42,3: *Envía tu luz y tu verdad, ellas me guiarán.* Ahora bien: nuestra fe consiste principalmente en dos cosas. En primer lugar, en el conocimiento verdadero de Dios, conforme a lo que se dice en Heb 11,6: *Al que se acerca a Dios le es necesario creer que Él existe.* En segundo lugar, en el misterio de la Encarnación de Cristo, según se dice en Jn 14,1: *Creéis en Dios, creed también en mí.* Por tanto, si hablamos de la profecía en cuanto que se ordena a la fe en la divinidad, creció según tres distintas etapas temporales: antes de la ley, bajo la ley y bajo la gracia. En efecto, antes de la ley, Abrahán y los otros padres fueron instruidos en lo tocante a la fe en la divinidad. De ahí que sean llamados profetas, según lo que se dice en el salmo 104,15: *No hagáis mal a mis profetas,* lo cual se dice especialmente por Abrahán e Isaac. Bajo la ley se hizo la revelación profética de lo referente a la fe en la divinidad de un modo más excelente que en el tiempo anterior, puesto que era necesario instruir ya no sólo a personas y familias en especial, sino a todo el pueblo. Por eso dice el Señor a

17. *In Ex.* l.2 hom.4: ML 76,980.

Moisés en Ex 6,2-3: *Yo, el Señor, que me mostré a Abrahán, Isaac y Jacob como Dios omnipotente, pero no di a conocer mi nombre de Adonai.* Es decir, los antiguos padres fueron instruidos, en general, sobre la omnipotencia del Dios único, pero Moisés fue instruido sobre la simplicidad de la esencia divina cuando se le dijo, conforme a Ex 3,14: *Yo soy el que soy,* que es lo que expresan los judíos con el nombre de Adonai, a causa de la veneración en que tenían aquel nombre inefable. Posteriormente, en el tiempo de la gracia, el Hijo de Dios en persona reveló el misterio de la Trinidad según el texto de Mt 28,19: *Id, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.*

Sin embargo, en cada una de estas etapas fue la primera revelación la más excelente, y la primera revelación anterior a la ley se hizo a Abrahán, en tiempo del cual empezaron los hombres a desviarse de la fe en un Dios único, dándose a la idolatría. Antes no era necesaria tal revelación, porque todos se mantenían fieles en el culto a un solo Dios. A Isaac se le hizo una revelación inferior, como fundada en la de Abrahán; por eso se le dijo, según Gén 26,24: *Yo soy el Dios de tu padre Abrahán.* Asimismo, a Jacob se le dijo, conforme a Gén 28,13: *Yo soy el Dios de tu padre Abrahán y el Dios de Isaac.* En la etapa de la ley, también la primera revelación hecha a Moisés fue más excelente, y sobre ella se funda todo el resto de revelación a los profetas. De igual modo, en la etapa de la gracia toda la fe de la Iglesia se funda sobre la revelación hecha a los Apóstoles sobre la fe en la unidad y en la trinidad, según lo que leemos en Mt 16,18: *Sobre esta piedra,* es decir, la de tu confesión, *edificaré mi Iglesia.*

En cambio, en cuanto a la Encarnación de Cristo, es evidente que cuanto más cercanos estuvieron a Cristo, antes o después de Él, fueron, en general, instruidos más plenamente sobre ella, pero más los posteriores a Él que los anteriores, según dice San Pablo en Ef 3,5.

En lo referente a la dirección de los actos humanos, la revelación profética se diferenció no según el curso del tiempo, sino según la clase de materia, ya que, como se dice en Prov 29,18, *cuando le falte la profecía, el pueblo se desenfrenará.* Por tanto, los hombres fueron instruidos en todo tiempo, por Dios, sobre las cosas que debían hacer, según era conveniente a la salvación de los elegidos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras de San Gregorio hay que interpretarlas referidas al tiempo anterior a la Encarnación de Cristo, en lo referente al conocimiento de este misterio.

2. *A la segunda hay que decir:* Como afirma San Agustín en XVIII *De Civ. Dei*[18], *así como en la primera época del reino de los asirios vivió Abrahán, a quien se hicieron las promesas bien explícitas, así ocurrió en el comienzo de la Babilonia occidental,* es decir, de la ciudad de Roma, *bajo cuyo dominio había de venir Cristo, en el que se cumplieron aquellas promesas, a saber: se resolverían los oráculos de los profetas, no sólo los hablados, sino los escritos,* es decir, las promesas hechas a Abrahán. *En efecto, aunque nunca faltaron los profetas al pueblo israelita desde que empezaron a existir los reyes, fueron para beneficio de ellos y no de los gentiles. Pero cuando la Escritura profética se redacta más claramente, para ser útil a los gentiles en alguna ocasión, se fundaba esta ciudad,* es decir, Roma, *que había de gobernar sobre los gentiles.* Por eso fue sobre todo en la época de los reyes cuando abundaron más los profetas en aquel pueblo, porque entonces éste no estaba oprimido por extraños, sino que tenía su propio rey. De ahí que conviniera que fuera instruido por los profetas sobre lo que debía hacer, puesto que gozaba de libertad.

3. *A la tercera hay que decir:* Los profetas que anunciaron la llegada de Cristo no pudieron durar sino *hasta Juan,* quien señaló con el dedo a Cristo presente. Sin embargo, como San Jerónimo dice en el mismo pasaje [19], *esto no significa que después de Juan se excluyan los profetas, puesto que en los Hechos de los Apóstoles se dice que Agabo profetizó, así como las cuatro vírgenes hijas de Felipe.* También San Juan escribió un libro profético sobre el fin de la Iglesia, y en todas las épocas hubo algunos que poseían el espíritu profético, no para dar a conocer doctrinas nuevas, sino para dirigir la vida humana, como San Agustín dice en V *De Civ. Dei*[20]: que Teodosio Augusto *envió un emisario a Juan, que vivía en el desierto de Egipto, de quien por la fama siempre creciente había sabido que estaba dotado del espíritu de profecía, y recibió de él el anuncio de la victoria.*

18. C.27: ML 41,584. 19. *In Mt.* l.2, super 11,12: ML 26,74. 20. C.26: ML 41,172.

CUESTIÓN 175

El rapto

Corresponde ahora hablar del rapto.

Sobre él se plantean seis problemas:

1. ¿Es arrebatada el alma humana a las cosas divinas?—2. ¿Pertenece el rapto a la facultad cognoscitiva o, más bien, a la apetitiva?—3. ¿Vio San Pablo, en su rapto, la esencia de Dios?—4. ¿Estuvo enajenado de los sentidos?—5. ¿Estuvo su alma, en aquel estado, totalmente separada del cuerpo?—6. ¿Qué es lo que supo, y lo que ignoró, sobre esto?

ARTÍCULO 1

¿Es arrebatada el alma humana a las cosas divinas?

De Verit. q.13 a.1; a.2 ad 9; *In II Cor.* c.12 lect.1

Objeciones por las que parece que el alma humana no es arrebatada a las cosas divinas.

1. El rapto es definido por algunos [1] como *la elevación, por la fuerza de una naturaleza superior, desde lo natural a lo sobrenatural.* Ahora bien: es natural al hombre el ser elevado a las cosas divinas, ya que dice San Agustín en I *Confess.* [2]: *Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto mientras no descanse en ti.* Luego el alma no es arrebatada a las cosas divinas.

2. Aún más: dice Dionisio en VIII *De Div. Nom.* [3]: *Injusticia divina consiste en atender a cada cosa según su modo y dignidad.* Pero el que el hombre sea elevado sobre aquello que le es natural no pertenece al modo ni a la dignidad del hombre mismo. Por tanto, parece que la mente no es arrebatada por Dios a lo divino.

3. Y también: el rapto implica cierta violencia. Pero Dios no nos gobierna mediante violencia y coacción, como dice San Juan Damasceno [4]. Por consiguiente, la mente humana no es arrebatada a lo divino.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 2 Cor 12,2: *Sé de un hombre, fiel a Cristo, que fue arrebatado hasta el tercer cielo.* Y la *Glosa* comenta [5]: *Arrebatado, es decir, elevado contra su naturaleza.*

Solución. *Hay que decir:* El rapto lleva consigo cierta violencia, como dijimos antes (obj.3). Y *violento* se llama *a aquello cuyo principio está fuera, no colaborando el que padece la fuerza,* como se dice en III *Ethic.* [6]. Ahora bien: cada uno contribuye a aquello hacia lo que tiende por propia inclinación, sea voluntaria o natural. Por ello es preciso que el que es arrebatado por algo externo sea arrebatado hacia algo distinto de aquello a lo que tiende por propia inclinación. Esta diversidad puede considerarse de dos modos. En primer lugar, en cuanto al fin de la inclinación, como sería el caso de una piedra, la cual tiende, por naturaleza, a ser lanzada hacia abajo, que fuera lanzada hacia arriba. En segundo lugar, en cuanto al modo de tender, como sucedería si una piedra fuera lanzada con más violencia de lo que exige su movimiento natural.

Así, pues, se dice que el alma humana es arrebatada hacia aquello que está fuera de su naturaleza, en primer lugar, en cuanto al término del rapto, como cuando uno es arrebatado a penas, según leemos en el salmo 49,22: *No sea que me arrebate y no haya quien me libere.* En segundo lugar, según el modo connatural al hombre, que consiste en comprender la verdad mediante los objetos sensibles. Por eso, cuando es abstraído de la aprehensión, se dice que es arrebatado, aunque sea llevado a las cosas a las que está naturalmente ordenado, supuesto que esto no se realice intencionadamente, como sucede en el sueño, el cual es natural y, por ello, no puede ser considerado rapto.

1. Esta definición es atribuida a los maestros en *De Verit.* q.13 a.1 obj.1. 2. C.1: ML 32,661. 3. § 7: MG 3,893. 4. *De Fide Orthod.* l.2 c.30: MG 94,972. 5. *Glossa ordin.* (VI 76A); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,80. 6. ARISTÓTELES, lect.1 n.3.12.

Esta abstracción, cualquiera que sea su término, puede ser debida a una triple causa. En primer lugar, a una causa corpórea, como sucede en aquellos que sufren enajenación por causa de una enfermedad. En segundo lugar, al poder diabólico, tal como sucede en los posesos. En tercer lugar, al poder divino. En este sentido tomamos el rapto, es decir, en cuanto que uno es elevado por el espíritu de Dios a las cosas sobrenaturales con abstracción de los sentidos, según lo que leemos en Ez 8,3: *El Espíritu me levantó entre la tierra y el cielo, y en visión divina me llevó a Jerusalén.*

Conviene tener en cuenta, sin embargo, que a veces se dice que uno es arrebatado no sólo mediante la enajenación de los sentidos, sino también por enajenación de aquellas cosas en las que se ocupaba, como sucede cuando uno padece distracción de la mente sin querer. Pero esto no se considera rapto propiamente dicho.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es natural al hombre el tender a lo divino mediante la aprehensión de cosas sensibles, conforme se dice en Rom 1,20: *Lo invisible de Dios es conocido mediante las criaturas.* Pero este modo de ser elevado a lo divino con abstracción de los sentidos no es natural al hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* Corresponde al modo de ser y a la dignidad del hombre el ser elevado al orden divino, porque *el hombre fue hecho a imagen de Dios.* Y dado que el bien divino excede infinitamente las facultades humanas, el hombre necesita la ayuda sobrenatural para percibir ese bien, y tal ayuda es obra de la gracia. Por ello, el que la mente sea elevada por Dios mediante el rapto no es antinatural, sino superior a la facultad natural.

3. *A la tercera hay que decir:* Las palabras de San Juan Damasceno han de entenderse como referidas a las cosas que el hombre debe hacer. Pero en cuanto a las cosas que exceden la facultad del libre albedrío, el hombre necesita ser elevado por una operación poderosa, la cual puede llamarse, en parte, coacción, si tenemos en cuenta el modo de esa operación, pero no si consideramos el término de la misma, al cual se ordenan la naturaleza y la intención humanas.

ARTÍCULO 2

¿Pertenece el rapto a la facultad apetitiva o, más bien, a la cognoscitiva?

1-2 q.28 a.3; *In II Cor.* c.12 lect.1

Objeciones por las que parece que el rapto pertenece preferentemente a la facultad cognoscitiva.

1. Dionisio dice en el IV *De Div. Nom.* [7]: *Hay un amor divino que causa el éxtasis.* Ahora bien: el amor pertenece a la facultad apetitiva. Por tanto, también pertenece a ella el éxtasis o rapto.

2. Aún más: San Gregorio, en II *Dialog.* [8], dice que *el que cuidó los puercos se degradó a causa de la divagación de su mente en cosas impuras, mientras que Pedro, al que el ángel liberó y cuya mente arrebató mediante el éxtasis, estuvo fuera de sí, pero por encima de sí mismo.* Por consiguiente, si el hijo pródigo se degradó por el afecto, también los que son arrebatados a un orden superior lo experimentan por el afecto.

3. Y también: al comentar el salmo 30: *En ti, Señor, he esperado; no sea confundido para siempre,* dice la *Glosa* [9] en la exposición del título: *Lo que en griego se llama éxtasis equivale, en latín, a salida de la mente, la cual puede suceder de dos modos: o por miedo a las cosas terrenas o por arrebato de la mente a las cosas superiores, olvidándose de las inferiores.* Ahora bien: el miedo a las cosas terrenas pertenece al afecto. Luego también pertenece el rapto de la mente a las cosas superiores, que es su opuesto.

En cambio está lo que dice la *Glosa* [10] al comentar el salmo 115,2: *Yo dije en mi confusión: todos los hombres son mentirosos. Aquí se considera éxtasis el hecho de que el alma no es enajenada por el miedo, sino elevada por una inspiración de la revelación.* Pero como la revelación pertenece a la facultad intelectiva, también pertenecerá el rapto.

Solución. *Hay que decir:* Podemos hablar del rapto bajo dos aspectos. Primero, como término al que alguien es arrebatado, en cuyo caso, propiamente hablando, el

7. § 13: MG 3,712. 8. C.3: ML 66,138. 9. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,299; cf. *Glossa interl.* (III 125v). SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.30 enarr.2 serm.1, super vers.1: ML 36,230. 10. *Glossa ordin.* (III 258F). *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1030. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.115 super vers.2: ML 37,1492.

rapto no puede ser algo de la facultad apetitiva, sino únicamente de la cognoscitiva, puesto que ya dijimos (a.1) que el rapto se realiza sin la intención propia del que es arrebatado. Ahora bien: el movimiento de la facultad apetitiva es una inclinación hacia el bien apetecible. De ahí que no sea arrebatado el hombre, sino que se mueve por sí mismo cuando apetece algo.

En segundo lugar puede considerarse el rapto en su causa, en cuyo caso puede tener su causa en la facultad apetitiva, pues por el simple hecho de que el apetito se adhiera con fuerza a una cosa puede suceder que, por la violencia del afecto, el hombre quede enajenado de las otras cosas.

También puede el rapto tener su efecto en la facultad apetitiva cuando uno se deleita en aquello a lo cual es arrebatado. Pero el Apóstol dijo (2 Cor 7,2-4) que había sido arrebatado *al tercer cielo,* lo cual pertenece a la contemplación intelectiva y, a la vez, *al paraíso,* lo cual pertenece al afecto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El rapto añade algo al éxtasis. En efecto, el éxtasis indica simplemente un salir de sí mismo, que hace que uno se coloque fuera de su orden. Pero el rapto implica cierta violencia. Por eso el éxtasis puede pertenecer a la facultad apetitiva, como sucede cuando el apetito de uno tiende hacia algo que está fuera de su alcance. Es en este sentido en el que Dionisio dice que *el amor divino es causa del éxtasis,* en cuanto que hace que el apetito humano tienda a las cosas amadas. Por eso añade más adelante [11] que *también Dios mismo, que es causa de todas las cosas, en virtud de su bondad amorosa sale de sí mismo mediante la providencia sobre todo cuanto existe.* No obstante, aun cuando se dijera esto expresamente del rapto, sólo se indicaría que el amor es causa del rapto.

2. *A la segunda hay que decir:* Existe en el hombre un doble apetito: el intelectivo, que se llama voluntad, y el sensitivo, que se llama sensualidad. Pero es propio del hombre el que el apetito inferior esté sometido al superior, y que éste mueva al inferior. Por consiguiente, el hombre puede salir de sí mismo de dos modos por razón del apetito. En primer lugar, cuando el apetito intelectivo tiende a las cosas divinas de una manera total, olvidándose de los objetos hacia los que siente inclinación el apetito sensitivo. Y así dice Dionisio, en IV *De Div. Nom.* [12], que *Pablo, por la fuerza del amor divino, que es causa del éxtasis, dijo: Vivo yo, pero ya no yo, sino que es Cristo quien vive en mí.*

De otro modo, cuando, sin tener en cuenta el apetito superior, el hombre se deja llevar por las cosas pertenecientes al apetito inferior. Así, *el que cuidaba cerdos cayó por debajo de sí mismo.* Este exceso o éxtasis se acerca más que el primero a la idea de rapto, porque el apetito superior es más propio del hombre, por lo cual cuando éste, debido a la violencia del apetito inferior, se aparta del movimiento del apetito superior, se aparta más de lo que le es propio. Pero como no existe violencia entonces, porque la voluntad puede resistir a la pasión, no cumple las condiciones de rapto, a no ser que la pasión sea tan fuerte que suprima totalmente el uso de la razón, como acontece en aquellos que pierden el juicio a causa de la vehemencia de la ira o del amor.

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que ambos excesos del apetito pueden causar el de la facultad cognoscitiva, bien porque la mente, fuera de los sentidos, es arrebatada a las cosas inteligibles, o bien porque es arrebatada a una visión imaginaria o a una aparición fantástica.

3. *A la tercera hay que decir:* De igual manera que el amor es un convencimiento del apetito respecto del bien, el temor lo es respecto de la mente, sobre todo si tenemos en cuenta que, como dice San Agustín en XIV *De Civ. Dei* [13], el temor es efecto del amor.

ARTÍCULO 3

¿Vio San Pablo, en el rapto, la esencia divina?

1 q.12 a.11 ad 2; *In Sent.* 4 d.49 a.2 a.7 ad 5; *De Verit.* q.13 a.2; *In II Cor.* c.12 lect.1.2

Objeciones por las que parece que San Pablo, en el rapto, no vio la esencia divina.

1. Del mismo modo que leemos de San Pablo (2 Cor 12,2) *que fue arrebatado hasta el tercer cielo,* leemos de San Pedro, en Act 10,10, que *le sobrevino un éxtasis.* Pero San Pedro no vio, en su éxtasis, la esencia divina, sino una visión imaginaria. Luego parece que tampoco vio San Pablo la esencia divina.

11. *De Div. Nom.* c.4 § 13: MG 3,712. 12. § 13: MG 3,712. 13. C.7: ML 4,410.

2. Aún más: la visión de Dios hace bienaventurado al hombre. Pero San Pablo no se convirtió en bienaventurado en aquel rapto. De haber sucedido así, jamás hubiera vuelto a la miseria de este mundo, sino que su cuerpo habría sido glorificado por la redundancia de la gloria del alma, como sucederá a los santos después de la resurrección, y eso no sucedió en él. Por tanto, San Pablo no vio la esencia divina.

3. Y también: la fe y la esperanza son incompatibles con la visión de la esencia divina, tal como se dice en 1 Cor 13,8ss. Ahora bien: San Pablo, en aquel estado, tuvo fe y esperanza. Por consiguiente, no vio la esencia divina.

4. Y además: como dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [14], la visión imaginaria hace que se vean algunas *semejanzas de los cuerpos.* Pero parece que San Pablo, en su rapto, vio algunas semejanzas, como las del *tercer cielo* y del *paraíso,* tal como se dice en 2 Cor 12,2.4. Luego parece que fue un rapto o una visión imaginaria más que la visión de la esencia divina.

En cambio está el hecho de que San Agustín dice, en su obra *De Videndo Deum Ad Paulinum* [15], que *la misma esencia de Dios pudo ser vista, durante la vida presente, por algunos como Moisés y San Pablo, el cual, arrebatado, oyó palabras inefables que no es dado al hombre decir.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos [16] sostuvieron que San Pablo, en su rapto, no vio la misma esencia de Dios, sino cierto brillo de la claridad de la misma. Pero San Agustín defiende abiertamente lo contrario, no sólo en su obra *De Videndo Deum* [17], sino en XII *Super Gen. ad litt.* [18], al igual que la *Glosa* [19] a 2 Cor 12,2. Esto mismo viene a sostener el propio Apóstol, quien dice (2 Cor 12,4) que *oyó palabras inefables, que no es permitido al hombre hablar.* Ahora bien: esto parece referirse a algo tocante a la visión beatífica, que supera la condición de la vida presente, según las palabras de Is 64,4: *Oh Dios, jamás vio el ojo, sin tu ayuda, lo que has preparado para los que te aman.* Por tanto, parece conveniente decir que San Pablo vio a Dios en su esencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La mente humana es arrebatada por Dios a contemplar la verdad divina de tres maneras. En primer lugar, a contemplarla según semejanzas imaginarias, y tal fue el éxtasis que tuvo San Pedro. En segundo lugar, a que contemple la verdad divina mediante efectos inteligibles, como fue el éxtasis de David al decir: *Yo dije en mi arrebato: Todo hombre es mentiroso.* En tercer lugar, a contemplarla en su esencia, y de esta suerte fue el rapto de San Pablo y el de Moisés. Esto es muy razonable, ya que, así como Moisés fue el primer doctor de los judíos, San Pablo fue el primer *doctor de los gentiles.*

2. *A la segunda hay que decir:* La esencia de Dios no puede ser vista por el entendimiento creado sin la luz de la gloria, de la cual se dice en el salmo 35,10: *En tu luz veremos la luz.* Esta participación admite un doble modo. En primer lugar, de forma inmanente, como sucede con los bienaventurados en el cielo. En segundo lugar, a modo de pasión transeúnte, como ya dijimos antes (q.171 a.2) a propósito de la luz profética, y ésta fue la luz de San Pablo cuando fue arrebatado. Por ello, tal visión no hizo que fuera bienaventurado plenamente, de modo que la gloria redundara en su cuerpo, sino sólo en parte. Por eso, tal rapto pertenece, de algún modo, a la profecía.

3. *A la tercera hay que decir* Puesto que San Pablo, en su rapto, no fue habitualmente bienaventurado, sino que sólo gozó de un acto de la bienaventuranza, es lógico que no hubiera en él acto de fe, pero sí existió en él el hábito de la fe.

4. *A la cuarta hay que decir:* Bajo el nombre de *tercer cielo* puede entenderse también algo corpóreo, significando entonces el cielo empíreo, que se llama *tercero* respecto del cielo aéreo y del sideral, o más bien en relación con el cielo sidéreo y el acuoso o cristalino. Y se dice *rapto al tercer cielo* no porque fuera arrebatado a ver la semejanza de alguna cosa corpórea, sino porque aquel lugar es el de la contemplación de los bienaventurados. Por eso dice la *Glosa* [20] a 2 Cor 12,2 que *el tercero es el cielo espiritual, donde los ángeles y los santos gozan de la contemplación de Dios. Y cuando dice que fue arrebatado a él,*

14. C.24: ML 34,474; c.26: ML 34,476; c.28: ML 34,478. 15. *Epist.* 147 c.13: ML 33,610. 16. Cf. GREGORIO MAGNO, *Moral.* l.18 c.54: ML 76,93; *In Ez* l.1 hom.8: ML 76,868. Cf. SAN GREGORIO NACIANZENO, orat.28 (theol.2) *De theol.:* MG 36,47. Cf. también 2-2 q.12 a.1 (I 61al2). 17. *Epist.* 148: ML 33,610. 18. C.28: ML 34,478. 19. *Glossa ordin.* (VI 76B); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,80. 20. *Glossa ordin.* (VI 76A); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,80.

significa que Dios le mostró la vida en la cual ha de ser visto para siempre.

Puede entenderse también por cielo una visión extraordinaria, la cual puede decirse cielo bajo una triple acepción. Primero, según el orden de las potencias cognoscitivas, entendiendo como primer cielo la visión extraordinaria corpórea que se percibe por los sentidos, como se vio la mano del que escribía en la pared en Dan 5,5; el segundo cielo, la visión imaginaria, como lo que vieron Isaías (6,1) y San Juan en el Apocalipsis (4,2ss), y el tercer cielo, la visión intelectual, como dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[21] En segundo lugar, puede llamarse[22] tercer cielo según el orden cognoscitivo, de modo que *se llama primer cielo el conocimiento de los cuerpos celestes, segundo el conocimiento de los espíritus celestes y tercero el conocimiento de Dios mismo.* En tercer lugar, puede llamarse tercer cielo a la contemplación de Dios conforme a los grados de conocimiento con los que Dios es visto. El primero es propio de los ángeles de la jerarquía más baja, el segundo de los ángeles de la jerarquía media y el tercero de los de la jerarquía suprema, como dice la *Glosa* a 2 Cor 12,2[23].

Y puesto que la visión de Dios no puede menos de producir gozo, se habla no sólo de rapto *al tercer cielo* por razón de la contemplación, sino también *al paraíso* por causa del gozo que lleva consigo.

ARTÍCULO 4

¿Estuvo San Pablo, en su rapto, enajenado de los sentidos?

2-2 q.180 a.5; *In Sent.* 4 d.49 q.2 a.7 ad 4; *De Verit.* q.10 a.11; q.13 a.3; *In II Cor.* c.12 lect.1; *Quodl.* I q.1 a. único; *In Io.* c.1 lect.11

Objeciones por las que parece que San Pablo, en su rapto, no estuvo enajenado de los sentidos.

1. Dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[24]: *¿Por qué no hemos de creer que a tan importante Apóstol, Doctor de los gentiles, arrebatado a la más alta visión, quiso Dios mostrar la vida que, después de la presente, hemos de vivir para siempre?* Pero en esa vida futura los santos, después de la resurrección, verán la esencia de Dios sin que haya abstracción de los sentidos corporales. Por tanto, tampoco tuvo lugar esa abstracción en San Pablo.

2. Aún más: Cristo fue verdadero viador y gozaba continuamente de la visión de la esencia divina sin que se diera abstracción de los sentidos. Luego dicha abstracción no fue necesaria para que San Pablo viera la esencia divina.

3. Y también: San Pablo, después de haber visto la esencia divina, recordó las cosas que había contemplado allí, y por eso decía en 2 Cor 12,4: *Oí palabras misteriosas, que no es lícito al hombre pronunciar.* Pero la memoria pertenece a la parte sensitiva, como demuestra el Filósofo en su obra *De Mem. et Remin.*[25] Parece, pues, que San Pablo, al ver la esencia divina, no estuvo enajenado de sus sentidos.

En cambio está lo que dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[26]: *A no ser muriendo a esta vida, sea saliendo totalmente del cuerpo o apartándose, enajenado, de los sentidos corporales, nadie es elevado a esa visión.*

Solución. *Hay que decir:* El hombre no puede ver la esencia divina mediante otra facultad cognoscitiva que no sea el entendimiento. Ahora bien: el entendimiento humano no se convierte a lo sensible sino mediante sus imágenes, mediante las cuales recibe de los objetos sensibles las especies inteligibles y con cuya consideración juzga y dispone de lo sensible. Por eso, en toda operación en la que nuestro entendimiento es abstraído de las imágenes es preciso que sea abstraído de los sentidos. Pero el entendimiento humano, en esta vida, ha de ser abstraído de las imágenes si ve la esencia divina, pues ésta no puede ser vista mediante ninguna imagen, ni siquiera por medio de una especie inteligible creada, puesto que la esencia divina sobrepasa infinitamente no sólo a todos los cuerpos a los que corresponden las imágenes, sino a toda criatura inteligible. Y conviene que, cuando el hombre es elevado a la altísima visión de Dios, toda la intención de la mente se eleve a lo alto, de modo que no entienda nada de estas imágenes, sino que se eleve totalmente a Dios. Por eso es imposible que el hombre, en el estadio de esta vida, vea a Dios en su

21. C.26: ML 34,476; c.28: ML 34,478; ML 34,483. 22. Cf. *Glossa* LOMBARDI, Super II Cor. 12,2: ML 192,82; *Glossa ordin.*, Super II Cor 12,2. 23. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,82; cf. *Glossa ordin.* (VI 76A). 24. C.28: ML 34,478. 25. C.1 (BK 450a12): S. TH., lect.1. 26. C.27: ML 34,477.

esencia sin que se dé la abstracción de los sentidos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya observamos antes (a.3 obj.2), después de la resurrección, en los bienaventurados que ven la gloria de Dios, la gloria redundará del entendimiento a las potencias inferiores y al cuerpo. Por eso, en virtud de la regla de la visión divina, el alma se aplicará a las imágenes y a las cosas sensibles. Pero tal redundancia no se da en aquellos que son arrebatados, como ya quedó dicho (a.3 ad 2). Luego la razón no es la misma.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento del alma de Cristo estaba glorificado por la luz habitual de la gloria, con la que veía la esencia divina con mucho mayor perfección que el ángel o el hombre. Era viador por la pasibilidad de su cuerpo, según la cual *era un poco inferior a los ángeles,* según se dice en Heb 2,7-9, por dispensa divina y no por ningún defecto intelectual. Luego no es la misma la razón respecto de El y de los demás viadores.

3. *A la tercera hay que decir:* San Pablo, después de ver a Dios en su esencia, se acordó de lo que había conocido en aquella visión por algunas especies inteligibles que de la misma visión habían quedado, a modo de hábito, en su entendimiento, igual que, al desaparecer los objetos sensibles, quedan algunas impresiones en el alma, que luego se recuerdan volviéndose a sus imágenes en la mente. Por eso no podía pensar en todo aquel conocimiento ni expresarlo con palabras.

ARTÍCULO 5

¿Estuvo el alma, de San Pablo, en aquel estado, totalmente separada de su cuerpo?

2-2 q.180 a.5; 1 q.12 a.11; *De Verit.* q.10 a.11; q.13 a.4; *In II Cor.* c.12 lect.1; *Quodl.* I q.1 a. único; *In Io.* c.1 lect.11

Objeciones por las que parece que el alma de San Pablo, en aquel estado, estuvo totalmente separada de su cuerpo.

1. Dice el mismo Apóstol en 2 Cor 5,6-7: *Mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor, caminamos por la fe y no por la visión.* Pero, en aquel estado, no estaba lejos del Señor, porque veía a Dios cara a cara, como ya mencionamos (a.3). Por consiguiente, no estaba en el cuerpo.

2. Aún más: las potencias del alma no pueden elevarse por encima de su esencia, en la cual radican. Pero el entendimiento, que es una potencia del alma, mientras estuvo arrebatado, estuvo abstraído de lo corporal mediante la elevación a la contemplación divina. Luego, con mayor razón, estuvo la esencia del alma separada del cuerpo.

3. Y también: las fuerzas del alma vegetativa son más materiales que las de la sensitiva. Pero era necesario que el entendimiento fuera abstraído de las fuerzas del alma sensitiva, como dijimos antes (a.4), para que pudiera ser arrebatado a la visión de la esencia divina. Luego, con mayor razón, había de ser abstraído de las fuerzas del alma vegetativa, porque, si cesa la operación de éstas, el alma ya no permanece unida al cuerpo. Luego parece que fue necesario que, en el rapto de San Pablo, el alma estuviera totalmente separada del cuerpo.

En cambio está el hecho de que San Agustín dice en su *Epistola ad Paulinum de Videndo Deum* [27]: *No es increíble que esta alta revelación haya sido concedida a algunos santos difuntos, pero no de modo que sus cadáveres hubieran de ser sepultados.* Por consiguiente, no fue necesario que, en el rapto de San Pablo, su alma estuviera totalmente separada del cuerpo.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha observado (a.1 obj.1), en el rapto del que tratamos el hombre es elevado, por virtud divina, *de lo que es natural a lo que está por encima de la naturaleza.* Debemos, pues, considerar dos cosas: qué es natural al hombre y qué ha de realizarse en el hombre por encima de la naturaleza. Por el hecho de estar unida al cuerpo como forma del mismo, tiene el alma cierta necesidad natural de entender mediante la conversión a las imágenes. Esto no se lo quita la virtud divina en el rapto, puesto que no se cambia su condición, según dijimos antes (a.3 obj.2.3). Permaneciendo en dicho estado, se le quita al alma la conversión actual a las imágenes y a lo sensible, para que no se vea impedida su elevación a algo que está sobre todas las imágenes, tal como ya lo dijimos

27. *Epist.* 147 c.13: ML 33,610.

antes (a.4). Por tanto, en el rapto no fue necesario que el alma se separase del cuerpo dejando de estar unida a él como forma suya, pero fue preciso que su entendimiento fuera abstraído de las imágenes y de la percepción de las cosas sensibles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el rapto, San Pablo estaba lejos del Señor en cuanto al estado, puesto que todavía era un viador, no en cuanto al acto, por el que veía a Dios tal como era, según queda dicho (a.3 obj.2.3).

2. *A la segunda hay que decir:* La potencia del alma no se eleva, por la virtud divina, de igual modo que el cuerpo es elevado, por una fuerza mayor, por encima del lugar que le corresponde en virtud de su naturaleza específica.

3. *A la tercera hay que decir* Las fuerzas del alma vegetal no actúan conforme a la intención del alma, como lo hacen las fuerzas sensitivas, sino de un modo natural. Por eso, en el rapto, no se requiere la abstracción de las potencias sensitivas, con cuya operación quedaría aminorada la intención del alma respecto del conocimiento cognoscitivo.

ARTÍCULO 6

¿Ignoró San Pablo si su alma estuvo separada del cuerpo?

De Verit. q.13 a.5; *In II Cor.* c.12 lect.1

Objeciones por las que parece que San Pablo no ignoró si su alma estuvo separada del cuerpo.

1. El mismo San Pablo dice en 2 Cor 12,2: *Conozco a un hombre, fiel de Cristo, que fue arrebatado al tercer cielo.* Pero *hombre* indica el compuesto del alma y cuerpo, mientras que *rapto* es distinto de muerte. Parece, pues, que él mismo sabía que su alma no estaba separada del cuerpo, dado, además, que es ésta la doctrina más común entre los doctores [28].

2. Aún más: las mismas palabras de San Pablo dan a entender que él supo a dónde fue arrebatado: al *tercer cielo.* De aquí se sigue que supo si lo fue en cuerpo o no, puesto que, si supo que el tercer cielo era algo corpóreo, se deduce que su alma no estaba separada del cuerpo, puesto que una visión corpórea no puede realizarse sino mediante un cuerpo. Por tanto, parece que supo si su alma estuvo separada del cuerpo.

3. Y también: como dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [29], San Pablo, en el rapto, vio a Dios con la visión con la que lo ven los santos del cielo. Ahora bien: los santos, por el hecho de ver a Dios, saben si sus almas están separadas del cuerpo. Por consiguiente, San Pablo lo supo también.

En cambio están las palabras de San Pablo en 2 Cor 12,2-3: *Si en el cuerpo o fuera de él, no lo sé; Dios lo sabe.*

Solución. *Hay que decir:* La verdad de esta cuestión conviene decidirla atendiendo a las palabras de San Pablo. En ellas dice que sabe algo: *que fue arrebatado al tercer cielo,* y que ignora algo: *si en el cuerpo o fuera de él.* Esta segunda afirmación admite una doble interpretación. Según la primera, *si en el cuerpo o fuera de él* no se referiría al ser mismo del hombre arrebatado, como si ignorara si su cuerpo fue arrebatado al tercer cielo juntamente con el alma o sólo ésta, al igual que leemos en Ez 8,3 que *fue llevado a Jerusalén en visión divina.* Y que ésta fue la interpretación de cierto judío lo confiesa San Jerónimo en su *Prologo super Danielem* [30]: *Finalmente* —decía—, *nuestro Apóstol no se había atrevido a afirmar que había sido arrebatado en cuerpo, sino que había dicho: no sé si en el cuerpo o fuera de él (2 Cor 12,2).*

Pero San Agustín desaprueba esta interpretación, en XII *Super Gen. ad litt.* [31], basándose en que el Apóstol dice que sabe que fue arrebatado hasta el tercer cielo. Por consiguiente, sabía que era al tercer cielo, y no a una semejanza imaginaria del mismo, adonde fue arrebatado. De lo contrario, si hubiera llamado tercer cielo a una representación imaginaria del mismo, podía también haber dicho que había sido arrebatado en cuerpo, entendiendo por cuerpo una imagen del mismo, como sucede en los sueños. Luego, si sabía que era el verdadero tercer cielo, sabía también si era algo espiritual o incorpóreo, en cuyo caso su cuerpo no podía haber sido arrebatado allí, o era algo corpóreo, en cuyo caso su alma no hubiera podido ser arrebatada hasta él a no ser que fuera separada del cuerpo.

Por tanto, hay que interpretar esto de otra manera: que el Apóstol supo que había sido arrebatado en el alma y no en el cuerpo, pero no sabía en qué relación habían

28. Cf. GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Aurea,* P.III tr.11 q.1 (195vb). 29. C.28: ML 34,478. 30. ML 28,1360. 31. C.3: ML 34,456.

estado alma y cuerpo, si estuvieron, o no, separados.

Pero sobre esto hay varias opiniones. Según unos[32], el Apóstol supo que su alma estaba unida a su cuerpo como forma de éste, pero no supo si había sufrido una enajenación de los sentidos o si había tenido lugar una abstracción de las obras del alma vegetal. Pero no pudo ignorar que se había producido tal abstracción, puesto que sabía que había sido arrebatado. En cuanto a si se había producido una abstracción de las obras del reino vegetal, no era algo tan importante como para mencionarla expresamente. Queda, pues, como solución, el que el Apóstol ignoró si su alma estuvo unida a su cuerpo como forma del mismo o separada de él por la muerte.

Algunos[33], aun cuando admiten esto, dicen que el Apóstol no pudo comprobar esto cuando fue arrebatado, porque toda su intención se había vuelto a Dios, pero lo supo luego pensando en lo que había visto. Pero tampoco esto responde a las palabras del Apóstol, quien distingue en sus palabras un pasado y un futuro, al decir que *sabe* que fue arrebatado *hace ya más de catorce años,* y que actualmente *no sabe si fue en el cuerpo o fuera de él.*

Por consiguiente, hay que decir que ignoró antes y después si su alma estuvo separada del cuerpo. Por eso dice San Agustín, en XII *Super Gen. ad litt.*[34], concluyendo tras una larga disquisición: *Queda, pues, que entendamos que tal vez ignoró si, cuando fue arrebatado al tercer cielo, su alma permaneció en el cuerpo como está cuando decimos que ésta vive, sea en estado de vigilia, en sueño o en éxtasis, enajenada de los sentidos corporales, o abandonó totalmente al cuerpo dejándolo como muerto.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por sinécdoque, a veces llamamos hombre a una parte del mismo, sobre todo al alma, que es su parte más noble. Aunque también puede decirse que aquel que dice haber sido arrebatado no era hombre en el momento del rapto, sino *después de catorce años.* También puede admitirse que la muerte producida por Dios se llame rapto. Y como dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[35], *si el Apóstol lo duda, ¿quién de nosotros puede estar seguro?* Por eso los que hablan de esta materia lo hacen por conjeturas más que con certeza.

2. *A la segunda hay que decir:* El Apóstol supo o que aquel cielo era incorpóreo o que él había visto algo incorpóreo en él. Pero esto podía ser producto de su entendimiento, aun suponiendo que su alma estuviera separada del cuerpo.

3. *A la tercera hay que decir:* La visión de San Pablo en su rapto se pareció a la visión beatífica en parte, a saber, en lo que veía, y se distinguía de ella en algo, es decir, en el modo de verlo, puesto que no lo vio tan perfectamente como los santos del cielo. Por ello dice San Agustín, en XII *Super Gen. ad litt.*[36]: *Cuando el Apóstol fue arrebatado de los sentidos hasta el tercer cielo, le faltó, para el conocimiento pleno y perfecto de las cosas propio de los ángeles, el no saber si era en el cuerpo o fuera de él. Esto no faltará cuando, al recibir los cuerpos en la resurrección, lo corruptible se vista de incorrupción.*

32. Véase esta opinión en *De Verit.* q.13 a.5 obj.1, donde dice: «es sostenida por muchos». Pero no determina quiénes son. 33. También se encuentra esta opinión en *De Verit.* q.13 a.3. 34. C.5: ML 34,458. 35. C.3: ML 34,456. 36. C.36: ML 34,484.

CUESTIÓN 176

El don de lenguas

Pasamos ahora a estudiar las gracias gratis dadas que pertenecen a la locución. Trataremos, en primer lugar, del don de lenguas, y luego, de la gracia del don de sabiduría o de ciencia (q.177).

Sobre lo primero se plantean dos problemas:

1. ¿Alcanza el hombre, mediante el don de lenguas, el conocimiento de todas las lenguas?—2. Comparación de este don con el de profecía.

ARTÍCULO 1

¿Hablaban todas las lenguas los que alcanzaron este don?

In I Cor. c.14 lect.1; *Cont. Gentes* 3,154

Objeciones por las que parece que los que alcanzaban el don de lenguas no hablaban en todas las lenguas.

1. Los dones concedidos a algunos por la virtud divina son los mejores en su género, como el agua convertida en buen vino, según leemos en Jn 2,10. Pero los que recibieron el don de lenguas hablaban mejor en su propia lengua, ya que, según la *Glosa*[1] a Heb 1,1, no tiene nada de extraño que la carta a los Hebreos contenga una mayor elegancia que las otras, puesto que es normal que cada uno se exprese mejor en su propia lengua. Las otras cartas las escribió el Apóstol en una lengua extraña, es decir, en griego, mientras que ésta la escribió en hebreo. Luego los Apóstoles no recibieron, por gracia gratis dada, el conocimiento de todas las lenguas.

2. Aún más: la naturaleza no emplea muchos medios en hacer lo que puede hacerse mediante uno solo, y mucho menos Dios, que obra de un modo más ordenado que la naturaleza. Ahora bien: Dios podía hacer que sus discípulos, hablando una sola lengua, fueran comprendidos por todos. De ahí que, sobre el pasaje de Act 2,6: *cada uno los oía hablar en su propia lengua,* diga la *Glosa*[2]: *Porque hablaban las lenguas de todos o, hablando la suya, el hebreo, eran entendidos por cada uno como si hablaran en la suya.* Parece, pues, que no poseyeron el don de hablar todas las lenguas.

3. Y además: todas las gracias se derivan de Cristo a su cuerpo, que *es la Iglesia,* según se dice en Jn 1,16: *De su plenitud recibimos todos.* Pero no está escrito que Cristo leyera sino una sola lengua. Por tanto, parece que sus discípulos no recibieron el don de lenguas para hablar todas ellas.

En cambio está lo que se dice en Act 2,4: *Fueron llenos del Espíritu Santo y empezaron a hablar en varias lenguas, tal como el Espíritu Santo se lo concedía.* A este respecto dice la *Glosa* de San Gregorio[3]: *El Espíritu Santo apareció sobre los discípulos en lenguas de fuego y les concedió el conocimiento de todas las lenguas.*

Solución. *Hay que decir:* Los primeros discípulos de Cristo fueron escogidos por él para que, recorriendo todo el mundo, predicaran su fe por todas partes, según se dice en Mt 28,19: *Id y enseñad a todas las gentes.* Ahora bien: no era conveniente que, quienes eran enviados a instruir a los demás, necesitaran ser instruidos por otros sobre cómo habían de hablar o de entender lo que los otros decían, dado, sobre todo, que los enviados pertenecían a un solo pueblo, al judío, según lo que se dice en Is 27,6: *Vendrá un día en que saldrán con ímpetu de Jacob y su descendencia llenará toda la tierra.* Además, estos enviados eran pobres y sin poder, y en un principio no habrían encontrado fácilmente a alguien que interpretara las palabras de otros, dado, sobre todo, que eran enviados a infieles. Por ello fue necesario que Dios les ayudara mediante el don de lenguas, a fin de que, del mismo modo que se había introducido la diversidad de lenguas al dar-

1. *Glossa ordin.* (VI 131B); cf. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,400. 2. *Glossa ordin.* (VI 167A); cf. BEDA, *In Act.* super 2,4: ML 92,947. 3. *Glossa ordin.* (VI 166F). SAN GREGORIO, *In Evang.* l.2 hom.30: ML 92,447.

se las gentes a la idolatría, como se dice en Gén 11,7ss, así, cuando las gentes volvían al culto de un solo Dios, se pusiera remedio a esta diversidad mediante el don de lenguas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice San Pablo en 1 Cor 12,7, *la manifestación del Espíritu se da para común utilidad.* Por eso San Pablo y los demás apóstoles fueron instruidos por Dios en las lenguas de todas las gentes en la medida en que era necesario para la enseñanza de la fe. Pero en cuanto al ornato y elegancia, que se adquieren mediante el estudio, el Apóstol estaba instruido en su propia lengua y no en otra extraña. De igual modo fueron instruidos en sabiduría y ciencia en la medida en que lo requería la enseñanza de la fe, pero no en todo aquello que se conoce mediante la ciencia adquirida, como pueden ser conclusiones de aritmética o de geometría.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque hubieran sido posibles ambas cosas, es decir, que fueran entendidos por todos aun cuando hablaran una sola lengua o que hablaran todas las lenguas, fue más conveniente lo segundo para la perfección de la ciencia de aquéllos, que así no sólo podían hablar, sino también entender lo que decían los otros. Si todos entendieran la única lengua que ellos hablaran, o bien se debería a la ciencia de los otros que los entendían, o sería una ilusión, al percibir palabras muy distintas de las que pronunciaban quienes hablaban. Por eso dice la *Glosa*[4] *que fue un milagro más grande el que ellos hablaran las lenguas de todos.* Y San Pablo dice en 1 Cor 14,18: *Doy gracias a Dios por hablar las lenguas de todos vosotros.*

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo, personalmente, predicó a un solo pueblo, el judío. Por eso, aunque, sin duda alguna, sabía todas las lenguas, no le fue necesario hablarlas.

Por ello dice San Agustín en *Super Io.*[5]: *A pesar de que ahora reciben todos el Espíritu Santo, nadie habla las lenguas de las gentes, porque la Iglesia misma habla las lenguas de todos los pueblos, y el que no pertenece a ella, no recibe el Espíritu Santo.*

ARTÍCULO 2

¿Es el don de lenguas más excelente que el de profecía?

In I Cor. c.11 lect.1.2.3.4.5.6

Objeciones por las que parece que el don de lenguas es más excelente que el de profecía.

1. *Las cosas pertenecientes a los mejores parecen ser también mejores,* según dice el Filósofo en III *Topic.*[6]. Pero el don de lenguas es algo propio del Nuevo Testamento, pues en la Secuencia de Pentecostés[7] se canta: *Él mismo otorga hoy a los apóstoles de Cristo un don insólito y jamás oído en todos los siglos.* La profecía, en cambio, es más propia del Antiguo Testamento, según se dice en Heb 1,1: *Muchísimas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas.* Por consiguiente, parece que el don de lenguas parece ser más excelente que el de profecía.

2. Aún más: parece ser más excelente aquello que nos ordena a Dios que lo que nos ordena a los hombres. Pero el don de lenguas ordena al hombre hacia Dios, mientras que la profecía lo ordena a los hombres, ya que en 1 Cor 14,2-3 se dice: *El que habla en lengua habla a Dios, no a los hombres; mas el que profetiza habla a los hombres para su edificación.* Por tanto, parece que el don de lenguas es más excelente que el de profecía.

3. Y también: el don de lenguas permanece de un modo habitual en aquel que lo posee, que puede *usarlo cuando quiera.* Por eso se dice en 1 Cor 14,18: *Doy gracias a Dios porque hablo las lenguas de todos vosotros.* Esto no se da en el don de profecía, conforme dijimos antes (q.171 a.2). Parece, por consiguiente, que el don de lenguas es más excelente que el de profecía.

4. Y además: *La interpretación de los discursos parece estar contenida bajo la profecía,* porque las Escrituras son expuestas por el mismo Espíritu que las compuso. Ahora bien: en 1 Cor 12,28 se pone la interpretación de los discursos después de *los géneros de lengua.* Por consiguiente, parece que el don de lenguas es más excelente que el de profecía, al menos en parte.

En cambio está el testimonio del Apóstol en 1 Cor 14,5: *Es mejor el que profetiza que el que habla lenguas.*

4. *Glossa ordin.* (VI 167A). BEDA, *In Act.* super 2,4: ML 92,947. 5. Tract.32, super 7,39: ML 35,1645. 6. C.1 n.12 (BK 116b12). 7. Cf. ROBERTO, *Hymni et Responsoria, V Prosa in die Pentecostes:* ML 191,843. Tal secuencia ya no suele leerse en la misa.

Solución. *Hay que decir:* El don de profecía es superior al de lenguas bajo tres aspectos. Primero, porque el don de lenguas dice relación a las diversas voces o signos de una verdad inteligible, cuyos signos son también imágenes sensibles que aparecen en visión imaginaria. De ahí que con Agustín, en XII *Super Gen. ad litt.*[8], compare el don de lenguas con la visión imaginaria. Por otra parte, ya dijimos (q.173 a.1) que el don de profecía consiste en la iluminación de la mente en orden a conocer la verdad inteligible. Por tanto, así como la iluminación profética es más excelente que la visión imaginaria, como ya dijimos (q.173 a.2), también la profecía es más excelente que el don de lenguas considerado en sí mismo.

En segundo lugar, porque el don de profecía nos comunica cosas, lo cual es mejor que comunicar voces, como hace el don de lenguas.

En tercer lugar, porque el don de profecía es más útil. Y esto lo demuestra el Apóstol, en 1 Cor 14, con tres razones. La primera (v.5ss), porque la profecía es más útil a la edificación de la Iglesia, a la cual no sirve el que habla lenguas, a no ser que le acompañe la exposición. La segunda (v.14ss), por parte del mismo que las habla: si hablara distintas lenguas sin entenderlas (lo cual se da en el don de profecía), su edificación espiritual no se vería beneficiada. La tercera razón (v.21ss), considerando a los infieles, en cuyo favor parece que se concede principalmente el don de lenguas: éstos, posiblemente, considerarían locos a aquellos que hablaran en lenguas, como los judíos creyeron borrachos a los Apóstoles cuando éstos hablaban en lenguas, como se dice en Act 2,13. En cambio, mediante la profecía se convencerían los infieles, al darse a conocer los pensamientos ocultos de su corazón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya observamos antes (q.174 a.2 ad 1), constituye la excelencia el hecho de que uno no sólo sea iluminado con una luz inteligible, sino que perciba la visión imaginaria. También es propio de la perfección del Espíritu Santo no sólo el llenar la mente con la luz profética y la fantasía con la visión imaginaria, como sucedía en el Antiguo Testamento, sino el instruir externamente a la lengua para que se exprese con distintos signos de locución. Todo esto se realiza en el Nuevo Testamento, según lo que se dice en 1 Cor 14,26: *Cada uno de vosotros tiene salmos, doctrina, lengua y revelación profética.*

2. *A la segunda hay que decir:* Mediante el don de profecía, el hombre es ordenado hacia Dios en su mente, lo cual es más noble que ser ordenado mediante la locución. Y se dice que el que habla en lenguas *no habla para hombres*, es decir, para la comprensión y utilidad de éstos, sino sólo para la comprensión y alabanza de Dios. Pero, mediante la profecía, uno se ordena a Dios y al prójimo. Por tanto, es un don más perfecto [a].

3. *A la tercera hay que decir:* La revelación profética se ordena al conocimiento de todo lo sobrenatural. Por eso, de su perfección deriva el que, en estado de imperfección de esta vida, no pueda poseerse perfectamente de un modo habitual, sino de modo imperfecto, como una pasión. En cambio, el don de lenguas hace referencia a un conocimiento particular, el de las voces humanas, y no se opone a la imperfección de esta vida el que pueda poseerse de un modo perfecto y habitual.

4. *A la cuarta hay que decir:* La interpretación de los discursos puede reducirse al don de profecía, en cuanto que la mente es iluminada en orden a comprender y exponer cuanto haya de oscuro en el discurso, sea por la dificultad de las cosas que se dicen o bien por las semejanzas de cosas usadas, según se dice en Dan 1,16: *He oído de ti que puedes resolver las dudas y aclarar las oscuridades.* Por eso la interpretación de los discursos es mejor que el don de lenguas, como demuestra el Apóstol en 1 Cor 14,5: *Es mejor el que profetiza que el que habla en lenguas, a menos que también interprete.* Sin embargo, la interpretación de los discursos es considerada inferior al don de lenguas, porque la interpretación de discursos se extiende también a la interpretación de diversas clases de lenguas.

8. C.8: ML 34,460.

---

a. Aunque de ordinario se ha entendido la *glosolalia* como un hablar en lenguas extranjeras, en la q.176 a.2, en la 2.ª parte del cuerpo del artículo y en la solución 2.ª, deja entrever que, a veces, se da un fenómeno de lenguaje sólo comprensible para Dios, no constructivo por falta de coherencia. Hoy se acepta que la *glosolalia* de 1 Cor 14 era un fenómeno emocional, aunque religioso, que entrecortaba el habla o la impedía, mientras en Pentecostés hubo don de hablar *lenguas diferentes* (cf. Act 2,4.8.11).

CUESTIÓN 177

La gracia gratis dada que consiste en la elocución

Nos toca ahora tratar de la gracia gratis dada que consiste en la elocución, de la cual se dice en 1 Cor 12,8: *A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría, a otro la palabra de ciencia.*

Sobre esto se plantean dos problemas:

1. ¿Consiste en la elocución alguna gracia gratis dada?—2. ¿A quiénes compete esta gracia?

ARTÍCULO 1

¿Consiste en la elocución alguna gracia gratis dada?

In I Cor. c.12 lect.2; *Cont. Gentes* 3,154

Objeciones por las que parece que ninguna gracia gratis dada consiste en la elocución.

1. La gracia se concede para realizar algo que está por encima de la naturaleza. Pero la razón natural inventó el arte de la retórica, con la cual puede uno *hablar de modo que enseñe, deleite y mueva,* como dice San Agustín en IV *De Doct. Christ.* [1]. Esto pertenece a la gracia de la elocución, la cual, por tanto, no parece ser ninguna gracia gratis dada.

2. Aún más: toda gracia pertenece al reino de Dios. Pero el Apóstol dice en 1 Cor 4,20: *Que no está en palabras el reino de Dios, sino en realidades.* Luego ninguna gracia gratis dada consiste en el discurso.

3. Y también: ninguna gracia se concede por méritos, ya que, *si por obras, ya no es grada,* como se dice en Rom 11,6. Pero el discurso se concede por los méritos, ya que San Gregorio [2], al exponer el salmo 118,43: *No apartes de mi boca las palabras de verdad,* escribe: *El Dios omnipotente concede la palabra de verdad a los que obran y se la quita a los que no obran.* Por tanto, parece que el don del discurso no es una gracia gratis dada.

4. Y además: del mismo modo que es necesario que el hombre, mediante el discurso, pronuncie lo que toca al don de sabiduría o de ciencia, también ha de pronunciar lo referente a la virtud de la fe. Luego si consideramos *la palabra de ciencia* y *la palabra de sabiduría* como gracias gratis dadas, debemos también considerar como gracia gratis dada, por el mismo motivo, *la palabra de la fe.*

En cambio está lo que se dice en Eclo 6,5: *La lengua graciosa abundará en el hombre bueno.*

Solución. *Hay que decir:* Las gracias gratis dadas se conceden para utilidad de los demás, como dijimos antes (1-2 q.111 a.1.4). En cambio, el conocimiento que uno recibe de Dios sólo puede hacerse útil a los demás mediante el discurso. Y dado que el Espíritu Santo no falta en aquello que pueda ser útil a la Iglesia, también asiste a los miembros de ésta en lo que se refiere al discurso, no sólo para que alguien hable de tal modo que pueda ser comprendido por muchos, lo cual pertenece al don de lenguas, sino para que lo haga con eficacia, lo cual pertenece al don de *elocución.* Y esto bajo tres aspectos. En primer lugar, para instruir el entendimiento, lo cual se realiza cuando uno habla para *enseñar.* En segundo lugar, para mover el afecto en orden a que oiga con gusto la palabra de Dios, lo cual tiene lugar cuando uno habla para *deleitar* a los oyentes y no debe hacerse para utilidad propia, sino buscando el atraer a los hombres a que oigan la palabra de Dios. En tercer lugar, buscando el que se amen las cosas significadas en las palabras y se cumplan, lo cual tiene lugar cuando uno habla para *emocionar* a los oyentes. Para lograr esto, el Espíritu Santo utiliza como instrumento la lengua humana, mientras que Él mismo completa interiormente la obra. De ahí que San Gregorio diga en la *Homilía de Pentecostés* [3]: *Si el Espíritu Santo no llena los corazones de los oyentes, la voz de los maestros suena en vano en los oídos corporales.*

1. C.12: ML 34,101. 2. *Moral.* l.11 c.15: ML 75,954. 3. *In Evang.* l.2 hom.30: ML 76,1222.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como Dios puede actuar, a veces, milagrosamente, de un modo más excelente que la misma naturaleza, así también el Espíritu Santo realiza de un modo más perfecto, por medio del don de discurso, aquello que el arte puede realizar menos perfectamente.

2. *A la segunda hay que decir:* El Apóstol, en el pasaje aducido, habla del discurso en cuanto que se basa en la elocuencia humana, sin recurrir a la acción del Espíritu Santo. Por eso había dicho antes (v.19): *Conoceré, no las palabras de los que se hinchan, sino su eficacia.* Y de sí mismo había dicho antes, en 2,4: *Mi palabra y mi predicación no fue en persuasivos discursos de humana sabiduría, sino en la manifestación del Espíritu.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya notamos antes *(In corp.),* la gracia del discurso se concede a uno para la utilidad de los otros. Por eso a veces es sustraída por culpa del oyente, y otras veces por culpa del mismo que habla. Pero las buenas obras de unos y otros no merecen directamente esta gracia, sino que únicamente apartan los impedimentos de la misma, porque incluso la gracia santificante se quita por la culpa y, sin embargo, no se merece por las buenas obras, las cuales, no obstante, apartan aquello que puede impedir la gracia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como ya observamos *(In corp.),* la gracia del discurso se ordena a los demás. Ahora bien: el que uno comunique su fe a otros se realiza mediante el discurso de la ciencia o sabiduría. Por eso dice San Agustín, en XII *De Trin.* [4], que *saber cómo la fe ayuda a los piadosos y se defiende contra los impíos parece que es lo que el Apóstol llama ciencia.* Por eso no fue preciso que pusiera la palabra fe, sino que le bastó la palabra ciencia y sabiduría.

ARTÍCULO 2

¿Pertenece también a las mujeres la gracia de la palabra de sabiduría y de ciencia?

3 q.55 a.1 ad 3; *In I Cor.* c.14 lect.7; *In I Tim.* c.2 lect.3; *In Tit.* c.2 lect.1

Objeciones por las que parece que la gracia de la palabra de sabiduría y de ciencia pertenece también a las mujeres.

1. Es propio de esta gracia también el enseñar, como dijimos antes (a.1). Ahora bien: el enseñar compete a la mujer, puesto que, en Prov 4,3-4, podemos leer: *Era yo unigénito delante de mi madre, que me enseñaba.* Luego esta gracia es propia de las mujeres.

2. Aún más: la gracia de profecía es más excelente que la del discurso, así como es mejor la contemplación de la verdad que su anuncio. Pero a las mujeres se les concede la profecía, tal como se dice, en Jud 4,4, de Débora; en 4 Re 22,14, de *Holda, profetisa, mujer de Selum,* y, en Act 21,9, de las cuatro hijas de Felipe. También dice el Apóstol, en 1 Cor 11,5: *Toda mujer que ora o profetiza...* Parece, pues, que, con mucha mayor razón, es propio de las mujeres la gracia de la palabra.

3. Y también: leemos en 1 Pe 4,10: *Cada uno administre en provecho mutuo la gracia que ha recibido.* Pero algunas mujeres reciben la gracia de la ciencia y de la sabiduría y no pueden comunicarla sino con el don de la palabra. Luego el don de la palabra es propio de la mujer.

En cambio están las palabras del Apóstol en 1 Cor 14,34: *Las mujeres callen en la Iglesia,* y en 1 Tim 2,12: *No permito que la mujer enseñe.* Pero esto es parte esencial del don de la palabra. Por consiguiente, éste no compete a las mujeres.

Solución. *Hay que decir:* Puede hacerse uso de la palabra de dos modos. Primero, de un modo privado, hablando familiarmente para uno o para pocos. De este modo pueden las mujeres hacer uso de la palabra. En segundo lugar, hablando en público a toda la Iglesia. Y esto no compete a las mujeres. En primer lugar, y sobre todo, por la condición del sexo femenino, que ha de estar sujeto al masculino, como se dice en Gén 3,16. Ahora bien: el enseñar o aconsejar públicamente en la Iglesia no es propio de los súbditos, sino de los prelados. No obstante, los súbditos varones pueden desempeñar esta función si son comisionados para ella, ya que no están bajo otro por razón de su sexo natural, sino por alguna otra circunstancia accidental. En segundo lugar, para evitar que el ánimo de los hombres sea movido hacia la liviandad, puesto que se dice en Eclo 9,11: *Su conversación es como fuego que quema.* En tercer lugar, porque generalmente las mujeres no alcanzan la

4. C.1: ML 42,1037.

perfección de la sabiduría de tal modo que pueda encomendárseles convenientemente la enseñanza pública.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El texto aducido habla de la enseñanza en privado, impartida por la madre a sus hijos.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo esencial en la gracia de la profecía es la iluminación de la mente por Dios, y bajo este aspecto no hay diferencia de sexo, según se dice en Col 3,10: *Y vestíos del nuevo hombre, que sin cesar se renueva para lograr el perfecto conocimiento según la imagen de su creador: allí no hay varón ni hembra.* Pero el don de la palabra se refiere a la instrucción de los hombres, entre los cuales se da la diferencia de sexo. Luego no hay paridad en la argumentación.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos administran de diversas maneras las gracias recibidas de Dios, conforme a la distinta condición de ellos mismos. Por eso las mujeres, si poseen el don de sabiduría o de ciencia, pueden administrarlo para ejercer una instrucción privada, no pública.

CUESTIÓN 178

El don de milagros

Corresponde ahora tratar del don de milagros.

Sobre esto se plantean dos cuestiones:

1. ¿Existe alguna gracia gratis dada de hacer milagros?—2. ¿De quiénes es propia?

ARTÍCULO 1

¿Se ordena alguna gracia gratis dada a realizar milagros?

1-2 q.111 a.4; *Cont. Gentes* 3,154; *De Pot.* q.6 a.4; a.9 ad 1

Objeciones por las que parece que ninguna gracia gratis dada se ordena a la realización de milagros.

1. Toda gracia añade algo al hombre en el que se da. Pero el hacer milagros no añade nada al alma del hombre al que se le concede, porque también se obran milagros al contacto con un hombre muerto, tal como leemos en 4 Re 13,21, donde se dice que *algunos arrojaron un cadáver sobre el sepulcro de Eliseo, y al tocar los huesos de éste, el hombre revivió y se levantó sobre sus pies.* Luego el poder de realizar milagros no es ninguna gracia gratis dada.

2. Aún más: las gracias gratis dadas vienen del Espíritu Santo, según se dice en 1 Cor 12,4: *Hay divisiones de gracias, pero es uno solo el Espíritu.* En cambio, la realización de milagros puede venir incluso de un espíritu inmundo, según se dice en Mt 24,24: *Se levantarán falsos cristos y falsos profetas y harán señales y prodigios grandes.* Luego el hacer milagros no es una gracia gratis dada.

3. Y también: los milagros se distinguen de las *señales, prodigios o portentos* y *virtudes* (cf. 2 Cor 12,12; Heb 2,4). Por eso no es correcto considerar como gracia gratis dada el obrar *virtudes* y no obrar *prodigios* o *señales.*

4. Y además: la reparación milagrosa de la salud es obra del poder divino. Luego no deben distinguirse la *gracia de curaciones* y la realización de virtudes.

5. Más todavía: el obrar milagros es efecto de la fe, sea de la fe del que lo realiza, según se dice en 1 Cor 13,2: *si tuviere tanta fe que trasladara los montes,* o bien de los demás en favor de los cuales se efectúa el milagro. Por ello se dice en Mt 13,18: *Y no hizo allí muchos milagros, porque les faltaba fe.* Luego, si se considera a *la fe* como gracia gratis dada, es superfluo poner, además, otra gracia gratis dada que obra prodigios.

En cambio está el hecho de que el Apóstol, en 1 Cor 12,9-10, dice al hablar de las gracias gratis dadas: *A otro se le da el don de curación; a otro operaciones de milagros.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya notamos antes (q.177 a.1), el Espíritu Santo provee suficientemente a la Iglesia en todo aquello que es útil para la salvación, a lo cual se ordenan las gracias gratis dadas. Ahora bien: de igual modo que es conveniente que la comunicación que uno recibe de Dios se convierta en comunicación para otros por medio del don de lenguas y del de la elocuencia, así también es necesario que la palabra transmitida sea confirmada para que se haga creíble. Y esto se hace mediante la operación de milagros, conforme a lo que se dice en Mc 16,20: *Confirmando su palabra con las señales convenientes.* Esto es razonable, puesto que es natural al hombre percibir las verdades inteligibles mediante efectos sensibles. De ahí que, así como, guiado por la razón natural, puede el hombre llegar a tener alguna noticia sobre Dios a través de los efectos naturales, así también, por medio de ciertos efectos sobrenaturales, que llamamos milagros, que pueda llegar a algún conocimiento de las cosas que ha de creer. Por consiguiente, el obrar milagros pertenece a las gracias gratis dadas[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como la profecía

---

a. El lugar donde se expone dogmáticamente el milagro es en la I q.105 a.6-8. Aquí los trata como carismas de apoyo a la profecía, bajo la comprensión de *signos* que manifiestan algo sobrenatural (2-2 q.178 a.1 ad 3).

abarca todo cuanto puede conocerse de un modo sobrenatural, así el realizar milagros se extiende a todo cuanto puede hacerse de un modo sobrenatural, cuya causa es la omnipotencia divina, que no puede comunicarse a ninguna criatura. Por eso es imposible que el principio de obrar milagros sea una cualidad habitual en el alma.

No obstante, puede suceder que, así como la mente del profeta es movida por inspiración divina a conocer algo sobrenaturalmente, también la mente del que obra milagros sea movida para hacer algo a lo que sigue el efecto milagroso, hecho por virtud divina. Esto es debido, a veces, a una oración previa, como sucedió cuando Pedro resucitó a Tabita, como se narra en Act 9,40; a veces no se debe claramente a una oración, sino que Dios obra conforme a la voluntad del hombre, como San Pedro haciendo morir a Ananías y Safira por haber mentido, como se dice en Act 5,3ss. Por eso dice San Gregorio, en II *Dialog.* [1], que *los santos obran milagros unas veces por su poder y otras por su ruego.* En ambos casos, no obstante, obra Dios de un modo principal, sirviéndose, como de instrumento, bien del movimiento interior del hombre o bien de sus palabras, también de un acto externo o también de algún contacto corporal, incluso de un cuerpo muerto. Por eso, en Jos 10,12, al decir Josué con autoridad: *Sol, detente sobre Gabaón,* se dice a continuación (v.14): *No hubo, ni antes ni después, día como aquel en que obedeció Yahveh a la voz de un hombre.*

2. *A la segunda hay que decir:* En ese pasaje el Señor habla de los milagros que serán realizados en tiempo del Anticristo, sobre los cuales dice el Apóstol en 2 Tes 2,9 que *la venida* del Anticristo *irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de milagros, señales y prodigios engañosos.* Y como dice San Agustín en XX *De Civ. Dei* [2], *suele dudarse si son llamados señales y prodigios engañosos porque engañará a los sentidos mortales mediante imágenes fantásticas de modo que parezca realizar lo que no realiza o porque esas señales, aunque sean verdaderos prodigios, las empleará para engañar.* Y se dice que son verdaderos porque las cosas en sí mismas son verdaderas, como los magos del faraón hicieron aparecer ranas y serpientes verdaderas. Pero no serán auténticos milagros, porque se deberán a causas naturales, como dijimos en la *Primera Parte* (q.114 a.4). En cambio, la realización de milagros atribuida a gracia gratis dada se realiza, por el poder divino, para utilidad de los hombres.

3. *A la tercera hay que decir:* Podemos considerar dos elementos en los milagros. Uno, la obra que se realiza, que es algo que escapa a las fuerzas naturales, y, según esto, los milagros se llaman *virtudes.* Otro elemento es el motivo por el que los milagros se realizan, es decir, la manifestación de algo sobrenatural. Bajo este aspecto, se llaman comúnmente *signos,* y por la grandeza de las obras se llaman *portentos* o *prodigios,* como que muestran algo lejano.

4. *A la cuarta hay que decir:* La *gracia de curaciones* se menciona aparte porque mediante ella se otorga al hombre un beneficio, a saber, la salud corporal, además del beneficio común a todos los milagros, que es el llevar a los hombres al conocimiento de Dios.

5. *A la quinta hay que decir:* La realización de milagros se atribuye a la fe por dos razones. Primeramente porque se ordena a la confirmación de la fe. En segundo lugar, porque procede de la omnipotencia divina, en la que se basa la fe. Sin embargo, así como, además de la gracia de la fe, se requiere la gracia de la elocución para instrucción de la fe, así también se requiere la realización de milagros para confirmación de la misma.

ARTÍCULO 2

¿Pueden hacer milagros los malos?

1 q.110 a.4 ad 2; *In Mt.* c.7; *In I Cor.* c.12 lect.2; c.13 lect.1; *In II Thess.* c.2 lect.2; *De Pot.* q.6 a.5 ad 9; a.9 ad 5; II *Quodl.* q.4 a.1 ad 4

Objeciones por las que parece que los malos no pueden hacer milagros.

1. Los milagros se realizan mediante la oración, como queda dicho (a.1 ad 1). Pero la oración del pecador no merece ser oída, conforme a lo que se dice en Jn 9,31: *Sabemos que Dios no oye a los pecadores.* Y en Prov 28,9 se dice: *Es abominable la oración de aquel que se aparta de la ley.* Luego parece que los malos no pueden hacer milagros.

2. Aún más: los milagros se atribuyen a la fe, según se dice en Mt 17,19: *Si tuvierais*

1. C.30: ML 66,188. 2. C.19: ML 41,687.

fe como un grano de mostaza, diríais a este monte: quítate de aquí, y se quitaría. Por otra parte, *la fe sin obras es muerta,* según se dice en Jds 2,20, y así no parece que pueda tener una operación propia. Por consiguiente, parece que los malos, privados de buenas obras, no pueden realizar milagros.

3. Y también: los milagros son testimonios divinos, según se dice en Heb 2,4: *Atestiguándola Dios con señales, prodigios y diversos milagros.* De ahí que, en la Iglesia, muchos sean canonizados por el testimonio de sus milagros. Ahora bien: Dios no puede ser testigo de falsedad. Por consiguiente, parece que los malos no pueden obrar milagros.

4. Y además: los buenos están más cerca de Dios que los malos. Pero no todos los buenos hacen milagros. Luego mucho menos los harán los malos.

En cambio está lo que se dice en 1 Cor 13,2: *Si tuviera toda la fe, de modo que trasladara los montes, pero no tengo caridad, nada soy.* Pero es malo aquel que no tiene caridad, porque *es el único don del Espíritu Santo que distingue a los hijos del reino de los hijos de la perdición,* según dice San Agustín en XV *De Trin.*[3]. Por tanto, parece que también los malos pueden realizar milagros.

Solución. *Hay que decir:* Algunos milagros no son verdaderos, sino hechos fantásticos, con los que el hombre queda burlado, de tal modo que le parece ver lo que no hay. Otros son hechos verdaderos, pero no son propiamente milagros, ya que se deben a causas naturales. Estas dos clases pueden ser realizadas por demonios, como ya dijimos (a.1 ad 2).

En cambio, los milagros verdaderos sólo pueden ser realizados por virtud divina, porque mediante ellos actúa Dios para utilidad de los hombres. Y esto lo hace de dos modos: para confirmación de la verdad predicada y para demostrar la santidad de alguien a quien Dios quiere proponer como modelo de virtud. La primera clase de milagros puede ser realizada por cualquiera que predica la fe verdadera e invoca el nombre de Cristo, lo cual hacen a veces también los malos. Bajo este aspecto, también ellos pueden hacer milagros. Por eso, comentando Mt 7,22: *¿Acaso no profetizamos en tu nombre?,* dice San Jerónimo[4]: *Profetizar o hacer milagros y arrojar demonios no es, a veces, debido a los méritos del que lo hace, sino a la invocación de Cristo que hace que los hombres honren a Dios, por cuya invocación se realizan tantos prodigios.*

En segundo lugar, sólo hacen milagros los santos, y los milagros se realizan para dar pruebas de su santidad, sea durante su vida o después de su muerte, bien por medio de ellos o de otros. Así leemos, en Act 19,11-12, que *Dios obraba por mano de Pablo milagros extraordinarios, de modo que los pañuelos que habían tocado su cuerpo se aplicaban a los enfermos y hacían desaparecer de ellos las enfermedades.* Por tanto, nada impide que se hagan milagros mediante un pecador invocando a un santo. Pero tales milagros no son atribuidos al pecador, sino al santo cuya santidad pretenderían demostrar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya quedó dicho (q.83 a.16) al tratar de la oración, ésta se basa no en el mérito del que la realiza, sino en la misericordia divina, que se extiende incluso a los malos. Por eso también es escuchada a veces la oración de un pecador. De ahí que diga San Agustín, en *Super Io.*[5], que *aquellas palabras las pronunció el ciego todavía no ungido,* es decir, todavía no iluminado perfectamente, *porque Dios oye a los pecadores.* Y el texto según el cual *la oración del que no escucha la ley es execrable* hay que entenderlo en lo que toca a los méritos del pecador. Pero a veces alcanza de la misericordia de Dios bien la salvación del que ora, como fue escuchado el publicano, tal como se nos narra en Lc 18,13-14, o bien la salud de otros y la gloria de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Se afirma que la fe sin obras está muerta por lo que se refiere al creyente mismo, que no vive por ella la vida de la gracia. Pero no hay inconveniente en que una cosa viva opere mediante un instrumento muerto, del mismo modo que el hombre obra por medio del bastón. Este es el modo como Dios obra instrumentalmente por medio de la fe de un pecador.

3. *A la tercera hay que decir:* Los milagros son siempre testimonios de aquello para lo que se realizan. De ahí que los malos que sostienen falsas doctrinas nunca hagan verdaderos milagros para confirmar su doctrina, aunque puedan hacerlos para confirmación del nombre de Cristo al que invocan y por el poder de los sacramentos que admi-

3. C.18: ML 42,1082. 4. *In Mt.* l.1: ML 26,50. 5. Tract.44 super 9,32: ML 35,1718.

nistran. En cambio, los que predican una doctrina verdadera realizan, a veces, milagros para confirmación de la misma, pero no como prueba de su santidad personal. Por eso dice San Agustín, en *Octoginta trium Quaest.*[6]: *Los magos, los buenos cristianos y los malos cristianos hacen milagros de distinto modo: los primeros, mediante pactos particulares con los demonios; los buenos cristianos, por la justicia pública, y los malos cristianos, por las señales de dicha justicia.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Como escribe San Agustín en la misma obra[7]: *Por eso no se atribuyen estos signos a todos los santos, para que los débiles no sean engañados por el error sumamente funesto de creer que los dones son mayores en tales hechos que en las obras de justicia, con las cuales se merece la vida eterna.*

6. Q.79: ML 40,92. 7. *Oct. trium Quaest.* q.79: ML 40,92.

TRATADO DE LOS ESTADOS DE VIDA CRISTIANA

Introducción a las cuestiones 179-189

Por ARMANDO BANDERA

A partir de la cuestión 171, Santo Tomás estudia una serie de temas que se refieren a las diversidades existentes en el género de vida de los cristianos. Son diversidades que no provienen de solo gusto o inclinación personal, sino de un designio divino o de una vocación que orienta connaturalmente a cada uno para tomar aquel género o estado de vida para el cual es llamado. Todas estas diversidades se integran en la unidad superior de la Iglesia, a cuya edificación y desarrollo contribuyen.

1. **Encuadramiento en un contexto eclesial**

El prólogo a la cuestión 171 expresa muy bien la intención de Santo Tomás. «Después de haber tratado —dice— sobre cada una de las virtudes y de los vicios que afectan a todos los hombres, cualquiera que sea su estado y condición, ahora hay que tratar sobre cosas que afectan a algunos en especial», y que, por lo mismo, introducen diversidades en la vida de unos y de otros.

Para las diversidades estudiadas en las cuestiones 179-189, Santo Tomás señala dos fundamentos de diversificación. En primer lugar, el diverso tipo de ocupación en que cada uno se ejercita preferentemente, y así surge la distinción entre quienes optan por la vida contemplativa y quienes prefieren la activa. El segundo fundamento consiste en la diversidad «de oficios y de estados», porque Cristo, para edificación de su cuerpo, que es la Iglesia, constituyó ministerios diversos. Santo Tomás propone estas distinciones para dar cuenta de los pasajes bíblicos en que se habla de la Iglesia y de las diversidades que requiere para ser cuerpo orgánico, en el cual ningún miembro puede serlo todo, y a la vez tiene la misión de servir a todos mediante el cumplimiento o realización de la función que le compete. En el prólogo de la cuestión 171, Santo Tomás cita reiteradamente el capítulo 12 de 1 Cor y algunos otros pasajes paralelos.

Empleando términos de hoy, puede afirmarse que estas cuestiones contienen una parte importante de la eclesiología de Santo Tomás, el cual, si bien no escribió nunca un tratado específico sobre la materia, da material abundante para elaborarlo. Para Santo Tomás, la vida cristiana entera es vida eclesial, porque, según él, la noción misma de virtudes teologales, y más aún su ejercicio práctico, está indisolublemente conectado con la Iglesia; asimismo, para Santo Tomás, los sacramentos son sacramentos de la Iglesia, sobre todo el sacrificio-sacramento de la eucaristía, en el cual «se contiene el bien común espiritual de la Iglesia» (3 q.65 a.3 ad 1; cf. q.79 a.1).

Las cuestiones de que ahora se trata han de ser insertadas en un contexto eclesial, porque, de otro modo, no se podría captar la intención de Santo Tomás al escribirlas. Dentro de ese contexto, Santo Tomás desarrolla concretamente el tema *diversidades,* desde un punto de vista que hoy no es corriente y que no pocas veces se rehúsa tomar en consideración. Hoy se pone mucho énfasis en diversidades étnicas, culturales o de signo análogo; pero se presta escasa atención a las

diversidades vocacionales que brotan del interior de la Iglesia misma y le dan su configuración; se insiste tanto en la igualdad, que la diversidad queda empobrecida hasta límites casi equivalentes a su eliminación. Santo Tomás destaca las diversidades, pero no las exagera, antes bien las integra dentro de la unidad de la vida cristiana, unidad consiguiente al hecho de que las virtudes en que se expresa son comunes a todos; al estudio de estas virtudes dedica Santo Tomás un número incomparablemente mayor de cuestiones.

2. **Vida contemplativa y vida activa**

Esta distinción brota de la psicología típica del hombre y tiene reflejo en la vida cristiana, la cual para encarnarse en el hombre ha de tener un «funcionamiento» humano. Lo específico de cada ser viviente —dice Santo Tomás— «se manifiesta mediante la operación que le es más propia, que es también a la que siente la mayor inclinación... Lo más propio del hombre es entender y obrar a impulso de la razón» (q.179 a.1). Quienes se detienen en *entender* son contemplativos; quienes aplican la verdad conocida a la regulación de obras exteriores son activos. La idea se repite frecuentemente en estas cuestiones.

El entender contemplativo es definido por Santo Tomás como *simplex intuitus veritatis* (q.180 a.3 ad 1), que quizá podría traducirse como *pura fijación de la mente en la verdad.* Según Santo Tomás, la vida centrada en esta dedicación, o *vida contemplativa,* es más perfecta que la consagrada a la realización de obras exteriores, o *vida activa,* como puede verse principalmente en la cuestión 182. La primacía que Santo Tomás atribuye a lo contemplativo refleja bien su *intelectualismo.*

Pero la intención de Santo Tomás en estas cuestiones no es detenerse en la mera psicología de lo contemplativo y de lo activo; él quiere sobre todo esclarecer el modo como estos aspectos se realizan en la *vida cristiana,* la que conocemos por el Evangelio. La vida contemplativa *cristiana* no se identifica con mera especulación, sino que requiere también la presencia de elementos afectivos, como se repite mucho en las cuestiones 180 y 181; es decir, la contemplación cristiana tiene conexión esencial con la caridad y con las virtudes morales, que rectifican las diversas potencias apetitivas. El pensamiento de Santo Tomás a este respecto podría compendiarse en las palabras siguientes: «La vida contemplativa se ocupa directa e inmediatamente del amor de Dios... El ocio santo, o sea, el de la vida contemplativa, busca la caridad de la verdad, de la verdad divina, que es el objeto principal de la vida contemplativa» (q.182 a.2). El contemplativo busca la verdad, fija su mente en la verdad, pero en una verdad que, por ser Dios mismo, infunde caridad y requiere caridad, para ser asimilada con la riqueza que le es propia, dentro siempre de las limitaciones humanas.

Respecto de la especulación filosófica y de la consiguiente contemplación, el hombre es activo, porque tiene en sí mismo todos los recursos necesarios para ejercitarla. En cambio, la contemplación cristiana requiere una postura inicial de pasividad, por la cual se acoge la luz de la fe con que se «descubre» la verdad íntima de Dios en su misterio trinitario, y se recibe la infusión de la caridad que permite «sintonizar» con ese misterio de Dios mismo, que es amor (cf. 1 Jn 4,8). La contemplación del cristiano se dirige a una verdad suprema, la verdad de Dios en sí, en cuyo «fondo» es imposible penetrar sin la caridad, que es la que da «connaturalidad» con el misterio contemplado, haciendo que la persona se adapte a él o «sintonice» con él mediante la totalidad de su ser. Al servicio de esta contemplación está sobre todo el don de sabiduría, un don que, según Santo Tomás, corresponde a la virtud de la caridad, como él mismo explica extensamente en la cuestión 45. La contemplación cristiana es, por parte del objeto,

incomparablemente más profunda que la filosófica y, en consecuencia, requiere la coordinación o concurso unitario de todas las fuerzas psicológicas para alcanzarla y ejercitarla de manera connatural. La inicial pasividad se abre a una actividad que, para ser ejercitada conforme a sus propias exigencias, requiere el máximo esfuerzo de penetración en su objeto y la máxima concentración psicológica de las fuerzas que han de concurrir a su ejercicio.

Pero la contemplación cristiana no recae solamente sobre Dios en sí; se refiere también a sus atributos y a los efectos que produce o a la entera obra de la creación, por cuanto esta misma obra representa un punto de partida y una ayuda para cobrar conciencia del insondable misterio de Dios mismo. Se trata de ideas que Santo Tomás repite a menudo en estas cuestiones.

El género de vida configurado por la dedicación contemplativa no se realiza, más aún, ni siquiera puede realizarse, en todos. Tanto en el orden de lo simplemente humano como en el de lo cristiano, es necesario que haya quienes consagren su vida al ejercicio de una actividad externa, la cual ha de estar regulada por la razón para ser genuinamente humana, pero que se caracteriza precisamente por su proyección hacia el exterior. Esta es la vida que Santo Tomás llama *activa*, la cual no se identifica con el solo cúmulo de obras externas, sino que requiere la regulación de todas ellas por la razón recta; de acuerdo con esta noción, vida activa es cosa muy distinta de *activismo*, que tantas veces procede de simple agitación, de inestabilidad interna, de apasionamiento o de cualquier otro motivo más o menos deformado o deformante.

La materia en que se ejercita la vida activa es la propia de las virtudes morales. Para Santo Tomás, «es evidente» que estas virtudes «pertenecen esencialmente a la vida activa» (q.181 d.1). Pero la virtud moral en torno a la cual gira principalmente este género de vida es la justicia, «por la que uno se ordena a otro... De donde procede que la vida activa es definida en función de aquellas cosas que dicen orden a otro, no porque éstas sean las únicas que le pertenecen, sino porque tienen primacía» (q.181 a.1 ad 1). Ocurre, sin embargo, que a veces todas estas virtudes son ejercitadas para lograr un estado interior que facilite la contemplación a la cual uno se ha consagrado; esta finalidad las saca del orden de lo puramente activo, de modo que, no siendo practicadas por el motivo específico de la acción, pertenecen propiamente a la vida contemplativa (q.181 a.1 ad 3). Con esto, Santo Tomás se limita a la aplicación de un principio general según el cual cuando una virtud es puesta al servicio de otra y practicada por el motivo de otra, recibe de ésta su última especificación.

3. **Vida mixta**

La actividad exterior, así como puede ser ordenada a la contemplación, también puede ser como un cierto desbordamiento de la contemplación, por la cual «uno ofrece a Dios su propia alma y la de los otros» (q.182 d.2 ad 3). Surge así la que posteriormente ha dado en llamarse *vida mixta*. La expresión no es muy apropiada, porque no se trata de *mixtión* o de simple *mezcla* de actos, de suyo diversificados, sino de integrarlos todos en la superior unidad que proviene de la fusión vital de todos ellos. Esta llamada vida *mixta* es más unitaria que la solamente contemplativa o solamente activa, porque penetra más hondamente en el misterio de Dios, el cual, contemplándose a sí mismo, encuentra en sí «el motivo» y el «impulso» para hacer todo lo que hace.

El acto más típico de este género de vida es el de la enseñanza y predicación de la fe. Santo Tomás, fijándose en su mero cumplimiento externo, lo cataloga entre los actos propios de la vida activa (q.181 a.3); constituye, en efecto, uno de

los principales ministerios de la actividad episcopal, del servicio que el obispo debe prestar a la comunidad de los fieles (cf. q.185 a.3, 4 y 5). Pero Santo Tomás enseña también que esta actividad, o sea, la docencia y predicación de la fe, «se deriva de la plenitud de la contemplación» (q.188 a.6) y que existen institutos religiosos de índole contemplativa cuyos miembros se ocupan en «comunicar a los demás, mediante la enseñanza y la predicación, lo que ellos mismos contemplan» (q.188 a.7). Situando todo esto en el momento actual, hay que decir que, según Santo Tomás, la tarea de evangelizar sólo resulta ser genuina cuando brota de la contemplación, que es la que permite asimilar el «sentido» del Evangelio para poder comunicarlo con «sensibilidad» genuinamente evangélica. El Concilio Vaticano II, al tratar de la vida y ministerio de los sacerdotes, se refiere a esta enseñanza de Santo Tomás y la asume (cf. LG 41c; PO 13b).

4. Estados, oficios y grados de la Iglesia

Hay que comenzar con una aclaración importante. El modo como está formulado el título del artículo 2 de la cuestión 183 puede hacer pensar que Santo Tomás viene a identificar los conceptos de *estado* y de *oficio.* No. Los distingue netamente; al iniciar la exposición del artículo no dice estados *u* oficios, sino estados y oficios. Por oficios entiende Santo Tomás los ministerios de institución divina (cf. q.183 a.3 ad 3), que son, en concreto, el episcopado, el presbiterado y el diaconado (cf. q.184 a.8; q.187 a.1). Entre estos tres oficios hay un orden de jerarquía que, por una parte, los vincula entre sí, y por otra los diversifica, asignando a cada uno un puesto propio o un *grado,* correspondiente a la función que cada uno puede ejercitar (cf. q.183 a.3; q.184 a.8). Este modo de hablar acerca del sacramento del orden, concretándolo en tres grados, representa un importante avance respecto a lo que Santo Tomás había escrito en sus primeras obras. Probablemente se debe al conocimiento que tuvo de la tradición oriental, sobre todo de San Juan Crisóstomo, a quien cita con reiteración en estas cuestiones. En la *Suma de Teología* ya no pudo tratar sobre el orden, porque la obra quedó interrumpida en el tratado sobre el sacramento de la penitencia.

El *estado* significa una situación permanente o duradera que produce inmovilidad o fijeza, no por meras razones externas, como el hecho de ser pobre o rico (q.183 a.1), sino por algo que «afecta a la condición de persona en sí misma» (q.183 a.1 ad 3). Estos estados son los que hoy llamamos de secularidad y de consagración a Dios por medio de los consejos evangélicos, siempre que la consagración esté expresada visiblemente ante la comunidad eclesial, porque, tratándose de cosa perteneciente a la constitución de la Iglesia, necesita tener una expresión eclesial, comprobable; para el estado que llamamos de consagración no basta que alguien, en el fondo de su conciencia, tome la decisión de practicar los consejos evangélicos, aunque evidentemente esta decisión es laudable; se requiere un compromiso manifestado mediante algún acto externo.

Al estado de secularidad Santo Tomás se refiere de modo casi siempre implícito, porque lo que intenta en estas cuestiones es poner de manifiesto aquellos dones que introducen diversidad estable o permanente entre bautizados. Es verdad que Santo Tomás menciona expresamente el estado *secular* (cf. q.184 a.8); pero lo hace hablando de sacerdotes que cumplen ciertas funciones, no de solos bautizados; y, ciertamente, la secularidad de los que llamamos sacerdotes seculares no se identifica con la del cristiano que llamamos laico.

Santo Tomás fundamenta la distinción de *estados* en aquello que crea un *plus* de exigencia o un compromiso *mayor* de aspirar a la santidad (cf. q.183 a.3; a.4 ad 1 y ad 2; q.185 a.5; q.186 a.1). La exigencia *mayor* en este orden nace del

compromiso libremente asumido de practicar aquellos consejos evangélicos que tienen la finalidad concreta de facilitar el camino a la santidad y que, según larga tradición de la Iglesia, se compendian en la virginidad-celibato, pobreza y obediencia, porque todos los demás consejos propuestos en el Evangelio se reducen a ellos o, por lo menos, están virtualmente contenidos en ellos. Este estado nace en el interior de la vida cristiana, la ya recibida por el bautismo, la que crea en todos los cristianos el deber de vivir en caridad, la cual impulsa de suyo a la santidad; más aún, es el contenido principal de la santidad misma (cf. q.184 a.1 y 2). Pero esta caridad recibe ayudas poderosas para el logro efectivo de la santidad cuando el cristiano libremente se compromete a hacer una consagración más plena de sí mismo a Dios, dedicándose «totalmente al servicio divino» (q.186 a.1).

Santo Tomás sabe bien que la creación, que lo mundano, tiene una consistencia propia, que es preciso desarrollarlo respetando esa consistencia, o sea, que existe un orden secular, el cual pone al cristiano en el deber de gestionar asuntos seculares. Santo Tomás escribió varias obras dedicadas precisamente a gobernantes para ayudarles en el cumplimiento de sus deberes específicos. Y aquí, en la *Suma de Teología,* lo temporal o mundano, junto con las profesiones dedicadas a gestionarlo, tiene una presencia relevante, como cualquiera puede apreciar, sobre todo en el tratado acerca de la justicia. Sobre este fondo de doctrina, que valora lo humano, se comprende la importancia que Santo Tomás da al estado de quienes asumen los consejos evangélicos, los cuales deben, por ese mismo hecho, renunciar a la gestión de asuntos seculares para dedicarse por entero «a las cosas de Dios» (q.187 a.2). Santo Tomás no fundamenta el deber de renuncia en nada que se parezca a *fuga mundi,* según el sentido peyorativo que no pocas veces se da a esta expresión; para él lo temporal y la gestión de lo temporal son cosas buenas. La renuncia se impone por razones intrínsecas, es decir, porque el compromiso público respecto de los consejos evangélicos obliga a vivir en estado de total consagración a Dios para dedicarse a las cosas de su directo e inmediato servicio. Evidentemente, también la gestión de lo temporal es un servicio a Dios; pero un servicio que llega hasta él a través de una mediación y no de manera inmediata.

El oficio, el grado y el estado pueden combinarse entre sí de múltiples modos, dando lugar a situaciones eclesiales complejas, porque pueden acumularse en una misma persona. Santo Tomás se refiere varias veces a este hecho (cf. q.183 a.3 ad 3; a.4 ad 3; q.184 a.8).

5. **Una gran intuición y un lenguaje deficiente**

Estas cuestiones de Santo Tomás no sólo se sitúan en contexto eclesial, sino que contienen también gran riqueza de doctrina. Me parece un avance eclesiológico verdaderamente trascendental el afirmar que los oficios y estados de que habla no sólo son cosas que se encuentran en la Iglesia, sino que también la constituyen o la hacen ser Iglesia (cf. q.183 a.2). De la Iglesia misma Santo Tomás da una visión cristológica, considerándola como el organismo que, mediante miembros diversificados, expresa, con las múltiples limitaciones inherentes a la condición humana, la perfección salvífica que en Cristo se realiza de manera unificada y rebasando toda medida. A esta luz se comprende que estados y oficios —todos los estados y todos los oficios— son vehículo de salvación o de vida cristiana; hoy es bastante frecuente contraponer «oficios», que dan a la Iglesia su específica «estructura», y vida; en el pensamiento de Santo Tomás, esta contraposición carece de sentido, porque la estructura misma es viva y vivificante.

El fondo del pensamiento eclesiológico de Santo Tomás en estas cuestiones me parece sencillamente perfecto; más aún, guarda sorprendente analogía con formulaciones centrales del Concilio Vaticano II acerca del modo como está constituida la Iglesia o pueblo de Dios *en sí mismo* (cf. LG 13c). Para valorar el pensamiento de Santo Tomás acerca de todo esto son importantísimos sus opúsculos *De perfectione spiritualis vitae* y *Contra doctrinam retrahentium a religionis ingressu.*

Otro punto básico de eclesiología tratado por Santo Tomás magistralmente es el universal llamamiento a la santidad. Cuando Santo Tomás estudia el organismo de la vida cristiana —virtudes, dones y frutos del Espíritu Santo, bienaventuranzas— nunca limita su posesión en grado perfecto a un particular grupo de cristianos; el conjunto de esta doctrina conduce «por su propio peso» a presentar la santidad como don o llamamiento ofrecido a todos. Pero esta doctrina general recibe ahora una formulación particularmente clara. Basta leer los tres primeros artículos de la cuestión 184. La perfección cristiana consiste esencialmente en el cumplimiento de los preceptos, sobre todo en el de la caridad para con Dios y para con el prójimo. Los consejos evangélicos son «instrumentos» o ayudas para lograr con mayor facilidad una santidad *preceptuada* como término de aspiración, y no simplemente *ofrecida,* a todos. La mayor facilidad no quiere decir que quien practica los consejos esté llamado a una santidad superior a la de otro, porque todos están llamados a la máxima. El precepto de la caridad es el mismo para todos, y en su cumplimiento nadie puede llegar a su tope infranqueable. Santo Tomás alega una razón que no he visto propuesta nunca por quienes hoy se presentan como «paladines» de igual santidad para todos; según él, «la perfección del amor divino cae bajo precepto en toda su universalidad, de manera que incluso la perfección de la bienaventuranza no queda excluida del precepto» (q.184 a.3 ad 2). Quien goza de la visión y posesión de Dios se halla bajo la fuerza del precepto de la caridad.

Carece por tanto de sentido pensar que alguien en este mundo rebase la medida del precepto y entre en una santidad que estaría reservada para él y para otros como él. Sin embargo, hoy se ha hecho casi un tópico repetir que una santidad de preceptos es una santidad *minimista,* frente a la cual hay quienes erigen la santidad «elitista» o «clasista» de quienes practican los consejos evangélicos. Santo Tomás enseña con claridad que la práctica de los consejos no da ni puede dar acceso a una santidad más alta, sino que simplemente facilita la consecución de la santidad a la cual todos están llamados. Los caminos de la vida cristiana son cualitativamente diversos, y esta diversidad implica siempre alguna desigualdad en las fuerzas que impulsan hacia el fin último, el cual, por lo mismo que trasciende las posibilidades de lo mundano, es de más fácil acceso para quienes renuncian a lo mundano y se sitúan existencialmente a un nivel que tiene, ya desde el punto de partida, mayor cercanía al fin mismo. Censurar esto como «clasismo» es un modo de negar la diversidad cualitativa de las vocaciones cristianas, lo cual no puede hacerse sin negar también verdades expuestas explícitamente en el Nuevo Testamento.

La diversidad cualitativa está al servicio de la unidad, la cual se logra y se asienta «mediante la unidad de fe, de caridad y de servicio mutuo» (q.183 a.2 ad 1). La expresión de la perfección de Cristo no puede realizarse por obra de una sola vocación. «No puede quedar reducido a un elemento único lo que requiere pluralidad... Por eso, en la Iglesia, que es Cuerpo de Cristo, se requiere que los miembros se diversifiquen según diversos oficios, estados y grados» (q.183 a.2 ad 2). Trabajando eclesialmente desde «oficios y estados distintos... se fomenta la paz, porque así son más los que toman parte en los actos públicos [en una misma

tarea común] bajo la acción y con la virtud del Espíritu Santo» (q.183 a.2 ad 3). Aparecen aquí una serie de ideas fundamentales para una exacta comprensión del misterio de la Iglesia, así como del pluralismo de vocaciones que la constituyen. En estas cuestiones, Santo Tomás no hace largos desarrollos de ninguno de los temas enunciados; pero su pensamiento es claro y firmemente consolidado.

Todo esto es luminoso y pone en evidencia la profunda intuición de Santo Tomás. Pero, por una cierta «burla» de la historia, al lado de las intuiciones aparece también una deficiencia de lenguaje que Santo Tomás no superó, porque, en realidad, cuando él escribió era insuperable. Me refiero a la «autoridad» del Pseudo-Dionisio, de quien nosotros sabemos que es un «pseudo», pero que Santo Tomás, lo mismo que todos sus contemporáneos, debía aceptar como «autoridad» indiscutible a causa de la vinculación que se decía haber tenido con San Pablo.

Este Pseudo-Dionisio introdujo un concepto, «estado de perfección», que creó multitud de problemas en la teología y en la comprensión misma de la vida cristiana, porque él reservaba dicho concepto para los obispos y para los «monjes»; este vocablo fue extendido para incluir a todos los que posteriormente fueron llamados «religiosos»; pero esto no hizo más que extender el problema mismo inherente a la expresión. Santo Tomás, como todos los teólogos de su tiempo, intenta justificar este lenguaje restringiendo su alcance mediante la vigorosa defensa del universal llamamiento a la santidad. Pero no cabe duda que el lenguaje, considerado en sí mismo, es defectuoso.

Cuando se descubrió que el supuesto San Dionisio Areopagita era un «pseudo», surgieron, por reacción, otros problemas. Se dio por supuesto que el solo uso de la expresión «estado de perfección» equivale a negar el universal llamamiento a la santidad y a afirmar la introducción de «clasismo» en la vida espiritual. Santo Tomás no se vio ni se ve todavía libre de semejante censura a pesar de que su doctrina sobre la vocación de todos los cristianos a la santidad me parece difícilmente superable; desde luego, hay un punto en el cual no ha sido ni siquiera igualada, porque no sé que nadie hable hoy como habla Santo Tomás de que la caridad misma de la bienaventuranza cae bajo precepto. Creo que lo razonable es reconocer las dos cosas señaladas, o sea, que el lenguaje tiene fallos lamentables, a la vez que inevitables, dada la situación histórica en que se encontró, pero que la doctrina es correcta. Sería un error desechar la doctrina por el solo motivo de encontrar en estas cuestiones una fórmula desafortunada.

Quien lea atentamente las cuestiones verá que Santo Tomás, en lo que se refiere a los religiosos, liga el «estado de perfección» no con los consejos evangélicos, sino con el *voto perpetuo* de practicarlos. Ahora bien: el voto es un requisito canónico y un modo concreto de comprometerse a la práctica de los consejos; hay otros modos anteriores al voto que bastan para dar visibilidad y eclesialidad al compromiso de practicarlos de modo permanente.

6. **El obispo y su servicio pastoral**

El episcopado puede ser considerado desde distintos puntos de vista. El primario y principal, el que tiene razón de fin y da el criterio para juzgar de él globalmente, es la realización o desempeño de un ministerio, «mediante el cual [el obispo] se consagra al bien del prójimo» (q.185 a.1). Para que alguien sea asumido al episcopado «se requiere que desempeñe fielmente los ministerios divinos..., los cuales deben ser desempeñados para bien de la Iglesia..., porque no son encomendados a los hombres para ofrecerles una recompensa» (q.185 a.3). «La perfección del estado episcopal consiste en que alguien, por amor de Dios, se obliga a consagrarse a la salvación del prójimo» (q.185 a.4). «Los obispos se

obligan a desempeñar el ministerio pastoral para bien de sus súbditos. Por lo cual, cuando el bien de los súbditos exige la personal presencia del pastor, éste no debe abandonar personalmente la grey ni por ventajas temporales ni por peligros personales, porque el buen pastor está obligado a entregar su vida por las ovejas» (q.185 a.5).

Como se ve, Santo Tomás destaca fuertemente la pastoralidad del episcopado y su institución para servir a la vida espiritual y a la salvación de los hombres. Ello requiere, por parte del obispo, un profundo sentido de Dios, porque «la administración del alimento espiritual no puede ser realizada según el arbitrio de cualquiera; debe acomodarse ante todo al designio y a la disposición de Dios» (q.185 a.1 ad 3).

Según el pensamiento de Santo Tomás, el episcopado tiene una estrecha vinculación con la santidad, hasta el punto que, de suyo, requiere no sólo aspirar a ella, sino también poseerla ya. Antes de asumir el estado episcopal, «se presupone, como exigencia previa, una vida perfecta... Al obispo incumbe poseer la perfección en sentido activo, como quien tiene el encargo de perfeccionar a los demás» (q.185 a.1 ad 2). «El estado episcopal no se ordena a conseguir la perfección, sino más bien a que alguien, con la perfección ya poseída, gobierne a otros, administrándoles los bienes no sólo espirituales, sino también temporales» (q.186 a.3 ad 5). La administración de bienes temporales no significa que el obispo tenga que asumir la gestión de lo que llamamos asuntos temporales, lo cual está prohibido a todos los «clérigos» (cf. q.187 a.2), y con más razón al obispo, en quien se asienta la plenitud ministerial. Santo Tomás se refiere al deber del obispo en relación con los pobres, a quienes tiene una especial obligación de proveer con bienes que la Iglesia destina a este fin y de cuyo equitativo reparto es responsable el obispo. Santo Tomás dice que éste es un grave deber del obispo, y que si no lo cumple peca mortalmente (cf. q.185 a.7); aclara, sin embargo, que el juicio sobre la necesidad, la cuantía de bienes que han de ser entregados a alguien y otras circunstancias «han de ser dejadas a la prudencia humana» (q.185 a.7 ad 1), es decir, a la apreciación del obispo mismo.

La vinculación del obispo con su ministerio pastoral es de suyo vitalicia. «Solamente el Papa puede dispensar el voto perpetuo con el que alguien se obligó al servicio pastoral de los súbditos por haber asumido el episcopado» (q.185 a.4; cf. q.189 a.7). Santo Tomás entiende esta vinculación referida a una Iglesia particular o diócesis, porque entonces un obispo no era trasladado; actualmente, la disciplina es distinta y son frecuentes los traslados; pero el fondo de doctrina continúa sin cambios, porque el obispo recibe un ministerio que, por voluntad de Jesucristo, está destinado al servicio de los fieles.

Según Santo Tomás, la vida contemplativa es superior a la activa (cf. q.182 a.1). Pero al obispo no le está permitido descuidar su deber pastoral, «ni siquiera por la quietud de la contemplación» (q.185 a.4). Lo correcto, sin embargo, es no plantear dilemas entre las diversas dedicaciones del obispo, porque si éste vive fielmente su vocación, encontrará el modo de hacer una síntesis superior que ponga unidad en todos sus actos. «El hecho mismo de ejercer un ministerio pastoral es ya obra de amor de Dios... Dice San Agustín que apacentar la grey del Señor es un servicio de amor... Además, los prelados no se consagran a la vida activa de modo que hayan de abandonar la contemplativa, pues... no se ha de abandonar el goce de la verdad, que se recibe mediante la contemplación» (q.185 a.2 ad 1).

El ministerio pastoral del obispo tiene su centro en «el sacramento del altar, el cual, dondequiera que se celebre, es bien común de todo el pueblo de los fieles» (q.187 a.4), y, al mismo tiempo, requiere ser celebrado en profunda comunión

contemplativa con Cristo, que es siempre su ministro principal. Junto con la eucaristía, el obispo es quien tiene la primera y mayor responsabilidad de administrar los sacramentos, así como de enseñar y predicar el Evangelio. Ahora bien: según se dijo anteriormente, a propósito de la *vida mixta,* la enseñanza y la predicación genuinamente evangélica brota de la abundancia de la contemplación, la cual, por tanto, en el obispo debe ser más intensa, porque de otro modo no podría ajustarse a la medida de su responsabilidad. Evidentemente, la administración de los sacramentos, por ser acto más sagrado, tiene que realizarse en unión todavía más estrecha con Cristo, es decir, requiere con mayor motivo un clima contemplativo.

Con todo esto se tiene una cierta idea de lo que Santo Tomás piensa acerca de la vida que debe llevar el obispo para cumplir su ministerio de acuerdo con la intención de Jesucristo al instituirlo. Pero Santo Tomás no desconoce las situaciones reales; sabe que a veces el obispo no es fiel, que puede pecar mortalmente (cf. q.185 a.4), que en la promoción al episcopado a veces se mezcla la simonía y que las culpas del obispo pueden exigir su deposición (cf. q.185 a.4 ad 2). Evidentemente, no hay que cargar las tintas. Pero es un hecho que la fragilidad humana puede tener en el obispo expresiones lamentables, incluso escandalosas.

7. **El presbítero**

También sobre este punto se proyecta la sombra del Pseudo-Dionisio, que no valoró debidamente el ministerio presbiteral. A ello se añade que la situación histórica en que vivían los presbíteros —muchos presbíteros— en tiempo de Santo Tomás no era precisamente la más apropiada para una exacta valoración del presbiterado. El nivel cultural era bajísimo; la predicación se hacía poco menos que imposible o, en todo caso, no poseía contenidos capaces de alimentar una fe sólida; con frecuencia los presbíteros se centraban en ocupaciones que hoy llamamos meramente cultuales, burocráticas o de signo análogo.

Aunque todo esto ejerció sobre Santo Tomás un influjo negativo, él, sin embargo, por su espíritu profundamente eucarístico, valora altamente el presbiterado cuando lo considera a la luz de la eucaristía. El presbítero sobresale en relación con el religioso, «porque en razón del sacramento del orden está destinado a los más dignos ministerios, por los cuales se sirve a Cristo mismo en el sacramento del altar, y por esto se requiere una santidad interior más elevada que la requerida por el estado religioso» (q.181 a.8; cf. q.187 a.1).

8. **Estado religioso**

Como es natural, Santo Tomás, en estas cuestiones, emplea la terminología de su tiempo. Posteriormente nació otra serie de instituciones que requieren de quienes escriben hoy el uso de una terminología distinta y, a veces, difícil de precisar, porque los contornos entre unas instituciones y otras son un tanto fluctuantes. Aquí no es posible intentar una exposición de la situación actual. Mi propósito debe ceñirse a dar unas pocas ideas para poner de relieve los puntos principales de la enseñanza de Santo Tomás.

La teología de Santo Tomás sobre el estado religioso pone en primer plano la idea de *total consagración a Dios.* «Se llaman religiosos por antonomasia quienes se consagran totalmente al servicio de Dios, como ofreciéndose en holocausto» (q.186 a.1). «El estado religioso implica la eliminación de todo lo que impide al hombre entregarse totalmente al servicio de Dios» (q.186 a.4); «es como un cierto holocausto mediante el cual alguien consagra totalmente a Dios su persona y sus

bienes» (q.186 a.7). «Los religiosos deben, principalmente y por razón de su vocación, ocuparse en vivir para Dios» (q.187 a.2). «La entrega total de uno mismo al servicio de Dios es un elemento común a todas las órdenes religiosas» (q.188 a.1 ad 1; cf. q.188 a.2 ad 2; q.189 a.3).

La consagración a Dios se hace de una manera concreta, es decir, mediante el seguimiento de Cristo. Esto da al estado religioso cristiano una nota peculiar y específica que lo diferencia claramente de cualquier otra institución análoga que exista o pueda existir en religiones no cristianas, las cuales tienen también sus «monjes». Vivir para Dios siguiendo a Cristo es común a todos los cristianos. Pero el seguimiento practicado por los religiosos consiste en seguir a Cristo de una manera determinada, es decir, mediante la práctica permanente y visible, eclesialmente sancionada, de los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia. Pueden verse principalmente los artículos 3-7 de la cuestión 186; pero el tema del seguimiento, bien de manera genérica, bien referida a cada uno de los tres consejos, aparece muy a menudo en estas cuestiones (cf. q.184 a.3 ad 1; q.186 a.2 ad 2 y ad 3; a.6 ad 1; q.187 a.4 ad 3; q.188 a.7; q.189 a.10).

En libros actuales sobre vida religiosa es bastante frecuente exaltar el seguimiento y, al mismo tiempo, infravalorar los consejos evangélicos. Este hecho, examinado a la luz de Santo Tomás, tiene todas las apariencias de ser contradictorio, porque el seguimiento al que los religiosos se comprometen por vocación tiene esta concreta configuración que le dan los consejos evangélicos. Según Santo Tomás, el seguimiento de Cristo tiene expresiones múltiples y diversificadas, una de las cuales es la que se caracteriza por asumir la práctica de los consejos evangélicos; es decir, hay una forma de seguimiento que pasa por estos consejos asumidos y practicados «a la letra». Si alguien prescinde de esta forma de seguimiento, despoja a la vida religiosa de su «identidad» y, por fuerza, tendrá que describirla de modo vago, aplicándole lo que es común a todos los cristianos. Pero este procedimiento, que parece ser muy «abierto», corre el peligro de desfigurar la vocación cristiana en general, porque, se quiera o no, hay que buscar alguna diferencia entre el cristiano «de la calle» y el religioso. Desechado el genuino motivo de diversificación, no queda otro remedio que atribuir al religioso ciertos rasgos comunes, dando por supuesto que en él se realizan con *mayor intensidad, mayor radicalidad,* etc. Y entonces el cristiano «de la calle» aparece poco menos que irremediablemente como alguien que no da la plena medida de su vocación. Las vocaciones cristianas están coordinadas entre sí; cuando se falsea o deforma la noción de una de ellas, cualquiera que sea, todas las otras se resienten.

La peculiar consagración a Dios y esta concreta forma de seguimiento de Jesús, que se asientan en la práctica de los consejos evangélicos, implican también un elemento de signo negativo, que es la *renuncia al mundo.* «El estado religioso —dice Santo Tomás— es un cierto ejercicio y disciplina mediante la cual se llega a la caridad perfecta. Para conseguirlo es necesario que uno aparte totalmente su afecto de las cosas mundanas» (q.186 a.3; cf. a.4). Para lograr la perfección de la caridad, bajo la forma concreta como debe ser expresada en la vida religiosa, «es necesario que uno aparte de sí todo lo que podría impedir que su afecto se dirija totalmente a Dios» (q.186 a.7). De modo general, Santo Tomás dice que los religiosos deben renunciar a ocuparse en la gestión de asuntos temporales (q.187 a.2).

En Santo Tomás, *huir del mundo, renunciar al mundo, apartar totalmente el afecto de las realidades terrenas,* etc., es simple consecuencia de vivir la consagración a Dios mediante el seguimiento de Cristo por la vía de los consejos evangélicos. Estos consejos y la vida por ellos configurada tienen, por así decir, dos caras: una de

entrega, de asimilación o identificación con Cristo, asumiendo el mismo género de vida en que él encuadró la suya; y otra de renuncia a toda una serie de realidades diversas. Es evidente que quien asume la virginidad tiene que renunciar al matrimonio y, por tanto, a todo el «mundo del afecto», en la forma concreta como este afecto se expresa en el matrimonio o se relaciona con él. Es también evidente que quien asume la pobreza y la obediencia, como Cristo, tiene que renunciar a multitud de cosas. Pero esta renuncia no es más que el reverso del seguimiento, no tiene motivo distinto del seguimiento mismo ni puede separarse de él. Para vivir esta renuncia no hay que presuponer desestima del mundo y menos aún aborrecimiento de este mundo y de sus realidades.

Apartar el afecto de las realidades mundanas no significa considerarlas malas, esclavizantes, indignas de atención... Significa únicamente que el afecto se concentra en otras realidades, en las que se refieren de modo directo e inmediato al servicio de Dios. La renuncia a lo mundano, tal como la entiende Santo Tomás, no tiene nada que ver con un concepto pesimista del mundo ni con una actitud de cobardía o de inhibición ante los problemas que el mundo plantea; no se parece nada a esa *fuga mundi* sobre la cual se acumulan tantas censuras. El religioso opta por una consagración a Dios y por un seguimiento de Cristo que tiene una configuración concreta, en la cual entran unas determinadas renuncias. En cualquier otra vocación cristiana puede advertirse un fenómeno análogo; ninguna es puramente positiva, sino que lleva siempre consigo algún elemento de renuncia. Por eso es necesario coordinar unas vocaciones con otras, porque sólo así es posible asumir todas las «caras» positivas de la vida cristiana. El laico, por ejemplo, tiene la vocación de asumir como tarea positiva aquello mismo a que el religioso renuncia.

9. **Orden entre los consejos evangélicos**

El Concilio Vaticano II trata de los consejos evangélicos guardando siempre un orden determinado: virginidad o castidad consagrada, pobreza, obediencia. El motivo de esta ordenación es fundamentalmente bíblico, o sea, consiste en aceptar que la *Sagrada Escritura* habla más claramente sobre la virginidad que sobre la pobreza y sobre la obediencia, entendidas estas dos de la manera concreta como son practicadas en la vida religiosa. En este punto de partida hay algo estrictamente bíblico, a saber: la clara valoración de la virginidad. En cuanto a lo demás, influye, y no poco, la intención de todo concilio de no interferir en problemas discutidos entre teólogos; sin embargo, sería un error interpretar esta no-interferencia como indicio de que el Concilio acepta y hace suya la opinión de quienes piensan que la *Sagrada Escritura* no dice nada sobre la específica pobreza y obediencia que se practica en la vida religiosa.

Como podrá verse por la lectura de las cuestiones, Santo Tomás ve todos y cada uno de los consejos expresados en la letra escrita de la *Sagrada Escritura,* y sobre todo en esta gran «letra» y en esta «palabra» suprema que es la vida personal de Cristo (cf. q.186 a.3-5). Para él no es más bíblica la virginidad que la pobreza o que la obediencia. Se comprende, por tanto, que ordene los consejos de modo distinto, en esta secuencia: pobreza, castidad, obediencia. El criterio para establecer este orden es la perfección o contenido salvífico-espiritual de cada consejo, empezando por lo mínimo y terminando con lo máximo.

Para Santo Tomás, la pobreza, por recaer sobre bienes externos a la persona, es el consejo de menor contenido vital. Usa, sin embargo, una expresión que a veces ha sido mal entendida. Hoy, en ciertos sectores, es poco menos que obligado dar a la pobreza una primacía indiscutible y casi absorbente, porque

otros temas o no son tomados en consideración o se los presenta desde la perspectiva de la pobreza y subordinados a la pobreza. Según el Aquinate, para alcanzar la perfección de la caridad el *primer fundamento* es la pobreza voluntaria, de modo que la persona renuncie a toda propiedad (q.186 a.3). A veces, la expresión «primer fundamento» es entendida como elemento *principal*, en torno al cual giran y al cual se subordinan todos los demás. Pero Santo Tomás entiende lo de «primero» en el sentido de punto de partida o paso inicial para comprometerse en el camino de la vida religiosa. «Las palabras del Señor —dice— muestran que la pobreza no es ella misma la perfección, sino un instrumento puesto al servicio de la perfección... y, por cierto, el mínimo entre los tres instrumentos principales» (q.188 a.7 ad 1); es decir, entre los tres consejos.

Siguiendo el orden ascendente de perfección, viene después la virginidad o castidad consagrada y, por último, la obediencia, que es el consejo de máxima perfección. Hoy no faltan quienes pretenden que la primacía corresponde a la virginidad. Pero el razonamiento de Santo Tomás me parece luminoso e irrebatible. Por la obediencia se ofrece a Dios lo supremo del hombre, es decir, su poder de organizar la propia vida de modo «autónomo», lo cual vale más que la virginidad, por la que alguien consagra a Dios el cuerpo, y que la pobreza, por la cual ofrece los bienes exteriores. Santo Tomás continúa proponiendo otras razones y afirma, en conclusión, que la obediencia es, entre los tres consejos evangélicos, el más esencial al estado religioso (cf. q.186 a.8). Es una idea muy repetida en estas cuestiones (q.186 a.5 ad 5; a.6 ad 3; q.188 a.7 ad 1).

La primacía que el Doctor Angélico da a la obediencia requiere algunas aclaraciones para evitar malentendidos. La primacía se refiere a la comparación con los otros consejos, pero no puede ser entendida hasta darle un alcance universal. Santo Tomás no se cansa de repetir que los tres consejos (y, por tanto, la obediencia) no son la perfección misma, sino tan sólo «instrumentos» para alcanzarla, insistiendo siempre en que la perfección *cristiana* consiste esencialmente en la caridad, la cual, a su vez, reclama el perfecto cumplimiento de todos los otros preceptos. Es necesario tener esto muy en cuenta para evitar un error en el que se ha caído no pocas veces, al menos en el orden del comportamiento práctico. Las ponderaciones de la obediencia en la vida religiosa llegaron al extremo de expresarse en términos parecidos a los siguientes: cristiano es el que ama, religioso es el que obedece. Es un modo inadvertido de colocar la vida religiosa fuera de la vida cristiana, lo cual equivale a darle muerte. Ciertamente, cristiano es el que ama, porque Cristo mismo puso la caridad como distintivo de sus discípulos. Religioso es alguien que ama y que *por amor* abraza la obediencia para permitir al amor expresarse con mayor facilidad y libertad. Lo de mayor libertad por medio de la obediencia puede parecer paradójico, pues se entiende a la luz de Cristo, el cual, sufriendo la muerte, cumplió el supremo acto de obediencia por amor y realizó el supremo acto de libertad dentro del amor al Padre y a todos los hombres, con la unción y bajo la guía del Espíritu Santo.

Otro punto que conviene aclarar es la relación de la obediencia propia del religioso con la de los otros cristianos. Según Santo Tomás, «obedecer a los prelados en las cosas necesarias para una vida virtuosa no es obra de supererogación, sino un deber común a todos. Lo propio de los religiosos es obedecer en lo que pertenece al logro de la perfección. Esta obediencia se compara con la otra como lo universal con lo particular. Quienes hacen vida secular se reservan para sí algo y entregan a Dios algo, y en esto se someten por obediencia a los prelados. Los religiosos, en cambio, se entregan totalmente ellos mismos con todas sus cosas a Dios..., por lo cual su obediencia es universal» (q.186 a.5 ad 1). El religioso pone bajo la obediencia su vida entera, en cuanto a duración y en

cuanto a dedicaciones (cf. q.186 a.5 ad 4); los seglares, en cambio, no tienen ningún deber de practicar este modo de obediencia. Santo Tomás habla de esta obediencia como ordenada al logro de la perfección. Hay que estar atentos para no desfigurar estas palabras; él presupone lo dicho, o sea, que los consejos, incluida la obediencia, son tan sólo instrumentos que *facilitan* el camino hacia una perfección propuesta a todos y obligatoria para todos en cuanto término de aspiración.

Un tercer punto importante para comprender la obediencia religiosa y situarla correctamente en el interior de la vida cristiana es la determinación del superior a quien se dirige. En casi la totalidad de libros de vida religiosa se da por supuesto que la obediencia específica de esta vida es la que se presta al superior de la comunidad en que cada uno vive o a otros superiores mayores dentro del propio instituto. Santo Tomás conoce bien este término de referencia y sabe que el religioso debe obedecer a los superiores de su propio instituto; pero no concede que esto baste para tener una idea exacta de la obediencia *religiosa.* «La sumisión de los religiosos —dice— se dirige *principalmente a los obispos,* que se comparan con ellos como los perfeccionadores con los perfeccionados... Por lo cual, ni siquiera los eremitas ni los superiores religiosos pueden ser eximidos de la obediencia a los obispos. Y si gozan de exención total o parcial respecto de los obispos diocesanos, sin embargo están obligados a obedecer al Sumo Pontífice, no sólo en las cosas comunes a los demás cristianos, sino también en lo que pertenece a la vida religiosa» (q.186 a.5 ad 3).

El pasaje transcrito es básico para comprender puntos fundamentales de la vida religiosa. Santo Tomás menciona expresamente algunos; otros están como desparramados por el conjunto de estas cuestiones. El eremita, es decir, el que vive en soledad, se halla bajo obediencia *religiosa,* la cual, evidentemente, no puede dirigirse a un superior de comunidad; se dirige al obispo, no sólo en cuanto genéricamente pastor de la diócesis donde el ermitaño vive, sino también en cuanto superior suyo *religioso,* a quien tiene obligación de obedecer en virtud de una obediencia específicamente religiosa, la cual, como se ha dicho, abarca la totalidad de la vida. Sobre esta base se comprende bien que el Papa es superior *religioso* de todos los religiosos, los cuales le deben obediencia en virtud de la profesión, aunque la fórmula de la profesión no lo exprese. En la Iglesia —dice también Santo Tomás— existe el instituto canónico de exención, cuyo contenido varía con los tiempos. Pero ello no anula la «referencia episcopal» de la obediencia religiosa, sino que simplemente la «canaliza» de un modo determinado para atender mejor necesidades de la Iglesia universal, de la cual el obispo diocesano es corresponsable. Si se prescinde de la conexión de la obediencia con el obispo, nada de esto puede tener explicación.

Ahora bien: lo que se dice de la obediencia vale proporcionalmente para los demás consejos evangélicos que tienen en la obediencia su centro de conexión. Es la vida religiosa en su totalidad la que se define por orden al obispo. Esto nos ayuda a comprender un último dato capital. Para que haya vida religiosa, específica y propiamente religiosa, no se requiere la existencia de lo que llamamos comunidades religiosas, institutos religiosos, etc. Basta el compromiso de practicar los consejos evangélicos contraído ante el obispo, aprobado por él o de cualquier modo vinculado con él. Hoy es frecuente decir que la vida religiosa «nació» a fines del siglo III, y algunos la retrasan hasta el IV. Esto es exacto para la vida religiosa *institucionalizada,* reglamentada o como se quiera decir. Santo Tomás enseña que la vida religiosa nace del Evangelio mismo y sobre todo del modo como Cristo mismo vivió y que debe perpetuarse *siempre* en la Iglesia; por eso puede afirmar que el estado religioso, junto con otros, pertenece a la

constitución de la Iglesia (cf. q.183 a.2; véase también lo dicho en los números 5 y 8 de esta *Introducción).*

10. Universal obligación de los consejos evangélicos en la disposición de ánimo

Santo Tomás trata el tema en relación con la pobreza; pero su enseñanza es aplicable proporcionalmente a los demás consejos. El desprendimiento efectivo de los bienes temporales pertenece en esencia a la pobreza, tal como debe ser practicada en la vida religiosa. Pero el universal deber de aspirar a la perfección y a la santidad puede exigir que quienes legítimamente poseen y disfrutan bienes temporales renuncien a ellos. «La renuncia de los propios bienes —dice Santo Tomás— puede ser considerada de dos modos. Primero, en cuanto practicada de hecho, y así no constituye esencialmente la perfección, sino que es un cierto instrumento de perfección... En segundo lugar, puede ser considerada en cuanto a la *disposición de ánimo,* o sea, en cuanto a que el hombre esté dispuesto a abandonar o repartir todas las cosas *si fuese necesario...* Los obispos están obligados más que nadie a despreciar todos sus bienes por la gloria de Dios y la salvación de su grey, cuando fuese necesario, bien repartiéndolos a los pobres de su grey, o bien soportando con gozo el ser despojados de ellos» (q.184 a.7 ad 1). Santo Tomás universaliza su pensamiento estableciendo analogía entre el deber de aceptar el martirio *en la disposición* de ánimo y de los consejos *en disposición* también (cf. q.124 a.1 ad 3; y a.3).

La razón principal de esto es que Cristo realizó la obra de salvación de todos los hombres mediante una vida encuadrada en la práctica de los consejos y haciendo contribuir estos mismos consejos a la salvación. La vida de todos los hombres dice relación a Cristo Salvador según la totalidad de modos y recursos que él puso al servicio de la salvación. No basta pensar en Cristo que salva; es necesario aceptar los modos concretos de salvación que él empleó y las concretas vías que recorrió durante su peregrinación salvífica por este mundo. En una palabra: el hombre, para salvarse, debe acogerse a una salvación en la cual hay notables «dosis» de pobreza, de virginidad y de obediencia, las cuales tienen que reflejarse, de alguna manera, en la vida de todo cristiano. Puede haber momentos o trances, tal vez trágicos, que obliguen a expresar la «imagen» de los consejos en la totalidad de su contenido. Esto ocurrirá particularmente en relación con la pobreza, porque, sobre todo en momentos de persecución, puede uno encontrarse en el dilema de perder los bienes temporales o negar a Cristo. Por eso Santo Tomás ilustra la doctrina general proponiendo el caso concreto relativo a la pobreza. Los otros consejos, de suyo, no afectan a solos «momentos», sino que tienen una mayor continuidad. Pero siempre será verdad que la salvación del hombre —de todos los hombres— está vinculada con una vida que Cristo encuadró en la práctica de los consejos evangélicos, los cuales quedan, por este único hecho, convertidos en principio o fuente de salvación universal.

BIBLIOGRAFÍA

Amplio repertorio bibliográfico en *Suma Teológica* bilingüe, t.12 (Madrid 1955) p.571-582.

A. BANDERA, O.P., *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia. Concilio Vaticano II y Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1984).

G. CENACCHI, *Il lavoro nel pensiero di San Tommaso* (Roma 1977) p.38-49 (páginas sobre el trabajo manual a que se quería obligar a los religiosos para apartarlos de cátedras universitarias).

Y. CONGAR, O.P., *Aspects ecclésiologiques de la quérelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le debut du XIVe:* Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge 28 (1961) 35-151.

ID., *S. Thomas et les archidiacres:* Revue Thomiste 57 (1957) 657-671.

M. C. DONADIO MAGGIDI GANDOLFI, *Contemplación y praxis. Suma Teológica II-IIqq.179-182:* Doctor Communis 41 (1988) 34-46.

J. M. LOZANO, C.M.F., *La sequela di Cristo. Teologia storico-sistematica della vita religiosa* (Milán 1981).

A. MATANIC, *Il pensiero di San Tommaso d'Aquino sulla vita religiosa, in particolare degli Ordini Mendicanti:* Antonianum 38 (1963) 193-267.

C. MOLARI, *Teologia e diritto canonico in San Tommaso d'Aquino. Contesto storico ed analisi dottrinale delle opere polemiche sulla vita religiosa* (Roma 1961).

A. MORENO, *Espiritualidad-perfección sacerdotal y religiosa en la controversia medieval de la Universidad de París:* Verdad y Vida 23 (1965) 85-111.

A. MOTTE, O.P., *La définition de la vie religieuse selon Saint Thomas:* Revue Thomiste 87 (1987) 442-453.

A. SANCHIS, O.P., *Escritos espirituales de Santo Tomás:* Teología Espiritual 6 (1962) 277-315.

F. SEBASTIÁN, C.M.F., *La vida de perfección en la Iglesia* (Madrid 1963).

CUESTIÓN 179

La división de la vida activa y contemplativa

A continuación vamos a estudiar la vida activa y la contemplativa. Acerca de ellas vamos a considerar cuatro aspectos: primero, la división en vida activa y contemplativa; en segundo lugar, la vida contemplativa (q.180); en tercer lugar, la vida activa (q.181), y en cuarto lugar, la comparación de la vida activa con la contemplativa (q.182).

Sobre lo primero se plantean dos problemas:

1. ¿Es adecuada la división de la vida activa y contemplativa?—2. ¿Es completa dicha división?

ARTÍCULO 1

¿Es adecuada la división de la vida en activa y contemplativa?

2-2 q.171, prol; 1 q.18 a.2 ad 2; 1-2 q.3 a.2 ad 1; q.69 a.3; *In Sent.* 3 d.35 q.1 a.1c ad 5; a.3 sol.3 ad 1; *De Verit.* q.11 a.4; *In Ethic.* 1 lect.5; *De Virtut.* q.1 a.7 ad 4; q.5 a.1

Objeciones por las que parece que no es adecuada la división de la vida en activa y contemplativa.

1. El alma es, por su misma esencia, el principio de la vida, puesto que el Filósofo dice, en II *De Anima* [1], que *para los vivientes el vivir es existir.* Ahora bien: el principio de la acción y el de la contemplación es el alma por medio de las potencias. Luego parece que no es adecuada la división de la vida en activa y contemplativa.

2. Aún más: no es correcto dividir lo que es anterior por diferencias de algo posterior. Pero los conceptos de activo y contemplativo, o especulativo y práctico, son diferencias del entendimiento, como se demuestra en III *De Anima* [2]. Ahora bien: es anterior el vivir que el entender, ya que la vida se da en los vivientes, primero, por razón del alma vegetativa, como el Filósofo comenta en II *De Anima* [3]. Luego no es adecuada la división en vida activa y contemplativa.

3. Y también. La noción de vida implica movimiento, como consta por Dionisio en VI *De Div. Nom.* [4]. Pero la contemplación consiste preferentemente en reposo, según lo que se dice en Sab 8,16: *Entrando en mi casa descansaré en ella.* Por consiguiente, parece que es inconveniente la división en vida activa y contemplativa.

En cambio están las palabras de San Gregorio en su *Comentario a Ezequiel* [5]: *Dos son las formas de vida sobre las cuales nos instruye el Dios omnipotente por medio de la revelación: activa y contemplativa.*

Solución. *Hay que decir:* Llamamos propiamente seres vivos a los que se mueven u operan por sí mismos. Ahora bien: a cada uno le conviene en grado máximo aquello que le es propio y hacia lo cual se inclina sobre todo. Por eso, todo viviente se muestra como tal por la operación que le es propia por antonomasia y a la cual se inclina sobre todo. Así, se dice que la vida de las plantas consiste principalmente en que se nutren y engendran, mientras que la de los animales consiste en que sienten y se mueven, y la del hombre en que comprende y obra según la razón. Por ello, dentro de la vida humana, parece que la vida de cada hombre consiste en aquello que más le deleita y a lo que tiende de un modo principal, y es de esto de lo que, de un modo especial, quiere cada uno *tratar con sus amigos,* como se dice en IX *Ethic.* [6]. Y puesto que algunos hombres se dedican sobre todo a la contemplación de la verdad y otros a la acción externa, síguese que es adecuada la división de la vida en activa y contemplativa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La forma propia que da el ser actual a cada cosa es principio de su operación. Por ello se dice que los seres

1. C.4 n.4 (BK 415b13): S. TH., lect.7. 2. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 433a14): S. TH., lect.15. 3. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 415a24): S. TH., lect.7. 4. § 10: MG 3,705; cf. c.6 § 2: MG 3,857. 5. L.2 hom.11: ML 76,952. 6. ARISTÓTELES, lect.12 a.2 (BK 1172a5): S. TH., lect.14.

vivos lo son en cuanto que, por tener el ser de un modo determinado, obran de ese modo.

2. *A la segunda hay que decir:* No se divide en activa y contemplativa la vida tomada en general, sino la vida humana, que se especifica por el hecho de poseer entendimiento. Por eso coinciden la división del entendimiento y la de la vida humana.

3. *A la tercera hay que decir:* La contemplación implica reposo de movimientos exteriores. Pero el hecho mismo de la contemplación es un movimiento intelectual, en cuanto que el Filósofo dice, en III *De Anima* [7], que el sentir y el entender son movimientos, ya que movimiento es *acto de lo perfecto.* Por eso Dionisio, en IV *De Div. Nom.* [8], distingue tres movimientos en el alma contemplativa: el *recto,* el *circular* y el *oblicuo.*

ARTÍCULO 2

¿Es completa la división de la vida en activa y contemplativa?

2-2 q.179 a.1 ad 2; q.181 a.2 ad 3; *In Sent.* 3 d.34 a.1 a.2; d.35 q.1 a.1c y ad 5; a.3 sol.3 ad 1; *De Verit.* q.11 a.4; *Cont. Gentes* 3 c.9; *In Ethic.* 1 lect.5

Objeciones por las que parece que la división de la vida en activa y contemplativa no es suficiente.

1. El Filósofo, en I *Ethic.* [9], dice que son tres las formas superiores de vida: la *de los placeres;* la *civil,* que parece coincidir con la activa, y la *contemplativa.* Por tanto, no es completa la división de la vida en activa y contemplativa.

2. Aún más: San Agustín, en XIX *De Civ. Dei* [10], distingue tres géneros de vida: el de *reposo,* que corresponde a la contemplación; el de *actividad,* que corresponde a la vida activa, y uno más, *compuesto de ambos.* Por consiguiente, parece incompleta la división de la vida en activa y contemplativa.

3. Y también: la vida humana se diversifica según distintas acciones a las que se dedican los hombres. Pero hay más de dos ocupaciones en la vida del hombre. Luego parece que la división de la vida ha de comprender más partes que la contemplativa y la activa.

En cambio está el hecho de que estos dos géneros de vida están representados en las dos esposas de Jacob (Gén 29): la activa por Lía y la contemplativa por Raquel; y por las dos mujeres que acogieron al Señor (Lc 10,38): la contemplativa por María y la activa por Marta, tal como San Gregorio dice en V *Moral.* [11]. Y esta representación no sería adecuada si hubiera más de dos géneros de vida. Por tanto, es completa la división de la vida en activa y contemplativa.

Solución. *Hay que decir:* Como ya observamos antes (a.1 ad 2), se trata de una división de la vida humana, la cual se especifica por el entendimiento. Ahora bien: éste se divide en activo y contemplativo, ya que el fin del conocimiento intelectual es o bien el mismo conocimiento de la verdad, que es propio del entendimiento contemplativo, o una acción externa, que pertenece al entendimiento práctico o activo. Por consiguiente, es completa la división en vida activa y contemplativa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La vida voluptuosa pone como fin el deleite corporal, que nos es común con los animales. De ahí que, como dice el Filósofo en el mismo pasaje [12], sea vida de animales. Por eso no está incluida en esta división de la vida humana en activa y contemplativa.

2. *A la segunda hay que decir:* Un medio está compuesto de sus extremos, por eso está virtualmente contenido en ellos. Así, lo tibio está en lo caliente y lo frío, y lo pálido en lo blanco y en lo negro. De la misma forma, en la vida activa y la contemplativa está contenida la vida compuesta de ambas. Sin embargo, del mismo modo que en toda mezcla predomina uno de los elementos simples, en el género intermedio de vida predomina a veces lo contemplativo y otras veces lo activo.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas las ocupaciones de las acciones humanas, si se ordenan a las necesidades de la vida presente conforme a la recta razón, pertenecen a la vida activa, la cual provee a las necesidades de la vida presente mediante acciones convenientes. Pero, si se ordenan a satisfacer alguna concupiscencia, son materia de la vida de placer, que no está incluida bajo la vida activa. Y en cuanto a las ocupaciones que se ordenan al conocimiento de la verdad, pertenecen a la vida contemplativa.

7. ARISTÓTELES, 5 lect.3 (BK 431a4). 8. § 8: MG 3,704. 9. ARISTÓTELES, lect.5 n.2 (BK 1095b17): S. TH., lect.5. 10. C.2: ML 41,624; c.3: ML 41,627; c.19: ML 41,647. 11. ARISTÓTELES, lect.5 n.3 (BK 1095b20): S. TH., lect.5. 12. Lect.5 n.3 (BK 1095b20): S. TH., lect.5.

CUESTIÓN 180

La vida contemplativa

Vamos a tratar, a continuación, de la vida contemplativa.

Sobre esto se plantean ocho problemas:

1. ¿Pertenece la vida contemplativa sólo al entendimiento, o también a la voluntad?—2. ¿Pertenecen a la vida contemplativa las virtudes morales?—3. ¿Consta la vida contemplativa de un solo acto o de varios?—4. ¿Pertenece a la vida contemplativa la consideración de cualquier verdad?—5. ¿Puede la vida contemplativa del hombre, en el estado presente, llegar hasta la visión de Dios?—6. De los movimientos de la contemplación mencionados por Dionisio en el capítulo cuarto de *De Divinis Nominibus.*—7. Del deleite de la contemplación.—8. De la duración de la contemplación.

ARTÍCULO 1

¿Está la vida contemplativa relacionada sólo con el entendimiento y no con la voluntad?

2-2 q.179 a.2 ad 3; q.180 a.2 ad 1; a.7 ad 1; 1-2 q.11 a.1 ad 1; *In Sent.* 3 d.49 q.2 a.7 ad 7; *De Verit.* q.22 a.11; IV *Quodl.* q.12 a.24 ad 8

Objeciones por las que parece que la vida contemplativa no tiene nada que ver con la vida afectiva, sino que reside totalmente en el entendimiento.

1. El Filósofo dice en II *Metaphys.* [1] que *el fin de la contemplación es la verdad.* Pero la verdad pertenece por entero al entendimiento. Luego parece que la vida contemplativa se da totalmente en el entendimiento.

2. Aún más: San Gregorio, en VI *Moral.* [2], dice que *Raquel, que significa «principio visto», es figura de la vida contemplativa.* Ahora bien: la visión de un principio pertenece propiamente al entendimiento. Por tanto, la vida contemplativa también pertenece propiamente al entendimiento.

3. Y también: San Gregorio, en su *Comentario a Ezequiel* [3], dice que es propio de la vida contemplativa *abstenerse de la acción externa.* Pero tanto la facultad afectiva como la apetitiva inclinan hacia acciones externas. Por tanto, parece que la vida contemplativa no pertenece, en absoluto, a la potencia apetitiva.

En cambio está el hecho de que San Gregorio, en el pasaje citado [4], dice que *la vida contemplativa consiste en conservar con toda el alma la caridad para con Dios y el prójimo y en aplicarse sólo al deseo del Creador.* Ahora bien: el deseo y el amor pertenecen a la facultad afectiva o apetitiva, como ya dijimos (1-2 q.25 a.2; q.26 a.2). Por consiguiente, la vida contemplativa también está relacionada con la facultad afectiva o apetitiva.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (q.179 a.1), se llama contemplativa a la vida de aquellos que se dedican principalmente a la contemplación de la verdad. Por otra parte, la intención es un acto de la voluntad, como quedó dicho (1-2 q.12 a.1), porque dice relación con el fin, que es el objeto de la voluntad. Por eso la vida contemplativa, en cuanto a la esencia de la acción, pertenece al entendimiento; pero, en cuanto al impulso para ejercer tal operación, pertenece a la voluntad, la cual mueve a todas las demás potencias, y al mismo entendimiento, hacia su acto, según dijimos ya (1 q.82 a.4; 1-2 q.9 a.1).

La potencia apetitiva mueve al conocimiento sensible intelectual de algo, a veces por el amor del objeto visto, porque, como se dice en Mt 6,21, *donde está tu tesoro, allí está tu corazón;* otras veces, por el amor al mismo conocimiento adquirido en la contemplación. Por eso San Gregorio hace consistir la vida contemplativa en *el amor de Dios,* en cuanto que éste nos inflama en orden a contemplar su belleza. Y puesto que todos experimentan deleite cuando consiguen aquello que aman, por eso el término de la

1. Lect.1a c.1 n.4 (BK 993b20): S. TH, lect.2. 2. C.37: ML 75,764. 3. L.2 hom.2: ML 76,953. 4. *In Ez.* l.2 hom.2: MG 76,953.

vida contemplativa es el deleite, que está en la voluntad y que hace que aumente el amor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por el hecho mismo de ser la verdad el fin de la contemplación, es ésta un bien apetecible, amable y deleitable, cualidades que hacen que pertenezca a la facultad apetitiva.

2. *A la segunda hay que decir:* A la visión del primer principio, Dios, nos impulsa el amor de Él. Por eso dice San Gregorio, en su *Comentario a Ezequiel* [5], que *la vida contemplativa, menospreciando todas las preocupaciones, se consume por ver la faz de su Creador.*

3. *A la tercera hay que decir:* La facultad apetitiva mueve no sólo a los miembros corporales a realizar las acciones exteriores, sino también al entendimiento a realizar la obra de la contemplación, como dijimos antes *(In corp.).*

ARTÍCULO 2

¿Pertenecen las virtudes morales a la vida contemplativa?

2-2 q.152 a.2c y ad 3; a.4; q.181 a.1 ad 3; a.2.4 ad 1; q.182 a.3; 1-2 q.61 a.5; q.67 obj.2; q.69 a.3.4; *In Sent.* 3 d.33 a.1 a.4 ad 2; q.2 a.1 q.ª2; d.35 a.1 ad 1; op.XIX *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem* c.11; *In Mt.* c.5; III *Cont. Gentes* 37,137; *In Phys.* 7 lect.6; *In I Cor.* c.7 lect.5; *In Job* c.31 lect.1; *In Ethic.* 10 c.7.8; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.7

Objeciones por las que parece que las virtudes morales pertenecen a la vida contemplativa.

1. San Gregorio, en su *Comentario a Ezequiel* [6], dice que *la vida contemplativa consiste en conservar la caridad para con Dios y el prójimo.* Pero todas las virtudes morales, sobre cuyos actos hay preceptos legales, se reducen al amor de Dios y del prójimo, ya que *el amor es la plenitud de la ley,* como se dice en Rom 13,10. Por consiguiente, parece que las virtudes morales pertenecen a la vida contemplativa.

2. Aún más: la vida contemplativa se ordena principalmente a la contemplación de Dios, pues dice San Gregorio, en el *Comentario a Ezequiel* [7], que, *menospreciando todas las preocupaciones, se consume por ver la faz de su Creador.* Pero nadie puede llegar a esto sino mediante la limpieza producida por las virtudes morales, puesto que en Mt 5,8 se dice: *Bienaventurados los limpios de corazón, porque verán a Dios.* Y en Heb 12,14 se dice: *Procurad la paz con todos, y la santidad, sin la cual nadie verá a Dios.* Parece, por tanto, que las virtudes morales pertenecen a la vida contemplativa.

3. Y también: dice San Gregorio, en el *Comentario a Ezequiel* [8], que *la vida contemplativa es bella en el alma, y* por eso está representada por Raquel, de la que se dice, en Gén 20,17, que *era de hermoso rostro.* Pero la belleza de alma consiste en las virtudes morales, y sobre todo en la templanza, como dice San Ambrosio en I *De Offic.* [9]. Parece, pues, que las virtudes morales son objeto de la contemplación.

En cambio está el hecho de que las virtudes morales se ordenan a acciones externas. Pero San Gregorio dice, en VI *Moral.* [10], que es propio de la contemplación *abstenerse de acciones externas.* Por consiguiente, las virtudes morales no pertenecen a la vida contemplativa.

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede pertenecer a la vida contemplativa de dos modos: esencialmente y como disposición. Esencialmente, las virtudes morales no pertenecen a la vida contemplativa, cuyo fin es la consideración de la verdad, y *el saber,* que pertenece a la consideración de la verdad, interesa poco a las virtudes morales, como dice el Filósofo en II *Ethic.* [11]. Por eso él mismo, en X *Ethic.* [12], dice que las virtudes morales pertenecen a la vida activa y no a la contemplativa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya dejamos dicho (a.1), la vida contemplativa recibe su impulso de la voluntad, y bajo este aspecto, el amor a Dios y al prójimo se requieren para ella. Ahora bien: las causas motoras no forman parte de la esencia de las cosas, pero las disponen y perfeccionan. Por tanto, no se sigue que las virtudes morales pertenezcan a la vida contemplativa.

2. *A la segunda hay que decir:* La santidad, es decir, la limpieza, es producida por las virtudes que se ocupan de las pasiones que impiden la pureza de alma, mientras que la

5. L.2 hom.2: ML 76,953. 6. L.2 hom.2: ML 76,953. 7. L.2 hom.2: ML 76,953. 8. L.2 hom.2: ML 76,953. 9. C.43: ML 16,93. 10. Cf. *In Ez.* l.2 hom.2: ML 76,953. 11. ARISTÓTELES, lect.4 n.3 (BK 1105b2): S. TH., lect.4. 12. ARISTÓTELES, lect.8 n.1 (BK 1178a9): S. TH., lect.12.

paz es fruto de la justicia, la cual se ocupa de las acciones, según lo que se dice en Is 32,17: *La obra de la justicia será la paz* en cuanto que, quien se abstiene de la injusticia, evita ocasiones de alborotos y riñas. Bajo este aspecto, las virtudes morales disponen a la vida contemplativa, en cuanto que son causa de paz y de limpieza.

3. *A la tercera hay que decir:* La belleza, como ya dijimos (q.145 a.2), consiste en cierto esplendor y debida proporción. Pero ambos se hallan radicalmente en la razón, a la cual pertenece ordenar en las cosas la claridad y la proporción. Por eso se da la belleza en la vida contemplativa, que consiste en un acto de la razón. De ahí que en Sab 8,2 se diga de la contemplación de la verdad: *Me enamoré de su belleza.*

En las virtudes morales, por su parte, se halla una belleza participada, en cuanto que participan del orden de la razón, de un modo especial la templanza, que reprime las concupiscencias que más impiden la luz de la razón. De ahí que la virtud de la castidad haga al hombre especialmente apto para la contemplación, dado que los placeres venéreos son los que más arrastran a la mente hacia lo sensible, como dice San Agustín en sus *Soliloquios* [13].

ARTÍCULO 3

¿Consiste la vida contemplativa en diversos actos?

2-2 q.2 a.1; q.5 a.1 ad 1; q.53 a.4; q.82 a.3; q.83; q.181 a.3; q.188 a.5; 1 q.34 a.1 ad 2; q.78 a.4; *In Sent.* 3 d.35 q.1 a.2 sol.2; d.36 a.1 a.3 ad 5; 4 d.15 q.14 a.1 sol.1 ad 2, sol.2 ad 1.2 q.ª1 ad 2; *De Verit.* q.9 a.4 ad 12; op.XIX *Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem* c.10 lect.2; *In Job* c.29 lect.1

Objeciones por las que parece que la vida contemplativa consiste en diversos actos.

1. Ricardo de San Víctor [14] distingue entre *contemplación, meditación* y *pensamiento.* Pero los tres parece que pertenecen a la vida contemplativa. Luego parece que ésta se compone de diversos actos.

2. Aún más: el Apóstol dice en 2 Cor 3,18: *Todos nosotros, a cara descubierta, contemplando la gloria del Señor como en un espejo, nos transformamos en la misma claridad.* Pero esto pertenece a la vida contemplativa. Luego, además de los tres actos ya dichos, también la *especulación* pertenece a la vida contemplativa.

3. Y también: San Bernardo dice, en su obra *De Consid.* [15], que *la primera y más alta contemplación consiste en admirar la majestad.* Ahora bien: la admiración, según San Juan Damasceno [16], se considera como una especie de temor. Por consiguiente, parece que se requieren muchos actos en la contemplación.

4. Más todavía: también se dice que pertenecen a la vida contemplativa *la oración, la lectura* y *la meditación* [17]. También pertenece *el acto de escuchar,* pues María, en la que está significada la vida contemplativa, según dice Lc 10,39, *sentada a los pies del Señor, escuchaba sus palabras.* Parece, pues, que la vida contemplativa exige varios actos.

En cambio está el hecho de que la vida se toma aquí como operación a la que se dedica principalmente el hombre. Por tanto, si la vida contemplativa tiene muchas operaciones, no habrá una sola, sino muchas vidas contemplativas.

Solución. *Hay que decir:* Hablamos aquí de la vida contemplativa en cuanto que se refiere al hombre. Ahora bien: la diferencia entre el hombre y el ángel, según Dionisio en VII *De Div. Nom.* [18], consiste en que el ángel ve la verdad por una simple aprehensión, mientras que el hombre llega a la intención de la más sencilla verdad progresivamente, a través de muchos datos. Por tanto, la vida contemplativa tiene un solo acto como término final de su perfección, es decir, la contemplación de la verdad, y muchos actos mediante los cuales llega a este acto final. De ellos, unos se refieren al conocimiento de los principios, desde los cuales se eleva a la contemplación de la verdad; otros pertenecen a la aplicación de esos principios a la verdad cuyo conocimiento se busca, y el último acto completivo es la misma contemplación de la verdad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pensamiento, según Hugo de San Víctor [19], parece que se refiere a la observación de muchas cosas, de las cuales uno pretende deducir una simple verdad. De ahí que, bajo el nombre

13. L.1 c.10: ML 32,878. 14. *De Grat. Contemplativa* l.1 c.4: ML 196,66. 15. L.5 c.14: ML 182,806. 16. *De Fide Orth.* l.2 c.15: MG 94,932. 17. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Allegor, in Nov. Test.* l.3 c.3: ML 175,805. 18. § 2: MG 3,869. 19. *De Grat. Contemplativa* l.1 c.4: ML 196,67.

de pensamiento, puedan incluirse las percepciones de los sentidos para conocer algunos efectos, los actos de imaginación y los discursos de la razón acerca de signos o cualquier otra cosa que pueda llevar al conocimiento de la verdad que se busca, aunque, según San Agustín en XIV *De Trin.*[20], puede llamarse pensamiento a toda operación actual del entendimiento. En cuanto a la *meditación,* parece que pertenece al proceso de la razón, que pasa a través de los principios para llegar a la contemplación de la verdad. Esto mismo significa la *consideración,* según San Bernardo[21], aunque según el Filósofo, en II *De Anima*[22], toda operación del entendimiento se llama *consideración.* Pero la *contemplación* pertenece a la simple intuición de la verdad.

Por eso dice el mismo Ricardo de San Víctor[23] que *la contemplación es la intuición penetrante y libre del objeto, mientras que la meditación es el trabajo del espíritu, ocupado en la búsqueda de la verdad, y pensamiento es la reflexión del espíritu, pronto a la divagación.*

2. *A la segunda hay que decir:* Según la *Glosa* de San Agustín a este texto[24], *speculantes* viene de *speculum* (espejo), no de *specula* (atalaya), y ver algo a través de un espejo es ver la causa a través del efecto, en el cual resplandece su imagen. Por tanto, *especulación* puede reducirse a meditación.

3. *A la tercera hay que decir:* La admiración es una forma de temor producida por el conocimiento de algo superior a nuestro poder. De ahí que la *admiración* sea un acto derivado de la contemplación de la verdad sublime, pues ya dijimos antes (a.1) que la contemplación termina en la voluntad.

4. *A la cuarta hay que decir* El hombre llega al conocimiento de la verdad por dos caminos. Primero, a través de lo que recibe de otro, y en este sentido es necesaria la oración por lo que el hombre tiene que recibir de Dios, ya que en Sab 7,7 se dice: *Invoqué y vino sobre mí el espíritu de sabiduría.* Ahora bien: en cuanto a lo que recibe del hombre, son necesarios: el *oído,* si lo recibe de viva voz, y la *lectura,* si se le transmite por escrito. También es necesario el propio esfuerzo, y en tal sentido se requiere la *meditación.*

ARTÍCULO 4

¿Consiste la vida contemplativa únicamente en la contemplación de Dios, o también en la consideración de cualquier verdad?

2-2 q.82 a.3 ad.2; q.181 a.4 ad 2; q.182 a.2; *In Sent.* 1 d.1 q.1 a.1 ad 6; 3 d.35 q.1 a.2 sol.3; 4 d.15 q.4 a.1 q.ª2 ad 2; III *Cont. Gentes* c.25.37.44.63; *In Rom.* c.1 lect.6; VIII *Quodl.* q.9 a.20; *De Verit.* q.11 a.6; *In Io.* c.17 lect.2

Objeciones por las que parece que la vida contemplativa no consiste únicamente en la contemplación de Dios, sino de cualquier verdad.

1. Leemos en el salmo 138,14: *Maravillosas son tus obras, y mi alma las conoce perfectamente.* Pero el conocimiento de las obras divinas se realiza mediante la contemplación de la verdad. Luego parece que pertenece a la vida contemplativa el contemplar no sólo la verdad divina, sino cualquiera otra.

2. Aún más: San Bernardo, en *De Consid.*[25], dice que *la primera contemplación es la admiración de la majestad; la segunda, la de los juicios de Dios; la tercera, de sus beneficios; la cuarta, de sus promesas.* Pero, de estas cuatro, sólo la primera pertenece a la verdad divina, mientras que las otras tres pertenecen a efectos de la misma. Luego la vida contemplativa consiste no sólo en la consideración de la verdad divina, sino también en la consideración de la verdad sobre los efectos divinos.

3. Y también: Ricardo de San Víctor[26] distingue seis grados en la contemplación. El primero es *por la imaginación sólo,* cuando consideramos las cosas corporales; el segundo radica en la *imaginación según la razón,* en cuanto que consideramos el orden y la disposición; el tercero se realiza en la *razón según la imaginación,* cuando nos elevamos de las cosas sensibles a las inteligibles; el cuarto consiste en la *razón según la razón,* cuando el alma considera cosas invisibles a las que no se ha llegado a través de la imaginación; el quinto está *por encima de la razón,* cuando conocemos por revelación de Dios cosas que no pueden conocerse mediante la razón humana, y el sexto está *por encima de la razón y fuera de ella,* y se da cuando conocemos, por iluminación divina, cosas que parecen

20. C.7: ML 42,1042. 21. *De Consider.* l.2 c.2: ML 182,745. 22. C.1 n.2 (BK 412a11): S.TH., lect.1. 23. *De Grat. Contemplativa* l.1 c.1: ML 196,66. 24. *Glossa ordin.,* super 2 Cor 3,18 (VI 65E); *Glossa* LOMBARDI, super 2 Cor 3,18: ML 192,28. SAN AGUSTÍN, *De Trinit.* l.15 c.8: ML 42,1067. 25. L.5 c.4: ML 182,806. 26. *De Grat. Contemplativa* l.1 c.6: ML 196,70.

oponerse a la razón humana, como el misterio de la Trinidad. Pero sólo el último parece pertenecer a la verdad divina. Luego la contemplación no sólo considera la verdad divina, sino también lo que se considera en las criaturas.

4. Más todavía: en la vida contemplativa se busca la contemplación de la verdad como perfección del hombre. Pero cualquier verdad perfecciona al entendimiento. Luego la vida contemplativa consiste en cualquier contemplación de la verdad.

En cambio está el hecho de que, según San Gregorio en VI *Moral.* [27], *en la contemplación se busca al principio, que es Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Como observamos antes (a.2), una cosa puede pertenecer a la vida contemplativa de dos modos: de una manera principal y como elemento secundario o disposición. Como elemento principal pertenece la contemplación a la verdad divina, porque tal contemplación es el fin de toda la vida humana. Por eso dice San Agustín, en I *De Trin.* [28], que *la contemplación de Dios se nos promete como fin de todos nuestros actos y como perfección eterna de todas nuestras alegrías.* Dicha contemplación será perfecta en la vida futura, *cuando veamos a Dios cara a cara* (1 Cor 13,12), haciéndonos perfectamente felices. Pero ahora esa contemplación nuestra es imperfecta, *como a través de un espejo y en oscuridad* (1 Cor 13,12). Por tanto nos da sólo el comienzo de la bienaventuranza, que empieza aquí para terminar en la vida futura. Por eso el Filósofo, en X *Ethic.* [29], hace consistir la suprema felicidad del hombre en la contemplación del supremo bien inteligible.

Pero, dado que a través de los efectos divinos somos llevados a la contemplación, conforme se nos dice en Rom 1,20: *lo invisible de Dios se conoce por medio de las cosas creadas,* de ahí que la contemplación de los efectos divinos también pertenece, de modo secundario, a la vida contemplativa, en cuanto que, a través de ellos, el hombre es llevado al conocimiento de Dios. Por eso dice San Agustín, en *De Vera Relig.* [30], que *en la consideración de las criaturas no ha de emplearse una curiosidad vana y perecedera, sino que ha de servirnos de medio para elevarnos a las cosas inmortales y eternas.*

Así, pues, de lo dicho ya (a.2.3) se deduce que hay cuatro cosas que pertenecen, según un orden, a la vida contemplativa. En primer lugar, las virtudes morales; en segundo lugar, otros actos destinados a la contemplación; en tercer lugar, la contemplación de los efectos divinos, y en cuarto lugar, lo propiamente contemplativo, que es la contemplación misma de la verdad divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* David buscaba conocer las obras de Dios para que ellas llevaran al hombre a Dios mismo. Por eso dice en otro lugar (salmo 142,5): *Meditaré en todas tus obras; en los hechos de tus manos meditaré; he levantado mis manos hacia ti.*

2. *A la segunda hay que decir:* Mediante la consideración de los juicios divinos es llevado el hombre a la contemplación de la justicia divina, mientras que la consideración de los beneficios y promesas de Dios lo lleva al conocimiento de la misericordia o bondad divina a través de efectos producidos o que han de producirse.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquellos seis grados de contemplación designan los grados mediante los cuales se asciende a la contemplación de Dios a través de las criaturas. En efecto, en el primer grado figura la percepción de las cosas sensibles; en el segundo, el paso de lo sensible a lo inteligible; en el tercero se juzga lo inteligible a través de lo sensible; en el cuarto figura la consideración absoluta de las cosas inteligibles, a las cuales se llega a través de lo sensible; en el quinto está la contemplación de lo inteligible, que la razón no puede hallar a través de las cosas sensibles, pero sí por medio de la razón misma, y en el sexto la consideración de las cosas inteligibles, que la razón no puede alcanzar ni comprender, que pertenecen a la contemplación sublime de la verdad divina, en cuya contemplación halla su perfección final.

4. *A la cuarta hay que decir:* La perfección última del entendimiento humano es la verdad divina, mientras que las demás verdades perfeccionan el entendimiento en orden a esta verdad.

27. C.37: ML 75,764. 28. C.8: ML 42,831. 29. ARISTÓTELES, lect.7 n.1 (BK 117a17): S. TH., lect.10. 30. C.29: ML 34,145.

ARTÍCULO 5

¿Puede la vida contemplativa, en el estado presente, llegar a la visión de la esencia divina?

2-2 q.175 a.4.5; 1 q.12 a.11; *In Sent.* 3 d.27 q.3 a.1; d.34 q.2 a.2 q.ª2; 4 d.49 q.2 a.7; *De Verit,* q.10 a.11; q.13 a.4; *In Mt.* c.5; *In II Cor.* c.12 lect.1; *Cont. Gentes* 3,47; I *Quodl; In Io.* c.1 lect.11

Objeciones por las que parece que la vida contemplativa, en el estado presente, puede llegar a la visión de la esencia divina.

1. Tal como aparece en Gén 32,30, dijo Jacob: *Vi a Dios cara a cara y ha quedado a salvo mi vida.* Ahora bien: la visión cara a cara es la visión de la esencia divina. Luego parece que alguno, a través de la contemplación en la vida presente, puede llegar hasta ver a Dios en su esencia.

2. Aún más: dice San Gregorio, en VI *Moral.* [31], que *los contemplativos se concentran interiormente en sí mismos para meditar sobre las cosas espirituales sin llevar consigo las sombras de las cosas corporales o apartando con la mano de su discreción lo que quizá se les pegó, y deseando ver la luz infinita, rechazan todas las imágenes de su propia limitación, y deseando lo que está por encima de ellos, vencen lo que son.* Pero lo único que impide al hombre alcanzar la visión de la esencia divina, que es una luz infinita, es su necesidad de conocer a través de imágenes corpóreas. Luego parece que la contemplación de la vida presente puede llegar a alcanzar la luz infinita en su esencia.

3. Y también: dice San Gregorio en II *Dialog.* [32]: *Toda criatura es nada para el alma que ve al Creador. Por eso el hombre de Dios,* es decir, *San Benito, que veía un globo de fuego en una torre y a los ángeles volviendo al cielo, no podía verlo sino con la luz de Dios.* Pero San Benito veía aún en la vida presente. Por tanto, la contemplación de la vida presente puede llegar a la visión de la esencia divina.

En cambio está lo que dice San Gregorio en *Super Ezech.* [33]: *Mientras vivimos en esta carne mortal, nadie progresa tanto en la virtud de la contemplación que pueda fijar los ojos del alma en el resplandor mismo de la luz infinita.*

Solución. *Hay que decir:* Como afirma San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [34], *nadie que ve a Dios vive en esta vida mortal sujeto a los sentidos del cuerpo. Por el contrario, si no muere de algún modo, bien saliendo totalmente del cuerpo o bien prescindiendo de los sentidos carnales, no es elevado a aquella visión.* De todo esto hablamos ya ampliamente al tratar del rapto (q.175 a.4.5) y en la *Primera Parte,* al hablar de la visión de Dios (q.12 a.11). Por eso debemos decir que se puede estar en esta vida de un doble modo. En primer lugar, de un modo actual, en cuanto que se hace, entonces, un uso real de los sentidos del cuerpo. Así tomada, la contemplación de esta vida no puede en modo alguno llegar a ver la esencia de Dios. En segundo lugar, se puede estar en esta vida de un modo potencial, y no en acto, en cuanto que el alma está unida al cuerpo mortal como forma del mismo, pero sin hacer uso de los sentidos corporales ni de la imaginación, como sucede en el rapto, y en este caso puede la contemplación de esta vida alcanzar también a la visión de la esencia divina. De ahí que el grado supremo de contemplación en la vida presente sea el que tuvo San Pablo en el rapto, en el que su estado fue un término medio entre el de la vida presente y el de la futura.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice Dionisio en su *Epistola ad Caium Monachum* [35]: *Si alguien, al ver a Dios, entendió lo que vio, no vio a Dios mismo, sino algo de lo que es propio de Dios.* Y San Gregorio, en *Super Ez.* [36], dice que *de ningún modo se ve al Dios omnipotente en su claridad propia; pero el alma presiente algo bajo ella, con lo que va rectificando y avanzando hasta llegar más tarde a la gloria de su visión.* Por eso lo dicho por Jacob, *vi a Dios cara a cara,* no ha de entenderse como si viera la esencia divina, sino una aparición imaginaria en la que le habló. O, como dice la *Glosa* de San Gregorio [37], *llamó visión cara a cara al conocimiento de Dios, porque nosotros nos conocemos por el rostro.*

2. *A la segunda hay que decir:* La contemplación humana, en el estado de vida presente, no es posible sin imágenes, porque es connatural al hombre ver las ideas en las imágenes, como dice el Filósofo en III *De Anima* [38]. Pero el conocimiento intelectual no se para en las imágenes, sino que ve en ellas la pureza de la verdad inteligible. Y esto no sólo a nivel del conocimiento natu-

31. C.37: ML 75,763. 32. C.45: ML 75,763. 33. L.2 hom.2: ML 76,956. 34. C.28: ML 34,477. 35. *Epist.* 1: MG 3,1065. 36. L.2 hom.2: ML 76,953. 37. *Glossa ordin.*, super Gen 32,30 (I 965). SAN GREGORIO, *Moral.*, l.24 c.6: ML 76,293. 38. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431a16): S. TH., lect.12.

ral, sino de las verdades que conocemos por revelación, pues dice Dionisio, en I *De Cael. Hier.* [39], que *la claridad divina nos manifiesta las jerarquías de los ángeles mediante símbolos y figuras,* por las que llegamos al *simple resplandor,* es decir, al simple conocimiento de la verdad inteligible. Así ha de entenderse lo que dice San Gregorio, que los contemplativos *no llevan consigo las sombras de las cosas corporales,* porque su contemplación no se para en ellas, sino en la consideración de la verdad inteligible.

3. *A la tercera hay que decir* De esas palabras de San Gregorio no se deduce que San Benito, en aquella visión, viera la esencia divina, sino que quiere indicar que, dado que, *a quien ve al Creador, toda criatura le parece poca cosa* [40], cualquier cosa puede ser vista fácilmente a través de la luz divina. Por eso añade [41]: *En efecto, por poco que haya visto de la luz del Creador, todo lo creado le parece pequeño.*

ARTÍCULO 6

¿Es adecuado distinguir tres movimientos —circular, recto y oblicuo— en la operación de la contemplación?

2-2 q.179 a.1 obj.3 y ad 3; q.180 a.8 ad 2; *In Sent.* 1 d.37 q.4 a.1; *De Verit.* q.8 a.15 ad 3; q.10 a.8 ad 10; IV *De Div. Nom.* lect.7; *In Psalm.* ps.26.

Objeciones por las que parece que no es adecuado distinguir en la operación de la contemplación tres movimientos: *circular, recto* y *oblicuo,* de los que se nos habla en el IV *De Div. Nom.* [42].

1. La contemplación pertenece al descanso, según se dice en Sab 8,16: *Entrando en mi casa, descansaré en ella.* Pero el movimiento es opuesto al descanso. Luego las operaciones contemplativas no deben designarse por movimientos.

2. Aún más: la acción de la vida contemplativa pertenece al conocimiento, en el cual el hombre coincide con los ángeles. Pero Dionisio señala, en los ángeles estos movimientos de distinta manera que en el alma, ya que dice [43] que el movimiento circular de los ángeles se realiza mediante *iluminaciones de lo bello y lo bueno,* mientras que en el alma lo hace consistir en varias cosas: la primera, *el recogimiento del alma de las cosas exteriores en sí misma;* la segunda, *una concentración de sus fuerzas,* que libera al alma *del error y de las ocupaciones exteriores,* y la tercera *la unión a lo que es superior a ella.* También describe de distinta forma el movimiento recto en ambos casos, ya que hace consistir el movimiento recto del ángel en *ordenarse a la providencia de los seres a él encomendados,* mientras que el del alma lo hace consistir en dos cosas: en *el recogimiento hacia sí misma* y en *la elevación de las cosas externas a la simple contemplación.* También explica de distinto modo el movimiento oblicuo en ambos casos. El del ángel, por el hecho de que, *proveyendo a los que tienen menos, permanece inmóvil con respecto a Dios;* en el alma, en cambio, lo hace consistir en que *ésta es iluminada de un modo racional, pero oscuro, por el conocimiento divino.* Por consiguiente, no parece adecuado asignar las operaciones de la contemplación según los modos indicados.

3. Y también: Ricardo de San Víctor, en el libro *De Contempl.* [44], habla de otras muchas formas de movimiento, a semejanza del de las aves. De ellas, *algunas tan pronto se elevan a las regiones más altas como descienden a las más bajas, repitiendo estas operaciones con frecuencia; otras vuelan repetidamente a derecha e izquierda; otras lo hacen hacia adelante y hacia atrás; otras dan vueltas en círculos más o menos amplios, y otras permanecen inmóviles y suspensas en un lugar.* Por tanto, parece que no hay sólo tres movimientos de contemplación.

En cambio está la autoridad de Dionisio.

Solución. *Hay que decir* Como ya comentamos antes (q.179 a.1.3), la operación del entendimiento, en la que consiste esencialmente la contemplación, se llama movimiento en cuanto que el movimiento es *un acto del ser perfecto,* como dice el Filósofo en III *De Anima* [45]. En efecto, dado que llegamos al conocimiento de los objetos inteligibles mediante los sensibles, y las operaciones sensibles no se realizan sin movimiento, de ahí que también las operaciones inteligibles se describan como movimientos, y podamos dividirlas según las semejanzas que tengan con los distintos movimientos. Ahora bien: entre los movimientos corporales, el primero y el más perfecto es el local, como se demuestra en VIII *Physic.* [46]. Por

39. §2: MG 3,121. 40. *Dial.* l.2 c.35: ML 66,200. 41. *Dial.* l.2 c.35: ML 66,200. 42. § 8: MG 3,704. 43. *De Div. Nom.* c.4 § 8: MG 3,704; § 9: MG 3,705. 44. *De Grat. Contemplativa* l.1 c.5: ML 196,68. 45. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 431a4): S. TH., lect.12. 46. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 260a26): S. TH., lect.14.

eso las operaciones del entendimiento se dividen principalmente por semejanza con él. El movimiento local presenta tres formas: *anular,* por el que uno se mueve de un modo uniforme alrededor de un centro, *recto,* por el que va directamente de un punto a otro, y *oblicuo,* término medio entre ambos. Por eso, en las operaciones de la inteligencia, la que es perfectamente uniforme se compara con el movimiento circular; la operación según la cual se va de una verdad a otra se compara con el movimiento rectilíneo, y la operación que tiene uniformidad y, al mismo tiempo, paso a otra verdad, se compara con el movimiento oblicuo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los movimientos corpóreos externos se oponen al reposo de la contemplación, que consiste en estar ajeno a ocupaciones externas. Pero el movimiento que implican las operaciones de la inteligencia forma parte del mismo reposo.

2. *A la segunda hay que decir:* El hombre conviene con los ángeles en tener entendimiento de una manera genérica, pero la facultad intelectiva del ángel es mucho más excelente que la del hombre. Por consiguiente, hay que asignar estos movimientos de distinta manera a los ángeles y a las almas, según la diferente uniformidad. En efecto, el entendimiento angélico es uniforme por dos razones. En primer lugar, porque no recibe la verdad inteligible de la variedad de las cosas compuestas; en segundo lugar, porque no entiende la verdad inteligible de un modo discursivo, sino por simple intuición. En cambio, el entendimiento humano recibe la verdad inteligible de las cosas sensibles y la comprende mediante un discurso de la razón.

Por eso Dionisio asigna el movimiento circular a los ángeles en cuanto que ven a Dios sin principio ni fin; igual que el movimiento circular, que no tiene principio ni fin, se refiere siempre uniformemente al mismo centro. En cambio, en el alma, antes de llegar a esta uniformidad es preciso vencer dos obstáculos. En primer lugar, los que provienen de la diversidad de las cosas externas, y los vence apartándose de las cosas externas. Por eso pone en primer lugar, en el movimiento circular del alma, el *recogimiento hacia sí misma.* En segundo lugar ha de vencerse el segundo obstáculo, que procede del discurso de la razón. Esto se logra reduciendo todas las operaciones del alma a la contemplación de la verdad inteligible. Por eso pone en segundo lugar la *uniforme concentración de las fuerzas intelectuales,* es decir, que, cesando el discurso, fije la mirada en la contemplación de una sola y sencilla verdad. Y en esta operación del alma no hay error, como lo demuestra el hecho de que no se da error en el conocimiento de los primeros principios, los cuales conocemos por simple intuición. Supuesto esto, pone la uniformidad propia de los ángeles por lo que se refiere a la exclusiva contemplación de Dios, olvidando todo lo demás. Y así dice: *Después, hecha la unidad, todo en conformidad con las fuerzas intelectuales unificadas, se encamina al conocimiento de la belleza y la bondad.*

El movimiento rectilíneo en los ángeles no puede significar que, en su consideración, vaya de una verdad a otra, sino el orden de su providencia, en cuanto que el ángel superior ilumina a los inferiores mediante los intermedios. Por eso dice que *los ángeles se mueven en línea recta cuando proveen a sus inferiores pasando por los intermedios,* es decir, siguiendo un orden determinado. En cambio, el movimiento rectilíneo se da en el alma cuando pasa de lo sensible externo al conocimiento de lo inteligible.

Finalmente, el movimiento oblicuo, compuesto de rectilíneo y de circular, consiste en el ángel en la providencia a los inferiores, atendiendo a la contemplación de Dios; en el alma, en cambio, este movimiento espiral, compuesto también de recto y circular, se pone para significar que utiliza la revelación divina valiéndose del raciocinio.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas aquellas formas de movimiento, sea hacia arriba o hacia abajo, hacia adelante o hacia atrás, a la derecha o a la izquierda y en diversos círculos, pueden clasificarse bajo el movimiento rectilíneo u oblicuo. En efecto, todos significan el discurso de la razón. Según éste sea del género a la especie o del todo a la parte, tendremos, como él mismo dice, movimiento hacia arriba o hacia abajo. Si va de las causas a los efectos, movimiento hacia adelante o hacia atrás. Si es según los accidentes más o menos próximos al objeto, tendremos movimiento circular. Pero cuando el discurso de la razón pasa de lo sensible a lo inteligible sin salir del orden natural, tenemos movimiento rectilíneo; cuando se eleva al orden de la revelación, movimiento oblicuo, como ya hemos expli-

cado (ad 2). Sólo la inmovilidad, que menciona, pertenece al movimiento circular.

De lo dicho se deduce que Dionisio describe los movimientos de la contemplación de una manera mucho más completa y sutil.

ARTÍCULO 7

¿Produce deleite la contemplación?

1-2 q.3 a.5; q.33 a.3.5; q.38 a.4c y ad 3; q.69 a.3; *In Mt.* c.5; op.69 *De Hebdom.* prol; *Cont. Gentes* 3,63; *In Ethic.* 7 lect.14; 10 lect.10.11; op.18 *De Perfectione Vitae Spirit.* c.18; *De Virtut. in Comm.* a.5 ad 8

Objeciones por las que parece que la contemplación no produce deleite.

1. El deleite pertenece a la potencia apetitiva, mientras que la contemplación es principalmente del entendimiento. Luego parece que el deleite no es algo esencial a la contemplación.

2. Aún más: toda lucha y todo esfuerzo impide el deleite. Ahora bien: en la contemplación se da lucha, ya que dice San Gregorio, en *Super Ez.* [47], que *el alma, cuando se esfuerza por contemplar a Dios, como si librara un combate, triunfa unas veces, porque, con el entendimiento y la voluntad, llega a gustar algo de la luz infinita, mientras que otras veces desfallece de nuevo después de haberla gustado.* Luego la vida contemplativa no produce deleite.

3. Y también: el deleite es efecto de la operación perfecta, como se dice en X *Ethic.* [48]. Pero la contemplación de esta vida es imperfecta, como se dice en 1 Cor 13,12: *Ahora vemos por un espejo y oscuramente.* Por tanto, parece que la vida contemplativa no produce placer.

4. Más todavía: una herida corporal impide el deleite. Pero la contemplación produce herida corporal, y por eso se nos dice en Gén 32,30ss que Jacob, después de haber dicho: *«He visto al Señor cara a cara», iba cojeando del muslo, porque Dios se lo había tocado y dejado seco.*

Luego parece que no se da deleite en la vida contemplativa.

En cambio está el hecho de que se dice de la contemplación, en Sab 8,16: *No es amarga su conversación ni dolorosa su convivencia, sino alegría y gozo.* Y San Gregorio dice, en *Super Ezech.* [49], que *la vida contemplativa es una dulzura muy agradable.*

Solución. *Hay que decir:* La contemplación puede ser deleitable bajo un doble aspecto. En primer lugar, por razón de la misma operación, porque para cada uno resulta agradable la operación que le es conveniente por su propia naturaleza o por costumbre. Ahora bien: la contemplación de la verdad es propia del hombre según su naturaleza, por ser animal racional. Por eso *todos los hombres desean naturalmente saber* y, por consiguiente, encuentran deleite en el conocimiento de la verdad, sobre todo aquellos que poseen el hábito de sabiduría y de ciencia, que trae como consecuencia el poder contemplar sin dificultad.

En segundo lugar, la contemplación se hace deleitable por parte del objeto, en cuanto que se contempla una cosa amada, como sucede en la visión corporal, que es deleitable no sólo porque ya lo es el acto mismo de ver, sino también por ver a una persona querida. Por tanto, dado que la vida contemplativa consiste principalmente en la contemplación de Dios a la cual mueve la caridad, como dijimos antes (a.1; a.2 ad 1), síguese que en la vida contemplativa se da deleite no sólo por razón de la contemplación misma, sino por razón del amor divino.

En ambos casos, el deleite supera a todo deleite humano, ya que el deleite espiritual es superior al carnal, como ya dijimos (1-2 q.31 a.5) al hablar de las pasiones, y el amor mismo con el que Dios es amado en la caridad es superior a todo amor. Por eso se dice en el salmo 33,9: *Gustad y ved cuán suave es el Señor.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La vida contemplativa, aunque consiste esencialmente en el entendimiento, tiene su principio en la voluntad, en cuanto que el amor de Dios impulsa a la contemplación. Y dado que el fin corresponde al principio, de ahí que el término y el fin de la vida contemplativa haya que buscarlo en la voluntad, en cuanto que se encuentra deleite en la visión del objeto amado, y el deleite del objeto visto enciende más ese amor. Por eso dice San Gregorio, en *Super Ezech.* [50], que, *cuando se ha visto a quien se ama, se enciende más ese amor.* Y ésta es la perfección última de la vida contemplativa: que no sólo se ve sino que también se ama la verdad divina.

2. *A la segunda hay que decir:* El esfuerzo o lucha procedente de la contrariedad de un objeto externo impide el que se sienta de-

47. L.2 hom.1: ML 76,955. 48. ARISTÓTELES, lect.4 n.6 (BK 1174b23): S. TH., lect.,6
49. L.2 hom.2: ML 76,956. 50. L.2 hom.2: ML 76,954.

leite sobre él, porque nadie encuentra deleite en algo contra lo cual lucha. Pero en algo por lo que se lucha, cuando el hombre lo consigue en igualdad de condiciones, encuentra más deleite. San Agustín dice, en VIII *Confess.*[51], que *cuanto mayor fue el peligro de la lucha, tanto mayor es el gozo de triunfar.* Pero no se da esfuerzo y lucha en la contemplación por la oposición de la verdad que contemplamos, sino por limitación de nuestro entendimiento y por la corruptibilidad del cuerpo, que nos arrastra hacia las cosas inferiores, según se dice en Sab 9,15: *El cuerpo corruptible agrava al alma, y la morada terrestre oprime la mente pensativa.* Por eso, cuando el hombre llega a la contemplación de la verdad, la ama con más ardor, pero odia más la limitación debida a su cuerpo corruptible, hasta decir con el Apóstol (Rom 7,24): *¡Infeliz de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo mortal?* Por eso dice San Gregorio, en su *Comentario a Ezequiel*[52]: *Una vez que se conoce a Dios por el deseo y el entendimiento, es nada todo deleite carnal.*

3. *A la tercera hay que decir:* La contemplación de Dios en esta vida es imperfecta en comparación con la contemplación en el cielo. De igual manera, el deleite de la contemplación en esta vida es imperfecto respecto del deleite de la contemplación en el cielo, del cual dice el salmo 35,9: *Les darás a beber del torrente de tu gozo.* Pero la contemplación de lo divino que se da en esta vida, aunque imperfecta, es más deleitable que cualquiera otra contemplación, por muy perfecta que pueda ser, a causa de la excelencia del objeto contemplado. Por eso dice el Filósofo en I *De Partibus Animalium*[53]: *Sucede que tenemos un conocimiento más imperfecto acerca de las sustancias divinas y más excelentes. Pero, aunque sólo las conozcamos un poco, tan sólo por el honor de conocerlas ya nos producen más deleite que todas nuestras cosas.* Esto es también lo que dice San Gregorio en su *Comentario a Ezequiel*[54]: *La vida contemplativa es una dulzura muy amable, que saca al alma de sí misma, le abre los cielos y ofrece a los ojos de la mente los tesoros espirituales.*

4. *A la cuarta hay que decir: Jacob* cojeaba de un pie después de la contemplación porque, como dice San Gregorio en su *Comentario a Ezequiel*[55], *es preciso que se apague el amor del siglo para que crezca el amor de Dios. Por tanto, después de haber conocido la suavidad divina, nos queda sano un pie y cojo el otro, porque quien cojea de un pie sólo se apoya en el que le queda sano.*

ARTÍCULO 8

¿Es duradera la vida contemplativa?

2-2 q.83 a.13 ad 2; q.181 a.4 ad 3; q.182 a.1; 1 q.20 a.4 ad 3; 1-2 q.67 a.1; q.68 a.6 ad 3; *In Sent.* 3 d.35 q.1 a.4 q.ª3; *De Verit.* q.11 a.4 ad 1; *Cont. Gentes* 3,63; *In Ethic.* 10 lect.10; *In Is.* c.3

Objeciones por las que parece que la vida contemplativa no es duradera.

1. La vida contemplativa consiste esencialmente en actos del entendimiento. Pero todas las perfecciones intelectivas de esta vida se acabarán, según lo que se dice en 1 Cor 13,8: *Las profecías se acabarán, las lenguas cesarán, la ciencia se desvanecerá.* Luego la vida contemplativa se acabará.

2. Aún más: el hombre experimenta la dulzura de la contemplación precipitadamente y de paso. Por eso dice San Agustín en X *Confess.*[56]: *Me introduces en un favor interior extraordinario y en una dulzura desconocida, pero vuelvo a mis miserias.* También dice San Gregorio, en V *Moral.*[57], comentando el pasaje de Job *Pasando delante de mí un espíritu: La mente no permanece durante mucho tiempo en la suavidad de la contemplación íntima, porque vuelve en sí deslumbrada por la misma intensidad de la luz.* Por tanto, la vida contemplativa no es duradera.

3. Y también: no puede ser duradero aquello que no es connatural al hombre. Ahora bien: la vida contemplativa *es mejor que la condición humana,* según dice el Filósofo en X *Ethic.*[58] Luego parece que la vida contemplativa no es duradera.

En cambio está lo que dice el Señor en Lc 10,42: *María ha escogido la mejor parte y no se la quitarán.* Porque, como dice San Gregorio, *Super Ez.*[59], *la vida contemplativa empieza aquí para perfeccionarse en la patria.*

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede ser duradera bajo dos aspectos: por su naturaleza y respecto de nosotros. En sí misma, es claro que la vida contemplativa es duradera, por un doble capítulo. Primero, porque trata de cosas incorruptibles y eter-

51. C.3: ML 32,752. 52. L.2 hom.2: ML 76,955. 53. ARISTÓTELES, c.5 (BK 644b24; b31). 54. L.2 hom.2: ML 76,956. 55. L.2 hom.2: ML 76,955. 56. C.40: ML 32,897. 57. C.33: ML 75,897. 58. ARISTÓTELES, lect.7 n.8 (BK 1177b26): S. TH., lect.11. 59. L.2 hom.2: ML 76,954.

nas. En segundo lugar, porque no tiene contrario, dado que *no hay nada contrario al deleite del conocimiento,* según leemos en I *Topic.* [60].

Pero también es duradera la vida contemplativa con respecto a nosotros. En primer lugar, porque no es propia por la parte incorruptible del alma, es decir, el entendimiento, pudiendo por ello subsistir después de esta vida. Además, porque en las obras de contemplación no trabajamos corporalmente, por lo cual podemos continuar en ellas constantemente, como dice el Filósofo en X *Ethic.* [61].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El modo de la contemplación no es el mismo aquí y en el cielo. Pero decimos que la vida contemplativa permanece por razón de la caridad, principio y fin de la misma. Esto es lo que dice San Gregorio en *Super Ez.* [62]: *La vida contemplativa empieza aquí para perfeccionarse en la patria celestial, porque el fuego del amor, que empieza a arder aquí, se avivará más cuando vea a aquel a quien ama.*

2. *A la segunda hay que decir:* Ninguna acción puede durar mucho tiempo en su máxima tensión. Ahora bien, la tensión suma de la contemplación consiste en alcanzar la uniformidad de la misma, como dice Dionisio [63] y ya expusimos antes (a.6 ad 2). De ahí que, aunque la contemplación no pueda durar mucho bajo este aspecto, puede durar respecto de otros actos de contemplación.

3. *A la tercera hay que decir:* El Filósofo dice que la vida contemplativa es superior al hombre porque nos es propia *en cuanto que hay algo de divino en nosotros* [64], el entendimiento, el cual es incorruptible e impasible en sí mismo. Por tanto, su acto puede ser más duradero.

60. ARISTÓTELES, c.13 n.5 (BK 106a38). 61. ARISTÓTELES, lect.7 n.2 (BK 1177a21): S. TH., lect.10. 62. L.2 hom.2: ML 76,954. 63. *De Div. Nom.* c.4 § 9: MG 3,705. Cf. *De Cael. Hier.* c.3 § a: MG 3,165. 64. X *Ethic.* lect.7 n.8 (BK 1177b28).

CUESTIÓN 181

La vida activa

Corresponde ahora tratar de la vida activa.

Sobre ella se plantean cuatro problemas:

1. ¿Pertenecen a la vida activa todas las obras de las virtudes morales?—2. ¿Pertenece la prudencia a la vida activa?—3. ¿Pertenece la enseñanza a la vida activa?—4. De la duración de la vida activa.

ARTÍCULO 1

¿Pertenecen a la vida activa todos los actos de las virtudes morales?

2-2 q.152 a.2c y ad 3; a.4; q.180 a.2; q.181 a.2.4 ad 1; q.182 a.3; 1-2 q.61 a.5; q.67 obj.2; q.69 a.3.4; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.4 ad 2; q.2 a.1 sol.2; d.35 q.1 a.3 sol.1.3; 4 d.33 a.1 ad 1; op.XIX *Contra Impugnantes Dei Cultum et Relig.* c.2; *In Mt.* c.5; *Cont. Gentes* 3,37.137; *In Phys.* 7 lect.6; *In I Cor.* c.7 lect.5; *In Job* c.31 lect.1; *In Ethic.* 10 lect.12; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.7 ad 7

Objeciones por las que parece que no todos los actos de las virtudes morales pertenecen a la vida activa.

1. Parece que la vida activa consiste sólo en las cosas que dicen relación a los demás, pues dice San Gregorio, en *Super Ez.* [1], que *la vida activa consiste en dar pan al hambriento;* y al final, después de enumerar muchas cosas que dicen relación a otros, añade: *y en dar a cada uno lo que le es conveniente.* Pero no nos relacionamos con los demás por medio de todos los actos de las virtudes morales, sino sólo mediante la justicia y sus partes, como ya dijimos (q.58 a.2.8; 1-2 q.60 a.2.3). Luego no todos los actos de las virtudes morales pertenecen a la vida activa.

2. Aún más: San Gregorio, en *Super Ez.* [2], dice que Lía, que fue engañosa pero fecunda, significa la vida activa, *porque, mientras está ocupada, ve menos; pero cuando invita a los demás a imitarla, sea con la palabra o con el ejemplo, engendra hijos con su acción.* Pero esto parece más propio de la caridad, mediante la cual amamos al prójimo, que de las virtudes morales. Luego parece que los actos de las virtudes morales no pertenecen a la vida activa.

3. Y también: como dijimos antes (q.180 a.2), las virtudes morales nos disponen para la vida contemplativa. Pero disposición y perfección se refieren a lo mismo. Luego parece que las virtudes morales no pertenecen a la vida activa.

En cambio está el hecho de que San Isidoro dice, en *De Summo Bono* [3]: *En la vida activa hay que empezar extirpando todos los vicios mediante la práctica de buenas obras, para pasar después, en la vida contemplativa, a contemplar a Dios con el alma bien purificada.* Pero los vicios sólo se extirpan mediante las virtudes morales. Por tanto, los actos de dichas virtudes pertenecen a la vida activa.

Solución. *Hay que decir:* Como ya observamos (q.180 a.1), la vida activa y la contemplativa se distinguen por las distintas ocupaciones de los hombres en orden a distintos fines, uno de los cuales es la contemplación de la verdad, que es el fin de la vida contemplativa, y otro la operación externa, a la cual se ordena la vida activa. Ahora bien: es claro que en las virtudes morales no se busca principalmente la contemplación de la verdad, sino que se ordenan a la práctica. Por eso dice el Filósofo, en II *Ethic.* [4], que *para la virtud poco o nada importa el saber.* Queda claro, por consiguiente, que las virtudes morales pertenecen esencialmente a la vida activa. De ahí que el Filósofo, en X *Ethic.* [5], ordene las virtudes morales a la felicidad activa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La principal entre las virtudes morales es la justicia, que nos ordena al prójimo, como demuestra el Filósofo en V *Ethic.* [6]. Por eso se define la vida activa por la ordenación a los demás, no porque consista sólo en estas obras, sino porque consiste en ellas principalmente.

1. L.2 hom.2: ML 76,953. 2. L.2 hom.2: ML 76,953. 3. III *Sent.* c.15: ML 83,690. 4. ARISTÓTELES, lect.4 n.3 (BK 1105b2): S. TH., lect.4. 5. ARISTÓTELES, lect.8 n.1 (BK 1178a9): 5. TH., lect.12. 6. ARISTÓTELES, lect.1 n.15 (BK 1129b27): S. TH., lect.2.

2. *A la segunda hay que decir:* Mediante los actos de las virtudes morales podemos ordenar a los demás hacia el bien, lo cual San Gregorio, en el mismo pasaje, atribuye a la vida activa.

3. *A la tercera hay que decir:* Del mismo modo que una virtud que se ordena al fin de otra se pasa, de alguna manera, a su especie, así también, cuando uno utiliza las obras propias de la vida activa sólo en orden a la contemplación, esas obras pasan a la vida contemplativa. Pero en aquellos que se dedican a las obras morales como obras buenas en sí mismas y no como disposición para la vida contemplativa, las virtudes morales pertenecen a la vida activa. No obstante, puede decirse que la vida activa dispone para la contemplativa.

ARTÍCULO 2

¿Pertenece la prudencia a la vida activa?

In Sent. 3 d.33 q.1 a.3 q.ª2; *In Ethic.* 10 lect.12

Objeciones por las que la prudencia no pertenece a la vida activa.

1. Así como la vida contemplativa pertenece al entendimiento, así la activa pertenece a la voluntad. Pero la prudencia no pertenece a la voluntad, sino más bien al entendimiento. Luego no pertenece a la vida activa.

2. Aún más: dice San Gregorio, en *Super Ez.* [7], que *la vida activa, mientras se ocupa en las obras, ve menos.* De ahí que esté significada en Lía, que tenía los ojos legañosos. La prudencia, en cambio, requiere los ojos bien abiertos, para que el hombre juzgue rectamente lo que debe hacer. Luego parece que la prudencia no pertenece a la vida activa.

3. Y también: la prudencia ocupa un lugar intermedio entre las virtudes morales y las intelectuales. Pero así como las virtudes morales pertenecen a la vida activa, según dijimos (a.1), las intelectuales pertenecen a la contemplativa. Luego parece que la prudencia no pertenece a la vida activa ni a la contemplativa, sino a un modo de vivir intermedio del que habla San Agustín en XIX *De Civ. Dei* [8].

En cambio está el hecho de que el Filósofo, en X *Ethic.* [9], dice que la prudencia pertenece a la felicidad activa, a la que pertenecen también las virtudes morales.

Solución. *Hay que decir:* Como ya quedó dicho (a.1 ad 3; 1-2 q.18 a.6), aquello que se ordena a otro como a su fin, sobre todo en materia moral, pasa a la especie de ese fin al que se ordena. Así, según el Filósofo, en V *Ethic.* [10], *el que comete adulterio con el fin de robar se considera ladrón más que adúltero.* Ahora bien: es evidente que el conocimiento de la prudencia se ordena a las operaciones de las virtudes morales como a su fin, pues se define como *conocimiento recto de lo que hay que hacer en* VI *Ethic.* [11]. De ahí que los fines de las virtudes morales sean *los principios de la prudencia,* como dice el Filósofo en la misma obra [12]. Por consiguiente, así como dijimos antes (a.1 ad 3) que las virtudes morales, en quien las ordena al descanso de la contemplación, pertenecen a la vida contemplativa, así el conocimiento de la prudencia, que se ordena por sí misma a la operación de las virtudes morales, pertenece directamente a la vida activa. Pero esto sólo se cumple si tomamos la prudencia en sentido propio, tal como el Filósofo habla de ella. Pero si se toma en sentido más amplio, en cuanto que comprende toda clase de conocimiento humano, entonces la prudencia pertenece, en parte, a la vida contemplativa, según las palabras de Cicerón en I *De Offic.* [13].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las operaciones morales se especifican por el fin, como ya dijimos (1-2 q.18 a.4.6). Por eso pertenece a la vida contemplativa aquel conocimiento que tiene como fin el conocimiento mismo de la verdad. En cambio, el conocimiento de la prudencia, que tiene su fin más en el acto de la facultad apetitiva, pertenece a la vida activa.

2. *A la segunda hay que decir:* La ocupación exterior hace que el hombre vea menos claro en las cosas inteligibles, distintas de las sensibles, en las que consisten las operaciones de la vida activa. Pero la ocupación exterior de la vida activa hace al hombre ver más claramente en el juicio sobre lo operable, que pertenece a la pru-

7. L.2 hom.2: ML 76,954. 8. C.2: ML 41,624; c.3: ML 41,625; c.19: ML 41,647. 9. ARISTÓTELES, lect.8 n.2.1 (BK 1178a16; a9): S. TH., lect.12. 10. ARISTÓTELES, lect.2 n.4 (BK 1130a24): S. TH., lect.4. 11. ARISTÓTELES, lect.5 n.4 (BK 1140b20): S. TH., lect.10. 12. ARISTÓTELES, X *Ethic.* lect.8 n.2 (BK 1178a17). 13. C.5: DD IV 428.

dencia, bien por la experiencia o bien por la atención del espíritu, ya que *donde pones toda tu atención, el ingenio se robustece,* como dice Salustio [14].

3. *A la tercera hay que decir:* Se considera que la prudencia figura entre las virtudes intelectuales y las morales porque coincide, en el sujeto, con las intelectuales, mientras que en la materia conviene totalmente con las morales. Pero ese tercer género medio de vida activa sólo es medio entre la vida activa y la contemplativa en cuanto al objeto, ya que unas veces se aplica a la contemplación de la verdad y otras a las cosas externas.

ARTÍCULO 3

¿Es el acto de enseñar propio de la vida activa, o de la contemplativa?

In Sent. 3 d.35 q.1 a.3 q.ª1 ad 3; *De Verit.* q.11 a.4; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* a.7

Objeciones por las que parece que el enseñar no es un acto de la vida activa, sino de la contemplativa.

1. Dice San Gregorio, en *Super Ez.* [15], que *los hombres perfectos anuncian a sus hermanos los bienes celestiales que han podido contemplar, y encienden sus ánimos en el amor de la íntima claridad.* Pero esto es propio de la enseñanza. Luego el enseñar es acto de la vida contemplativa.

2. Aún más: parece que han de reducirse al mismo género de vida el acto y el hábito. Pero el enseñar es acto de la sabiduría, pues dice el Filósofo, en el comienzo de *Metaphys.* [16], que *la señal de que se sabe es el poder enseñar.* Por tanto, dado que la sabiduría o ciencia pertenece a la vida contemplativa, parece que también la enseñanza pertenece a ella.

3. Y también: la oración, como la contemplación, es acto de la vida contemplativa. Pero también la oración por otro pertenece a la vida contemplativa. Por consiguiente, el hecho de que alguien comunique a otro la verdad meditada por medio de la enseñanza parece que pertenece a la vida contemplativa.

En cambio está el hecho de que San Gregorio dice, en *Super Ez.* [17]: *la vida activa consiste en dar pan al hambriento y en enseñar las palabras de la sabiduría al ignorante.*

Solución. *Hay que decir:* El acto de enseñar tiene un doble objeto, ya que la enseñanza se hace mediante la locución, y ésta es un signo audible del concepto interior. Es, pues, el objeto de la enseñanza lo que es materia u objeto del concepto interno y, según este objeto, la enseñanza pertenece unas veces a la vida activa y otras a la contemplativa. A la activa, cuando el hombre piensa interiormente alguna verdad para obrar conforme a ella en la acción exterior; a la contemplativa, cuando piensa interiormente alguna verdad inteligible en cuya consideración y amor se deleita. Por eso dice San Agustín, en *De Verbis Dom.* [18]: *Elijan para sí la mejor parte,* es decir, la de la vida contemplativa; *dedíquense a la palabra, suspiren por la dulzura de la verdad, ocúpense en ciencia saludable.* En este pasaje sostiene abiertamente que la enseñanza pertenece a la vida contemplativa.

Otro objeto que hay que considerar en la enseñanza, por parte de la palabra que se pronuncia para ser oída, es el oyente. En cuanto a éste, toda enseñanza pertenece a la vida activa, al igual que todas las acciones externas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La autoridad invocada habla expresamente de la doctrina por razón de la materia, en cuanto que se ocupa de la consideración y el amor a la verdad.

2. *A la segunda hay que decir:* El hábito y el acto versan sobre el mismo objeto. Por ello es claro que la dificultad procede de la materia del concepto interior, porque en tanto compete al sabio el poder de enseñar en cuanto que puede expresar con palabras el concepto interior para poder llevar a los demás al conocimiento de la verdad.

3. *A la tercera hay que decir:* El que ora por otro no hace nada con respecto a él, sino sólo respecto de Dios, que es verdad inteligible. Pero el que enseña a otro realiza ante él una acción exterior. Luego no existe paridad entre los dos actos.

14. *De Coniurat. Catilinae* c.51: BV 47. 15. L.1 hom.5: ML 86,227. 16. ARISTÓTELES, 1 lect.1 n.9 (BK 981b7). 17. L.2 hom.2: ML 76,953. 18. *Serm. ad Popul.* serm.1040: ML 38,616.

ARTÍCULO 4

¿Permanece la vida activa después de esta vida?

1-2 q.67 a.1 ad 2; q.68 a.6 ad 3; *In Sent.* 3 d.35 q.1 a.1 q.ª3; *De Verit.* q.11 a.4 ad 1; *Cont. Gentes* 3,63

Objeciones por las que parece que la vida activa permanece después de esta vida.

1. Pertenecen a la vida activa los actos de las virtudes morales, como dijimos antes (a.1). Pero éstas perduran después de esta vida, como dice San Agustín en XIV *De Trin.* [19]. Luego la vida activa permanece después de esta vida.

2. Aún más: el enseñar a otros pertenece a la vida activa, como dijimos antes (a.3). Pero en la vida futura, en la que *seremos como ángeles,* podrá haber enseñanza, como parece que hay en los ángeles, entre los cuales unos iluminan, purifican y perfeccionan a otros, como aparece en Dionisio (VII *Cael. Hier.*) [20]. Luego parece que la vida activa perdura después de esta vida.

3. Y también: lo que es más durable por naturaleza parece que puede permanecer después de esta vida. Ahora bien: parece más duradera en sí la vida activa, ya que dice San Gregorio, en *Super Ez.* [21], que *podemos permanecer fijos en la vida activa, mientras que no podemos, en modo alguno, estar mucho tiempo en la vida contemplativa con el espíritu intensamente atento.* Luego la vida contemplativa no puede reivindicar la prioridad sobre la activa en cuanto a su duración después de esta vida.

En cambio está lo que dice San Gregorio en *Super Ez.* [22]: *La vida activa cesará en el tiempo presente; la contemplativa, en cambio, empieza aquí para perfeccionarse en la patria celestial.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (a.1), la vida activa tiene su fin en los actos exteriores. Si éstos se ordenan al descanso de la contemplación, ya pertenecen a la vida contemplativa. Pero en la vida futura de los bienaventurados cesará la dedicación a los actos externos, y si quedan algunos, se ordenarán al fin de la contemplación. En efecto, como dice San Agustín al final de *De Civ. Dei* [23], *allí descansaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos.* En la misma obra [24] ya había dicho que Dios *allí será visto sin fin, amado sin hastío, alabado sin fatiga. Este don, este amor y esta ocupación serán comunes a todos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dijimos antes (q.136 a.1 ad 1), permanecerán las virtudes morales, no en los actos sobre los medios, sino en los que se ordenan al fin. Pero tales actos permanecerán en cuanto que causan el reposo de la contemplación, al cual San Agustín, en el texto citado *(In corp.),* llama *descanso,* que ha de entenderse como descanso no sólo de ruidos externos, sino de la perturbación interior de las pasiones.

2. *A la segunda hay que decir:* La vida contemplativa, como quedó dicho *(In corp.),* consiste, ante todo, en la contemplación de Dios. Y, según esto, un ángel no enseña a otro, porque, como se dice en Mt 18,10, *los ángeles de los niños,* que son de un orden inferior, *están viendo siempre el rostro del Padre.* Del mismo modo, tampoco en la vida futura instruirá un hombre a otro sobre Dios, sino que *todos lo veremos como es,* según se nos dice en 1 Jn 3,2. Y esto es lo que aparece en Jer 31,34: *No tendrán ya que enseñarse unos a otros ni exhortarse unos a otros diciendo: conoced a Yahveh, sino que todos me conocerán, desde los pequeños hasta los grandes.*

Pero unos ángeles enseñan a otros purificándolos, iluminándolos y perfeccionándolos en lo que se refiere al *reparto de los bienes de Dios.* En cuanto a esto, tienen algo de vida activa, mientras el mundo dure, por el hecho de dedicarse al gobierno de las criaturas inferiores, lo cual está significado en el hecho de haber visto Jacob a los ángeles *subiendo* por la escala, lo cual es propio de la contemplación, y bajando (Gén 28,12), lo cual se refiere a la acción. Pero, como dice San Gregorio en II *Moral.* [25], *no salen fuera de la visión divina de tal modo que queden privados de los gozos de la contemplación.* Por eso en ellos no se distingue la vida activa de la contemplativa como en nosotros, en quienes la vida activa supone un obstáculo para la contemplación.

No obstante, no se nos promete la semejanza con los ángeles en cuanto a la administración de las criaturas inferiores, que no nos es propia según nuestra naturaleza, sino a los ángeles, pero respecto de la visión de Dios.

19. C.9: ML 42,1946. 20. § 3: MG 3,209. 21. L.1 hom.5: ML 76,825. 22. L.2 hom.2: ML 76,954. 23. L.22 c.30: ML 41,1804. 24. *De Civ. Dei* l.22 c.30: ML 41,1802. 25. C.3: ML 75,556.

3. *A la tercera hay que decir:* El que en el estado de vida actual sea más duradera la vida activa que la contemplativa no es debido a ninguna propiedad de ambos géneros de vida considerados en sí mismos, sino a limitación nuestra, ya que el peso de nuestro cuerpo nos impide elevarnos a la contemplación. Por eso añade San Gregorio, en la misma obra[26], que, *alejado el espíritu, a causa de su misma debilidad, de la inmensidad de tal elevación, vuelve a caer en sí mismo.*

26. *In Ez.* l.1 hom.1: ML 76,826.

CUESTIÓN 182

La comparación entre la vida activa y la contemplativa

Ahora nos toca estudiar la comparación entre la vida activa y la contemplativa. Sobre esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Cuál de ellas es más importante o más digna?—2. ¿Cuál es más meritoria?—3. ¿Es la vida activa un obstáculo para la contemplativa?—4. ¿Cuál es anterior?

ARTÍCULO 1

¿Es la vida activa mejor que la contemplativa?

2-2 q.152 a.2.4; q.185 a.5; q.188 a.6; 1-2 q.3 a.5; q.4 a.7; q.57 a.1; 3 q.40 a.1 ad 2; *In Sent.* 3 d.35 a.1 a.4 sol.1; *Cont. Gentes* 3,37, 63 y 133; *In Ethic.* 10 lect.10,12; III *Quodl* q.6 a.17.18; op.18 *De Perfect. Vitae Spirit.* c. 17,18; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.7 ad 7; *De Virt. in Comm.* a.12 ad 24

Objeciones por las que parece que la vida activa es mejor que la contemplativa.

1. *Lo que es propio de los mejores parece ser mejor,* como dice el Filósofo en III *Topic.* [1]. Pero la vida activa es propia de los superiores, es decir, los prelados, constituidos en honor y poder. Por eso dice San Agustín, en XIX *De Civ. Dei* [2], que *en la acción no ha de buscarse el honor ni el poder de este mundo.* Luego parece que la vida activa es mejor que la contemplativa.

2. Aún más: en todos los hábitos y actos toca mandar al más importante. Así, el militar, que es más digno, manda sobre el que hace bridas. Ahora bien: toca a la vida activa disponer y mandar sobre la contemplativa, conforme a lo que se le manda a Moisés en Ex 19,21: *Baja y prohíbe al pueblo que traspase el término marcado para acercarse a ver a Yahveh.* Luego la vida activa es mejor que la contemplativa.

3. Y también: nadie debe apartarse de lo más importante para dedicarse a lo menos importante, ya que el Apóstol dice en 1 Cor 12,31: *Aspirad a los carismas mejores.* Pero muchos se apartan del estado de vida contemplativa para dedicarse a la activa, como es el caso de los que son nombrados prelados. Luego parece que la vida activa es mejor que la contemplativa.

En cambio está lo que se dice en Lc 10,42 por boca del Señor: *María ha escogido la mejor parte y no se la quitarán.* Ahora bien: María es el símbolo de la vida contemplativa. Luego ésta es mejor que la activa.

Solución. *Hay que decir:* No hay inconveniente en que algo esencialmente más excelente sea inferior a otra cosa bajo algún aspecto. Hay que decir, por consiguiente, que la vida contemplativa es, en sí misma, mejor que la activa. El Filósofo lo demuestra con ocho argumentos en X *Ethic.* [3]. *El primero* es que la vida contemplativa conviene al hombre por razón de lo que hay de más excelente en él, es decir, por el entendimiento y sus objetos propios, las cosas inteligibles, mientras que la vida activa se ocupa de las cosas externas. Por eso Raquel, símbolo de la vida contemplativa, se interpreta como *principio visto.* La vida activa, en cambio, está simbolizada en Lía, que era *de ojos legañosos,* como dice San Gregorio en VI *Moral.* [4]. *El segundo,* que la vida contemplativa puede ser más continua, aunque no en el sumo grado de contemplación, como ya dijimos (q.180 a.8; q.181 a.4 ad 3). Por eso María, que simboliza la vida contemplativa, es presentada continuamente como *sentada a los pies del Señor. El tercero,* que el placer de la vida contemplativa es mayor que el de la activa. Por eso San Agustín dice, en *De Verbis Dom.* [5]: *Marta se turbaba mientras María se deleitaba. El cuarto,* que en la vida contemplativa el hombre se basta mejor a sí mismo, porque necesita pocas cosas para ella. Por eso se dice en Lc 10,41: *Marta, Marta, te inquietas y te turbas por muchas cosas. El quinto,* que la vida contemplativa es más amada por sí misma, mientras que la activa se ordena a otra cosa. Por eso dice el salmo

1. C.1 n.12 (BK 116b12). 2. C.19: ML 41,647. 3. ARISTÓTELES, lect.7 (BK 1177a12); lect.8 (BK 1178a9): S. TH., lect.10.12. 4. C.37: ML 75,764. 5. *Serm. ad Popul,* serm.103 c.2: ML 38,614.

26,4: *Una cosa pedí al Señor, y ésa procuraré, el vivir en la casa del Señor todos los días de mi vida para conocer su voluntad. El sexto,* que la vida contemplativa consiste en cierto descanso y reposo, según se nos dice en el salmo 26,4: *Descansad y ved que yo soy Dios. El séptimo,* que la vida contemplativa se dedica a las cosas divinas, mientras que la activa se da a las humanas. Por eso dice San Agustín, *De Verbis Dom.* [6]: *«En el principio era el Verbo», he aquí lo que María oía. «El Verbo se hizo carne», he aquí al que Marta servía. El octavo,* que la vida contemplativa se acomoda a lo más esencial del hombre, es decir, al entendimiento, mientras que en la activa intervienen también las potencias inferiores, que nos son comunes con los animales. Por eso en el salmo 35, después de decir (v.7): *Salvarás a los hombres y a los animales, Señor,* aparece lo que es más propio del hombre: *En tu luz veremos la luz.* El Señor añade *una novena razón* en Lc 10,42 al decir: *María ha escogido la mejor parte, y no le será quitada.* Al exponer esto, San Agustín dice en *De Verbis Dom.* [7]: *No has escogido tú algo malo, pero ella lo ha escogido mejor. Oye por qué mejor: porque no se le quitará. A ti se te quitará un día el peso de la necesidad; la dulzura de la verdad es eterna.*

Sin embargo, bajo algún aspecto y en casos concretos, hay que elegir la vida activa por imposición de la vida presente, del mismo modo que dice el Filósofo, en III *Topic.* [8], que el filosofar es mejor que enriquecerse, pero enriquecerse es mejor para aquel que padece necesidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es propia de los prelados no sólo la vida activa, sino que también deben sobresalir en la contemplativa. Por eso dice San Gregorio en su *Pastoral* [9]: *Sea el superior el primero en la acción y entréguese a la contemplación más que nadie.*

2. *A la segunda hay que decir:* La vida contemplativa consiste en cierta libertad de espíritu, ya que dice San Gregorio, en *Super Ez.* [10], que *la vida contemplativa produce cierta libertad de espíritu al no pensar en las cosas temporales,* sino en las eternas. Y Boecio dice en V *De Consolat.* [11]: *Es preciso que las almas humanas sean más libres cuando se mantienen en la contemplación del espíritu divino que cuando descienden a los cuerpos.* De donde se deduce que la vida activa no impera sobre la contemplativa directamente, sino que, disponiendo la vida contemplativa, impone algunas obras de la vida activa, con lo cual sirve a la vida contemplativa en lugar de mandar sobre ella. Esto es lo que dice San Gregorio en *Super Ez.* [12]: *La vida activa se llama servidumbre; la contemplativa, libertad.*

3. *A la tercera hay que decir:* A veces, alguien tiene que dedicarse a la vida activa, suspendiendo la contemplativa por alguna necesidad de la vida presente, pero no de forma que se vea obligado a abandonarla totalmente. Por eso dice San Agustín en XIX *De Civ. Dei* [13]: *El amor a la verdad requiere un ocio santo; la necesidad de la caridad emprende una ocupación justa, es decir, la de la vida activa. Si nadie impone esta carga, debemos entregarnos al estudio y contemplación de la verdad. Si se nos impone, hay que aceptarla por exigencias de la caridad. Pero ni siquiera en este caso debe abandonarse totalmente el deleite de la verdad, no sea que, quitado este alivio, la carga sea demasiado pesada.* De aquí se deduce que, cuando alguien es llamado de la vida contemplativa a la activa, no ha de hacerlo abandonando lo que ya tenía, sino añadiendo algo más.

ARTÍCULO 2

¿Es la vida activa más meritoria que la contemplativa?

2-2 q.183 a.2.6.8; 1-2 q.69 a.3; *In Sent.* 3 d.30 a.4 ad 2; d.31 q.2 a.3 sol.3; d.35 q.1 a.4 q.[a]2; III *Quodl.* q.6 a.3 ad 6; a.17 ad 6; op.18 *De Perfectione Vitae Spirit.* c.23

Objeciones por las que parece que la vida activa es más meritoria que la contemplativa.

1. El mérito está relacionado con la recompensa, y ésta se da por el trabajo, según lo que se dice en 1 Cor 3,8: *Cada uno recibirá la recompensa según su trabajo.* Pero el trabajo es propio de la vida activa, mientras que el descanso lo es de la contemplativa, ya que dice San Gregorio, en *Super Ez.* [14]: *Todo el que se convierte a Dios debe, ante todo, trabajar, es decir, recibir a Lía, para que luego pueda descansar en los brazos de Raquel y contemplar el principio.* Luego la vida activa es más meritoria que la contemplativa.

6. *Serm. ad Popul.* serm.104 c.2: ML 38,617. 7. *Serm. ad Popul,* serm.103 c.4: ML 38,615. 8. ARISTÓTELES, lect.2 n.21 (BK 118a10). 9. P.2 c.1: ML 77,26. 10. L.1 hom.3: ML 76,1812. 11. Prosa 2: ML 63,836. 12. L.2 hom.3: ML 76,809. 13. C.19: ML 41,647. 14. L.2 hom.2: ML 76,954.

2. Aún más: la vida contemplativa es un comienzo de la felicidad futura. Por eso, al comentar el pasaje de Jn 21,22: *si quiero que permanezca hasta que yo venga,* dice San Agustín [15]: *Puede decirse: sígame la obra perfecta, informada por el ejemplo de mi pasión; pero permanezca la contemplación incoada hasta mi venida, y será perfeccionada cuando yo venga.* Y San Gregorio dice, en *Super Ez.*[16], que la vida contemplativa se inicia aquí para ser perfeccionada en la patria celestial. Ahora bien: en la vida futura no habrá estado de merecer, sino de recibir por los méritos. Luego parece que la vida contemplativa es menos meritoria que la activa, aunque su premio sea mayor.

3. Y también: San Gregorio dice, en *Super Ez.* [17], que ningún sacrificio es más aceptable para Dios que el celo por las almas. Pero ese celo hace que uno se dé a la vida activa. Luego parece que la vida contemplativa no es más meritoria que la activa.

En cambio está el testimonio de San Gregorio, quien dice en VII *Moral.* [18]: *Son mayores los méritos de la vida activa, pero son mejores los de la contemplativa.*

Solución. *Hay que decir:* La raíz de todo merecimiento es la caridad, como dijimos antes (q.83 a.15; 1-2 q.114 a.4). Dado que la caridad consiste en el amor a Dios y al prójimo, como ya se dijo (q.25 a.1), es más meritorio amar a Dios en sí mismo que amar al prójimo, según ya dijimos (q.27 a.1). Por ello, lo que dice relación directa con el amor a Dios es más meritorio en sí mismo que aquello que pertenece directamente al amor del prójimo por Dios. Ahora bien: la vida contemplativa está directamente relacionada con el amor a Dios, pues dice San Agustín, en XIX *De Civ. Dei* [19], que *el gozo santo,* es decir, el de la vida contemplativa, *es algo buscado por amor a la verdad,* es decir, divina, a la cual se dedica sobre todo la vida contemplativa, como dijimos antes (q.180 a.4; q.181 a.4 ad 2). En cambio, la vida activa se dedica más directamente al amor al prójimo, porque *se afana en los muchos cuidados del servicio,* como se dice en Lc 10,40. Por eso, en sí misma, la vida contemplativa es más meritoria que la activa. Y esto es lo que dice San Gregorio en III *Hom. Ez.* [20]: *La contemplativa es más meritoria que la activa, porque ésta se consagra a las obras presentes,* es decir, a socorrer las necesidades del prójimo, *mientras que aquélla gusta ya en el descanso venidero,* es decir, en la contemplación de Dios.

Puede suceder, no obstante, que uno merezca en las obras de la vida activa más que otro en las de la vida contemplativa, si, por ejemplo, debido a la abundancia de su amor a Dios, para que su voluntad se llene de la gloria divina, abandona durante algún tiempo las dulzuras de la contemplación. Es lo que el Apóstol dice en Rom 9,3: *Yo desearía ser anatema de Cristo por mis hermanos.* Al exponer esto San Juan Crisóstomo, en *De Compunct.* [21], dice: *El amor de Cristo había empapado su alma de tal modo que incluso lo que era más apetecible de todo, el estar con Cristo, lo despreciaba con tal de agradar a Cristo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El trabajo externo contribuye al aumento del premio accidental. Pero el aumento del mérito respecto del premio esencial consiste principalmente en la caridad. De ésta es un signo el trabajo exterior realizado por Cristo, pero es un signo más elocuente el que uno, abandonando todo lo relativo a esta vida, se complazca en dedicarse sólo a la contemplación divina.

2. *A la segunda hay que decir:* En el estado de felicidad futura, el hombre llega a la perfección; por eso no hay lugar a que merezca por sus méritos. Si, no obstante, lo hubiera, sería más eficaz el mérito debido a una caridad mayor. Pero la contemplación en la vida presente va acompañada de cierta imperfección y puede progresar. Por eso no suprime la posibilidad de merecer, sino que, al contrario, aumenta el mérito debido a un ejercicio más intenso de la caridad divina.

3. *A la tercera hay que decir:* Se ofrece un sacrificio espiritual a Dios cuando se le consagra algo. Y entre todos los bienes del hombre, el más acepto a Dios es el sacrificio de su alma. Pero debe ofrecerse la propia alma a Dios en primer lugar, según lo que se dice en Eclo 30,24: *Compadécete de tu alma, tú que agradas a Dios;* en segundo lugar, las almas de los demás, según lo que se dice en Ap 22,17: *El que oye, diga: Ven.* Ahora bien: cuanto más acerca el hombre su alma o las de los otros a Dios, tanto más aceptable se hace su sacrificio. Por eso es

15. *In Io.* tract.124, super 21,22: ML 35,1974. 16. L.2 hom.2: ML 76,954. 17. L.1 hom.12: ML 76,932. 18. C.37: ML 75,764. 19. C.19: ML 41,764. 20. L.1: ML 76,809. 21. L.1: MG 47,405.

más aceptable el dedicar su alma o la de los demás a la contemplación que a la acción. Luego al decir que *ningún sacrificio es más aceptable a Dios que el celo por las almas* no se considera la vida activa más meritoria que la contemplativa, sino que se quiere decir que es más aceptable el que el hombre ofrezca a Dios su alma y la de los demás que cualesquiera bienes externos.

ARTÍCULO 3

¿Es la vida activa un estorbo para la contemplativa?

1 q.112a.1 ad 3; *In Mt.* c.12

Objeciones por las que parece que la vida activa es un estorbo para la contemplativa.

1. Para la vida contemplativa se requiere un descanso de la mente, según se dice en el salmo 45,11: *Descansad y ved que yo soy el Señor.* Pero la vida activa lleva consigo preocupaciones, como se dice en Lc 10,41: *Marta, Marta, te preocupas e inquietas por muchas cosas.* Luego la vida activa es un estorbo para la contemplativa.

2. Aún más: la vida contemplativa requiere claridad de visión. Pero esa claridad de visión se ve impedida por la vida activa, ya que, según dice San Gregorio en *Super Ez.* [22], *es engañosa y fecunda, porque ve menos al ocuparse del obrar.* Luego la vida activa impide la contemplativa.

3. Y también: un contrario se ve impedido por otro. Ahora bien: parece que son mutuamente contrarias la vida activa y la contemplativa, porque la activa se ocupa en muchas cosas, mientras que la contemplativa insiste en una sola, por lo cual se distinguen como términos opuestos. Luego parece que la vida contemplativa se ve obstaculizada por la activa.

En cambio está la autoridad de San Gregorio, quien, en VI *Moral.* [23], dice: *Los que quieran retener la ciudadela de la contemplación, ejercítense en el campo de las buenas obras.*

Solución. *Hay que decir* La vida activa puede considerarse bajo un doble aspecto. En primer lugar, en cuanto a la aplicación y ejercicio de las obras externas. Bajo ese aspecto, es claro que impide la vida contemplativa, por cuanto es imposible que alguien se ocupe de las acciones exteriores y, a la vez, se entregue a la contemplación.

En segundo lugar, puede considerarse la vida activa en cuanto que dirige y ordena las pasiones del alma. Así considerada, ayuda a la contemplación, la cual es imposible por la falta de orden de las pasiones internas. Por eso dice San Gregorio en VI *Moral.* [24]: *Cuando alguien quiere conservar la ciudadela de la contemplación, ejercítese antes en el campo de las buenas acciones, para ver cuidadosamente si ya no hace mal al prójimo, si soporta con ecuanimidad el mal que el prójimo le hace a él, si su espíritu no se deja llevar del deseo de bienes temporales y si la pérdida de ellos no le causa excesiva tristeza. Y después piense si, al reconcentrarse consigo mismo para contemplar las cosas espirituales, no lleva consigo sombras de las cosas temporales y, si acaso las lleva, las aleja con la mano de la discreción.* Por consiguiente, la vida activa ayuda a la contemplativa en cuanto que acalla las pasiones internas, de las cuales proceden imágenes que son obstáculo para la contemplación.

Con esta distinción quedan resueltas las *objeciones,* puesto que se refieren a la ocupación en las obras exteriores y no tienen en cuenta el efecto de la vida activa, que es la moderación de las pasiones.

ARTÍCULO 4

¿Es la vida activa anterior a la contemplativa?

2-2 q.181 a.1 ad 3; *De Verit.* q.11 a.4 ad 2; op.XVII *Contra Retrahentes Ingressum Relig.* c.7

Objeciones por las que parece que la vida activa no es anterior a la contemplativa.

1. La vida contemplativa pertenece directamente al amor a Dios, mientras que la activa se ocupa del amor al prójimo. Ahora bien: el amor a Dios es anterior al del prójimo, en cuanto que se ama al prójimo por Dios. Luego parece que también la vida contemplativa es anterior a la activa.

2. Aún más: dice San Gregorio en *Super Ez.* [25]: *Conviene saber que, así como el justo orden de la vida consiste en tender a la contemplación partiendo de la vida activa, así el espíritu suele volver, con utilidad, de la contemplativa a la activa.* Luego la vida activa no es, en sí misma, anterior a la contemplativa.

22. L.2 hom.2: ML 76,954. 23. C.37: ML 75,763. 24. C.37: ML 75,763. 25. L.2 hom.2: ML 76,954.

3. Y también: parece que las cosas que pertenecen a distintos sujetos no tienen necesariamente un orden. Pero la vida activa y la contemplativa pertenecen a sujetos distintos, puesto que dice San Gregorio en VI *Moral.* [26]: *A menudo, aquellos que podían contemplar a Dios sosegadamente cayeron víctimas de las ocupaciones, y con frecuencia los que podían vivir bien ocupándose en las cosas humanas perecieron bajo la espada de su ocio.* Por tanto, la vida activa no es anterior a la contemplativa.

En cambio está lo que dice San Gregorio en III *Homil. Ez.* [27]: *La vida activa es anterior en el tiempo a la contemplativa, puesto que vamos a la contemplación desde las buenas obras.*

Solución. *Hay que decir:* Puede decirse que una cosa es anterior bajo dos aspectos. Primero, en sí misma. Considerándola así, la vida contemplativa es anterior a la activa, dado que se ocupa de objetos mejores y anteriores. Por eso mueve y dirige a la vida activa, ya que la razón superior, que es principio de la contemplación, tiene respecto de la inferior, que se dedica a la acción, la misma relación que el hombre respecto de la mujer, la cual ha de ser gobernada por el hombre, como dice San Agustín en XII *De Trin.* [28].

En segundo lugar, una cosa puede ser anterior para nosotros porque aparece antes. En este sentido, la vida activa es anterior a la contemplativa, porque prepara en orden a ella, como dijimos antes (a.3; q.181 a.1 ad 3). En efecto, la disposición, en el orden generativo, es anterior a la forma, aunque ésta es anterior absolutamente hablando y según su naturaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La vida contemplativa no se ordena a cualquier género de amor a Dios, sino al perfecto. Pero la vida activa es necesaria para todo género de amor al prójimo. De ahí que diga San Gregorio en III *Hom. Ez.* [29]: *Sin la vida contemplativa pueden entrar en la patria celestial los que no dejan de hacer el bien que pueden.* De ello se deduce también que la vida activa precede a la contemplativa del mismo modo que lo que es común a todos precede, en orden de aparición, a lo que es propio de los perfectos.

2. *A la segunda hay que decir:* Se va de la vida activa a la contemplativa por orden de aparición, pero se vuelve de la contemplativa a la activa en el orden de dirección, para que la vida activa sea dirigida por la contemplativa del mismo modo que se adquiere el hábito mediante las operaciones, y se opera con más perfección por medio del hábito adquirido, como se dice en II *Ethic.* [30].

3. *A la tercera hay que decir:* Los que están inclinados a las pasiones por su ímpetu para la acción son esencialmente más aptos para la vida activa a causa de la inquietud de espíritu. Por eso dice San Gregorio, en VI *Moral.* [31], que *algunos son tan inquietos que, si se les diera descanso de su trabajo, lo llevarían a mal, porque soportan la agitación tumultuosa de su espíritu tanto más difícilmente cuanto más libertad tienen para entregarse a sus pensamientos.* Otros, en cambio, tienen naturalmente una pureza y sosiego de espíritu que los hace aptos para la contemplación, de tal modo que, si se vieran *privados totalmente* de acción, saldrían perjudicados. Por eso dice San Gregorio, en VI *Moral.* [32], que las mentes de algunos están tan ociosas que, si tuvieran que trabajar, sucumbirían ya al comienzo del trabajo.

Pero, como añade poco después [33], *muchas veces el amor anima a trabajar incluso a los espíritus perezosos.* Por eso aquellos que son más aptos para la vida activa pueden prepararse, mediante el ejercicio, para la contemplativa, y soportar las obras de la vida activa para hacerse, así, más aptos en orden a la contemplación.

26. C.37: ML 75,761. 27. L.1: ML 76,809. 28. C.3: ML 42,999; c.7: ML 42,1003; c.12: ML 42,1007. 29. L.1: ML 76,809. 30. ARISTÓTELES, lect.1 (BK 1103a14); lect.4 (BK 1105a17): S. TH., lect.1.2.4. 31. C.37: ML 75,761. 32. C.37: ML 75,761. 33. VI *Moral,* c.37: ML 75,762.

CUESTIÓN 183

Los oficios y estados de los hombres en general

Vamos a estudiar, a continuación, los diversos estados y oficios de los hombres. Primero trataremos de ellos en general, y luego, específicamente, del estado de los perfectos (q.184).

Sobre lo primero se plantean cuatro problemas:

1. ¿Qué es necesario para constituir estado entre los hombres?—2. ¿Debe haber diversos estados u oficios entre los hombres?—3. ¿En qué se distinguen los oficios?—4. ¿En qué se diferencian los estados?

ARTÍCULO 1

¿Implica el concepto de estado libertad o servidumbre?

Op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.23; III *Quodl.* q.6 a.3.

Objeciones por las que parece que el concepto de estado no implica libertad ni servidumbre.

1. *Estado* se deriva del latín *stare,* «estar derecho». Y estar derecho se dice de alguno, a su vez, por razón de la rectitud. Por eso leemos en Ez 2,1: *Hijo de hombre, mantente en pie.* Y San Gregorio dice en VII *Moral.* [1]: *Quienes se dejan llevar por palabras pecaminosas se alejan de todo estado de rectitud.* Pero el hombre adquiere la rectitud espiritual al someter a Dios su voluntad. Por eso, a propósito del pasaje del salmo 32,1: *Bien está a los rectos la alabanza,* dice la *Glosa* [2]: *Son rectos aquellos que dirigen su corazón a Dios.* Luego parece que la obediencia a los mandatos divinos basta para constituir estado.

2. Aún más: la idea de *estado* parece que lleva consigo inmovilidad, según lo que se dice en 1 Cor 15,58: *Permaneced firmes e inconmovibles.* Por eso dice San Gregorio en *Super Ez.* [3]: *Es una piedra cuadrada y estable en todos sus lados el que no cae por algún cambio.* Ahora bien: la verdad es la que *hace obrar de manera inmutable,* según se dice en II *Ethic.* [4]. Luego parece que por cualquier acto de virtud se alcanza el estado.

3. Y también: el concepto de *estado* parece referirse a una determinada altura, puesto que uno está de pie cuando se incorpora. Pero uno se hace más excelente que otros por los distintos oficios. De igual modo, los hombres se constituyen en distintas alturas debido a los diversos grados u órdenes. Luego la diversidad de grados, órdenes u oficios es suficiente para la diversidad de estados.

En cambio está lo que hallamos en los *Decretos,* caus.II q.6 [3]: *Si alguna vez es acusado alguien de causa capital o de cuestión de estado, ha de defenderse por sí mismo y no por procuradores,* donde por *cuestión de estado* se entiende lo relativo a la libertad o a la servidumbre. Parece, pues, que el estado del hombre no cambia si no cambia lo relacionado con la libertad o la esclavitud.

Solución. *Hay que decir: Estado,* propiamente hablando, significa una posición particular conforme a la naturaleza, con cierta estabilidad. En efecto, es natural al hombre tener la cabeza levantada, los pies apoyados en el suelo y los demás miembros convenientemente ordenados, lo cual no sucede cuando el hombre está sentado o echado, sino sólo cuando está de pie. Tampoco se dice que lo esté cuando camina, sino cuando está quieto. Por eso, también en el campo de las acciones humanas se dice, de cualquier asunto, que está estabilizado, atendiendo al orden de la propia disposición y, al mismo tiempo, a cierta inmovilidad o reposo. Por eso, entre los hombres, no constituyen estado las cosas que cambian y son extrínsecas, como, por ejemplo, el que uno sea rico o pobre, el que esté constituido en dignidad o sea de condición humilde, etc. De ahí que se diga, incluso, en derecho civil [6], que aquel a quien se aparta

1. C.37: ML 75,800. 2. *Glossa ordin.* (III 130A); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,325. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* enarr.2 serm.1, super vers.1: ML 36,277. 3. L.2 hom.9: ML 76,1044. 4. ARISTÓTELES, lect.4 n.3 (BK 1105a32): S. TH., lect.4. 5. GRACIANO, *Decretum.* p.2 causa 2, can.40 *Si quando:* RF I 481. 6. *Dig.* l.1 tit.9 leg.3 *Senatorem:* KR I 40a; leg.7 *Emancipatum:* KR I 140a.

del Senado pierde más dignidad que estado. Pero parece que sólo pertenece al estado del hombre lo que se refiere a la obligación de su misma persona, en cuanto que la persona puede ser dueña de sí misma o depender de otra, y no por causa leve o fácilmente mutable, sino por algo permanente, que es lo que implica el concepto de libertad o esclavitud. Por consiguiente, el estado pertenece propiamente a la libertad o esclavitud, sea en materia espiritual o civil.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La posición recta no pertenece al concepto de estado por sí misma, sino sólo en cuanto que es connatural al hombre y va unida a la idea de inmovilidad. Por eso, en los demás animales, es necesario que estén en posición recta para que pueda decirse que están de pie, como tampoco se dice de los hombres, por recta que sea su posición, a no ser que estén parados.

2. *A la segunda hay que decir:* La inmovilidad no es suficiente para el concepto de estado, puesto que también están en posición de descanso los que están sentados o echados, y no se dice que estén de pie.

3. *A la tercera hay que decir:* El oficio se dice por relación al acto, mientras que el grado implica superioridad de la condición de la persona.

ARTÍCULO 2

¿Debe haber distintos oficios o estados en la Iglesia?

Objeciones por las que parece que no debe haber diversidad de oficios o estados en la Iglesia.

1. La diversidad está reñida con la unidad. Pero los fieles de Cristo son llamados a la unidad, según se dice en Jn 17,21-22: *Que sean uno en nosotros, como nosotros somos uno.* Luego en la Iglesia no debe haber diversos oficios o estados.

2. Aún más: la naturaleza no emplea muchos medios en aquellos que puede realizar mediante uno solo. Ahora bien: la acción de la gracia es mucho más ordenada que la de la naturaleza. Luego sería conveniente que lo referente a las operaciones de la gracia fuera administrado por las mismas personas, de modo que no hubiera en la Iglesia diversidad de oficios o estados.

3. Y también: parece que el bien de la Iglesia consiste sobre todo en la paz, según se dice en el salmo 147,3: *El que puso la paz en tus fronteras.* Y en 2 Cor 13,11 se nos recomienda: *Conservad la paz y el Dios de la paz estará con vosotros.* Pero la diversidad no favorece la paz, mientras que parece que la paz la proporciona la semejanza, según se dice en Eclo 13,9: *Todo animal ama a su semejante.* Y el Filósofo dice, en VII *Polit.*[7], que la más pequeña diferencia produce disensión en una ciudad. Por tanto, parece que no es conveniente que haya en la Iglesia diversidad de estados y oficios.

En cambio está el hecho de que en el salmo 44,10 se dice, como elogio de la Iglesia, que *está revestida de variedad.* Y la *Glosa* comenta[8] al respecto que *la reina,* es decir, la Iglesia, *está adornada por la doctrina de los apóstoles, la confesión de los mártires, la pureza de las vírgenes y el llanto de los penitentes.*

Solución. *Hay que decir:* La diversidad de estados y oficios en la Iglesia obedece a tres razones. En primer lugar, para la perfección de la misma Iglesia, dado que, del mismo modo que, en el orden natural, la perfección, que se halla en Dios de un modo esencial y uniforme, no puede encontrarse en las cosas de un modo disforme y múltiple, así también la plenitud de la gracia, que está unificada en Cristo como cabeza, se reparte de diversos modos en sus miembros para que el cuerpo de la Iglesia sea perfecto. Esto es lo que dice el Apóstol en Ef 4,11-12: *El constituyó a unos apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y doctores, para la perfección consumada de los santos.*

En segundo lugar, para la realización de las acciones necesarias en la Iglesia es preciso emplear personas distintas si se quiere que todo salga bien y sin confusión. Esto mismo dice el Apóstol en Rom 12,4-5: *Así como en un mismo cuerpo tenemos muchos miembros, y no todos los miembros realizan las mismas acciones, así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo.*

En tercer lugar, esto es necesario para la dignidad y belleza de la Iglesia, la cual consiste en un cierto orden. Por eso leemos en 3 Re 10,4-5 que *la reina de Saba, al ver toda*

7. ARISTÓTELES, lect.5 c.2 n.12 (BK 1303b14). 8. *Glossa ordin.* (III 150A); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,444. Cf. CASIODORO, *Expos. in Psalt.*, Super Ps. 44,10: ML 70,524.

la sabiduría de Salomón, las habitaciones de sus servidores y el orden de sus oficios, quedó fuera de sí. Y el Apóstol dice, en 2 Tim 2,20, que *en una casa grande no sólo hay vasos de oro y plata, sino también de madera y de barro.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La diversidad de estados y de oficios no impide la unidad de la Iglesia, que se realiza mediante la unidad de la fe, de la caridad y de la ayuda mutua, según lo que dice el Apóstol en Ef 4,16: *Por quien todo el cuerpo está trabado,* por la fe, y *unido,* es decir, por la caridad, por *todos los ligamentos que lo unen y nutren,* es decir, por el hecho de servirse unos a otros.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como la naturaleza no emplea muchos medios en lo que puede hacer con uno, tampoco se limita a realizar mediante uno lo que requiere muchos, según se nos dice en 1 Cor 12,17: *Si todo el cuerpo fuera ojo, ¿dónde estaría el oído?* Por eso en la Iglesia, *que es el cuerpo de Cristo,* fue preciso que hubiera diversos miembros según los distintos oficios, estados y grados.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como en el cuerpo natural los diversos miembros están unidos mediante la virtud del espíritu que los vivifica, y faltando el cual se separan del cuerpo los miembros, también en el cuerpo de la Iglesia se conserva la paz de los distintos miembros por la acción del Espíritu Santo, que da vida al cuerpo de la Iglesia, como se dice en Jn 6,64. Por eso dice el Apóstol en Ef 4,3: *Solícitos en guardar la unidad del Espíritu mediante el vínculo de la paz.* Se separa alguno de esta unidad del Espíritu cuando busca su propio bien, al igual que en una ciudad terrena desaparece la paz cuando los ciudadanos buscan *su propio interés.* Por el contrario, la distinción de oficios y de estados favorece tanto la paz espiritual como la social, porque obliga a más hombres a dedicarse a la paz pública. Por eso dice el Apóstol, en 1 Cor 12,24-25, que *Dios dispuso el cuerpo de tal manera que no hubiera escisiones, antes todos los miembros se preocupen unos de otros.*

ARTÍCULO 3

¿Se distinguen los oficios por sus actos?

Objeciones por las que parece que los oficios no se distinguen por sus actos.

1. Existe una infinita diversidad de actos humanos, tanto en el orden espiritual como en el temporal. Pero no puede establecerse una distinción fija en lo que es infinito. Luego no pueden distinguirse de una manera correcta los oficios humanos por sus distintos actos.

2. Aún más: la vida activa y la contemplativa se distinguen por sus actos, como dijimos antes (q.179 a.1). Pero parece diferente la distinción entre éstas y los oficios. Por tanto, los oficios no se distinguen por los actos.

3. Y también: parece que también los órdenes, estados y grados eclesiásticos se distinguen por sus actos. Luego si los oficios se distinguen por sus actos, parece que se deduciría que es la misma la distinción de los oficios, de los grados y de los estados, lo cual es falso, porque se dividen de distinta forma en sus respectivas partes. Por consiguiente, no parece que los oficios se distingan por sus actos.

En cambio está el testimonio de San Isidoro, quien dice, en sus *Etymol.* [9], que *oficio se deriva del verbo «efficere», y se dice «officium» en vez de «efficium» por eufonía.* Y puesto que el obrar *(efficere)* se refiere a la acción, los oficios se distinguen por sus actos.

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos (a.2), la diversidad de los miembros de la Iglesia se ordena a tres fines: a la perfección, a la acción y al decoro. Según estos tres fines, puede tomarse una triple distinción en la diversidad de los fieles. Una, con respecto a la perfección. Conforme a ello se toma la diferencia de estados, al ser unos más perfectos que otros. Otra distinción se toma respecto de la acción, y es la distinción de oficios, pues se dice que están en oficios distintos aquellos que están dedicados a diversas acciones. Y, finalmente, una tercera se refiere al orden de la belleza de la Iglesia. Es la que da origen a la diferencia de grados en cuanto que, incluso en el mismo estado u oficio, uno es superior a otro. Por eso dice una versión del salmo 47,4: *Dios será conocido en sus grados* [10].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La diversidad material de los actos humanos es infinita. Ahora bien: los oficios no se distinguen por ella, sino por una diversidad formal, que se

9. L.6 c.19: ML 82,252. 10. Según la versión de los Setenta.

toma por las diversas especies de actos, en cuanto que los actos del hombre no son infinitos.

2. *A la segunda hay que decir:* Vida es un término absoluto. Por eso la diversidad de vidas se toma de los diferentes actos que convienen al hombre en sí mismo. Pero la eficiencia, de donde se deriva el nombre de *oficio,* como dijimos (sed contra), implica una acción que tiende a un término distinto del sujeto, como se dice en X *Metaphysic.* [11]. Por eso los oficios se distinguen propiamente según los actos que se refieren a otros, al igual que se dice que el médico, el juez, etc., tienen un oficio. Por eso dice San Isidoro [12] que oficio consiste en *hacer lo que a nadie perjudique,* es decir, *no haga daño a nadie y sea útil a todos.*

3. *A la tercera hay que decir:* La diversidad de estados, oficios y grados se toma desde distintos puntos de vista, como ya dijimos *(In corp.).* Puede suceder, no obstante, que esta triple distinción tenga lugar en un mismo individuo. Cuando alguien es designado para un oficio más alto, adquiere, a la vez, un oficio y un grado y, a su vez, un estado de perfección por la excelencia del acto, como sucede en los obispos. Pero las órdenes sagradas se distinguen en especial por los oficios divinos, pues dice San Isidoro en sus *Etimologías* [13]: *Hay muchas clases de oficios, pero el principal es el que se ocupa de las cosas sagradas y divinas.*

ARTÍCULO 4

¿Se toma la diferencia de estados de los principiantes, avanzados y perfectos?

In Gal. c.5 lect.3; *In Io.* c.8 lect.4

Objeciones por las que parece que la diferencia de estados no se toma de los principiantes, avanzados y perfectos.

1. *Realidades distintas tienen especies y diferencias también distintas.* Pero esta distinción en principiantes, avanzados y perfectos corresponde al grado de caridad, como se dice en *Suppl.* q.34. Luego parece que no puede atenderse a esto para distinguir los estados.

2. Aún más: el estado, como ya dijimos (a.1), atiende a la condición de servidumbre o libertad, a la cual no parece que haga referencia esta distinción en principiantes, avanzados y perfectos. Luego no es adecuada la distinción de los estados atendiendo a esto.

3. Y también: parece que los principiantes, avanzados y perfectos se distinguen de más a menos, lo cual parece que pertenece, más bien, a la razón de grado. Pero la división de grados y la de estados son distintas, como ya se dijo (q.176). Luego no es correcta la división en principiantes, avanzados y perfectos.

En cambio está el testimonio de San Gregorio, quien dice en IV *Moral.* [14]: *Los convertidos presentan un triple modo de ser según estén en el principio, en el medio o en el fin.* Y en *Super Ez.* [15] dice: *Una cosa es el principio de la virtud, otra el progreso y otra la perfección.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya observamos antes (a.1), el estado hace referencia a la libertad o a la esclavitud. Ahora bien: en las cosas espirituales se da una doble esclavitud y una doble libertad. Una es la esclavitud del pecado y otra la esclavitud de la justicia. Del mismo modo, una es la libertad del pecado y otra la libertad de la justicia, como dice el Apóstol en Rom 6,20.22: *Cuando erais siervos del pecado estabais libres respecto de la justicia. Pero ahora, libres del pecado, habéis sido hechos siervos de Dios.* Y se da esclavitud respecto del pecado o de la justicia cuando uno se inclina al mal o al bien por el hábito de la justicia. De igual modo se da libertad del pecado cuando uno no es vencido por la inclinación a él, y libertad de la justicia cuando uno no huye del mal por amor a ella. Sin embargo, dado que el hombre se inclina, por su razón natural, a la justicia, mientras que el pecado va contra la razón natural, síguese que la libertad del pecado es verdadera libertad, que va unida a la esclavitud de la justicia, porque mediante ambas tiende el hombre hacia aquello que le es conveniente. De igual modo, la auténtica esclavitud es la del pecado, a la que va unida la libertad de la justicia, porque ambas impiden al hombre alcanzar el bien que le es propio. Pero el que el hombre se haga esclavo de la justicia o del pecado depende de su modo de obrar, como dice el Apóstol en el mismo pasaje (v.16): *Ofreciéndoos a uno para obedecerle os hacéis esclavos de aquel a quien os sujetáis, sea del pecado para muerte, sea de la obediencia para la*

11. ARISTÓTELES, l.8 c.8 n.9 (BK 1050a30): S. TH., lect.8. 12. *Etymol.* l.6 c.19: ML 92,252. 13. L.6 c.19: ML 82,252. 14. L.24 c.2: ML 76,302. 15. L.2 hom.3: MI. 76,960.

justicia. Ahora bien: en toda ocupación del hombre puede considerarse un principio, un medio y un fin. Por eso es adecuado que el estado de esclavitud y libertad espiritual se distinga en tres grados: atendiendo al principio, al que pertenece el estado de los principiantes; al medio, y tenemos el estado de adelantados, y al fin, y tenemos el estado de los perfectos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La libertad del pecado se realiza por medio de la caridad, *que se derrama en nuestros corazones por el Espíritu Santo,* como se dice en Rom 5,5. Por eso dice en 2 Cor 3,17: *Donde está el espíritu del Señor, allí hay libertad.* Por eso es la misma la división de la caridad y la de los estados referentes a la libertad espiritual.

2. *A la segunda hay que decir:* Los principiantes, avanzados y perfectos, con relación a los cuales se distinguen los estados, no se llaman así por cualquier ocupación, sino por ocuparse de algo en relación con la libertad o esclavitud espiritual, como ya dijimos *(In corp.;* a.1).

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya dijimos (a.3 ad 3), no hay inconveniente en que el grado y el estado se den en un mismo individuo, puesto que en el orden humano, el que es libre, no sólo es de un estado distinto del estado del esclavo, sino que pertenece a un grado más alto.

CUESTIÓN 184

El estado de perfección en común

Nos toca ahora tratar de lo referente al estado de perfección, al que se ordenan los otros estados. En efecto, la consideración de los oficios, en cuanto a otros actos, pertenece a los legisladores, y en cuanto a los sagrados ministerios, pertenece al estudio del sacramento del orden, del cual se trata en la *Tercera Parte (Suppl.* q.34).

Sobre el estado de perfección se plantea una triple consideración: sobre el estado de perfección en común, de lo tocante a la perfección de los obispos (q.185) y de lo concerniente a la perfección religiosa (q.186).

Sobre lo primero se plantean ocho problemas:

1. ¿Se mide la perfección por la caridad?—2. ¿Puede alguno ser perfecto en esta vida?—3. ¿Consiste la perfección de esta vida, principalmente, en los consejos o en los mandamientos?—4. ¿Se halla en el estado de perfección cualquiera que es perfecto?—5. ¿Se hallan los prelados y los religiosos, de un modo especial, en el estado de perfección?—6. ¿Se hallan todos los prelados en estado de perfección?—7. ¿Qué estado es más perfecto, el de los religiosos o el de los obispos?—8. ¿Qué relaciones existen entre los religiosos y los arcedianos y archidiáconos?

ARTÍCULO 1

¿Se mide la perfección cristiana, sobre todo, por la caridad?

2-2 q.184 a.3; *In Mt.* c.19; *In Col.* c.3 lect.3; *In Phil.* c.3 lect.2; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.1; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.6; I *Quodl.* q.7 a.2; III *Quodl.* q.6 a.3

Objeciones por las que parece que la perfección de la vida cristiana no se mide, especialmente, por la caridad.

1. El Apóstol dice en 1 Cor 14,20: *Sed párvulos en malicia, pero adultos en el juicio.* Pero la caridad no pertenece al juicio, sino más bien al afecto. Luego parece que la perfección cristiana no consiste principalmente en la caridad.

2. Aún más: en Ef 6,13 se dice: *Tomad la armadura de Dios, para que podáis resistir en el día malo y permanecer perfectos en todo.* Y a propósito de la armadura de Dios, añade: *Estad alerta, ceñidos vuestros lomos con la verdad, revestida la coraza de la justicia, embrazando en todo momento el escudo de la fe.* Luego la perfección de la vida cristiana no sólo se mide por la caridad, sino también por otras virtudes.

3. Y también: las virtudes, como otros hábitos, se especifican por los actos. Pero en Jds 1,4 se dice que *la obra perfecta es fruto de la paciencia.* Luego parece que el estado de perfección consiste, ante todo, en la paciencia.

En cambio está la autoridad del Apóstol, quien dice en Col 3,14: *Por encima de todo tened caridad,* que es vínculo de perfección, porque en cierto sentido abarca todas las demás virtudes en una unidad perfecta.

Solución. *Hay que decir:* Se considera que una cosa es perfecta cuando alcanza el fin propio, que es su última perfección. Ahora bien: la caridad es la que nos une a Dios, que es el fin último de la mente humana, ya que *el que permanece en caridad permanece en Dios y Dios en él,* como se dice en 1 Jn 4,16. Por tanto, la perfección cristiana consiste principalmente en la caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Parece que la perfección de los juicios humanos consiste, ante todo, en que convengan en la unidad de la verdad, según lo que se dice en 1 Cor 1,10: *Sed perfectos en el mismo pensar y en el mismo sentir.* Ahora bien: esto se logra mediante la caridad, que realiza la armonía. Por eso también la perfección de los juicios reside radicalmente en la caridad.

2. *A la segunda hay que decir:* Uno puede ser perfecto bajo dos aspectos. Primero, esencialmente, en cuyo caso se mira la perfección por aquello que pertenece a la misma naturaleza; por ejemplo, decimos que

un animal es perfecto cuando no le falta nada en la disposición de los miembros o en otros elementos propios de la vida animal. Puede ser perfecto también en un sentido relativo, y entonces se mira la perfección por algo externo sobreañadido, como pueden ser la blancura, la negrura y otras cualidades semejantes. Por lo que toca a la vida cristiana, consiste especialmente en la caridad, por la que el alma se une a Dios. Por eso leemos en 1 Jn 3,14: *El que no ama, permanece en la muerte.* De ahí que la perfección de la vida cristiana se mida esencialmente por la caridad y relativamente por las demás virtudes. Y, dado que lo que es esencial es el máximo principio respecto de los demás, de ahí que la perfección de la caridad sea el principio respecto de la perfección que se considera en las demás virtudes.

3. *A la tercera hay que decir:* Se considera que la paciencia produce obras perfectas en orden a la caridad, en cuanto que de la abundancia de la caridad se saca paciencia para tolerar las adversidades, según se dice en Rom 8,35: *¿Quién nos separará del amor de Dios? ¿La tribulación? ¿La angustia?...*

ARTÍCULO 2

¿Puede alguien ser perfecto en esta vida?

2-2 q.24 a.8; q.44 a.4 ad 2.3; *In Sent.* 3 d.27 q.3 a.4; *In Eph.* c.6 lect.4; *In Phil.* c.3 lect.2.3; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.3.4.5; *De Caritate* a.10.11

Objeciones por las que parece que nadie puede ser perfecto en esta vida.

1. Dice el Apóstol en 1 Cor 13,10: *Cuando llegue lo que es perfecto, desaparecerá lo que es sólo en parte.* Pero en esta vida no desaparece lo que es en parte, puesto que permanecen en ella la fe y la esperanza, que son imperfectas. Luego nadie es perfecto en esta vida.

2. Aún más: es perfecto aquello a lo que no falta nada, como se dice en III *Physic.* [1]. Pero no hay en esta vida nadie al que no le falte algo, ya que se dice en Jds 3,2: *Todos caemos en muchas faltas.* Y en el salmo 138,16 se dice: *Tus ojos han visto mi imperfección.* Por tanto, nadie es perfecto en esta vida.

3. Y también: la perfección de la vida cristiana, según dijimos antes (a.1), se toma de la caridad, que incluye el amor a Dios y al prójimo. Pero en cuanto al amor a Dios, nadie puede practicar una caridad perfecta en esta vida, porque, como dice San Gregorio en *Super Ez.* [2], *el fuego del amor, que aquí empieza a arder, cuando vea al que ama se avivará más en el amor hacia él.* Tampoco en cuanto al amor al prójimo, porque no podemos en esta vida amar actualmente a todos, aunque los amemos con amor habitual, que es imperfecto. Luego parece que nadie puede ser perfecto en esta vida.

En cambio está el hecho de que la ley divina no obliga a lo imposible. Sin embargo, nos invita a la perfección cuando se nos dice en Mt 5,45: *Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto.* Luego parece que alguien puede ser perfecto en esta vida.

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos (a.1), la perfección de la vida cristiana consiste en la caridad. Ahora bien: esta perfección incluye cierta universalidad, puesto que, como se dice en III *Physic.* [3], *es perfecto aquello a lo que no le falta nada.* Por consiguiente, podemos considerar una triple perfección. En primer lugar, una perfección absoluta, que se considera no sólo según la totalidad por parte del que ama, sino por parte del objeto digno de ser amado, en cuanto que Dios es tan amado como digno de serlo. Tal perfección no es posible en ninguna criatura, sino que es exclusiva de Dios, en el que se da el bien de un modo total y esencial.

Hay otra perfección, que se considera por la totalidad absoluta por parte del que ama, en cuanto que el afecto tiende siempre a Dios de un modo actual y siempre con todas sus fuerzas. Tal perfección no es posible en esta vida, pero lo será en el cielo.

La tercera clase de perfección no exige una totalidad por parte del objeto amable ni por parte del que ama, de tal modo que esté siempre dirigido actualmente a Dios, sino en cuanto que se excluyan las cosas que se opongan al movimiento de amor a Dios. Como dice San Agustín en *Octoginta trium Quaest.* [4], *el veneno de la caridad es el deseo desordenado; su perfección, la ausencia de tales deseos.* Esta perfección puede darse, en esta vida, de dos modos. Primero, en cuanto que se excluye del afecto humano todo aquello que se opone a la caridad, como es el pecado mortal. La caridad no puede existir sin tal perfección, por lo cual es necesaria

1. ARISTÓTELES, lect.5 n.8 (BK 207a8): S. TH., lect.11. 2. L.2 hom.2: ML 76,954. 3. ARISTÓTELES, lect.6 n.8 (BK 207a8): S. TH., lect.8. 4. C.36: ML 40,25.

para salvarse. En segundo lugar, en cuanto que se excluye del afecto del hombre no sólo cuanto se opone a la caridad, sino cuanto impide que el afecto de la mente se dirija totalmente a Dios. Sin esta perfección no puede existir la caridad, por ejemplo, ni en los principiantes ni avanzados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el texto aducido, el Apóstol habla de la perfección que se dará en el cielo y que no es posible en esta vida.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que aquellos que son perfectos en esta vida caen en muchos pecados veniales, que son consecuencia de la debilidad de la vida presente. Bajo este aspecto, tienen algo de imperfección si los comparamos con la perfección del cielo.

3. *A la tercera hay que decir:* Del mismo modo que la condición presente no permite que el hombre esté siempre unido a Dios con amor actual, tampoco permite que se dirija a cada uno de los hermanos con un amor actual y distinto, sino que basta con que se dirija a todos juntos con amor actual y a cada uno en particular con amor habitual y en disposición de amarlos.

También en el amor al prójimo puede tenerse en cuenta una doble perfección, como lo hicimos respecto de Dios. Una sin la que no puede existir la caridad: que el hombre rechace todo afecto contrario al amor al prójimo.

Existe otra sin la cual puede darse la caridad, y que puede tomarse en tres sentidos. En primer lugar, como extensión del amor, que consiste en que se ame no sólo a los amigos y conocidos, sino también a los extraños e incluso a los enemigos. En efecto, esto, según dice San Agustín en *Enchirid.* [5], es propio *de los perfectos hijos de Dios.* En segundo lugar, en cuanto a la intensidad, que se muestra en aquellas cosas que el hombre rechaza por el prójimo, y consiste en despreciar, por el prójimo, no sólo los bienes externos, sino también los sufrimientos corporales y hasta la muerte, conforme a lo que se dice en Jn 15,13: *Nadie tiene un amor más grande que el que da su vida por sus amigos.* En tercer lugar, en cuanto al afecto del amor, y consiste en que el hombre dé al prójimo no sólo los bienes temporales, sino los espirituales y aun a sí mismo, según se dice en 2 Cor 12,15: *Yo de buena gana me gastaré y desgastaré por vuestras almas.*

ARTÍCULO 3

¿Consiste la perfección, en esta vida, en los mandamientos o en los consejos?

In Mt. c.19; *In Hebr.* c.6 lect.1; *Cont. Gentes* 3,130; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.6; *De Caritate* a.11 ad 5; IV *Quodl.* q.12 a.2 ad 2

Objeciones por las que parece que la perfección en esta vida no consiste en los mandamientos, sino en los consejos.

1. Dice el Señor en Mt 19,21: *Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y dáselo a los pobres, y ven y sígueme.* Pero esto es un consejo. Luego la perfección consiste en los consejos y no en los preceptos.

2. Aún más: todos están obligados a guardar los mandamientos, porque son necesarios para la salvación. Luego si la perfección de la vida cristiana consiste en los mandamientos, se deduce que la perfección es necesaria para salvarse y que todos están obligados a ella.

3. Y también: la perfección de la vida cristiana consiste en la caridad, como dijimos antes (a.1). Pero no parece que la perfección de la caridad consista en la observancia de los mandamientos, porque el principio y el aumento de la misma es anterior a su perfección, como se deduce de las palabras de San Agustín en *Super Canonicam Io.* [6], y no puede iniciarse la caridad antes de observar los mandamientos, ya que, según se dice en Jn 14,33, *si alguien me ama, guardará mis mandamientos.* Luego la perfección de la vida no consiste en los mandamientos, sino en los consejos.

En cambio está el precepto de Dt 6,5: *Amarás al Señor con todo tu corazón.* Y en Lev 19,18 se dice: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo.* Tales son los mandamientos sobre los que dice el Señor en Mt 22,40: *De estos dos mandamientos penden la ley y los profetas.* Ahora bien: la perfección de la caridad, que hace que digamos que la vida cristiana es perfecta, consiste en amar a Dios de todo corazón y al prójimo como a nosotros mismos. Luego parece que la perfección consiste en la observancia de los mandamientos.

Solución. *Hay que decir:* Se dice que la perfección consiste en algo de dos modos: en sí misma y esencialmente, y secundariamente. En sí misma y esencialmente, la perfección de la vida cristiana consiste en la

5. C.73: ML 40,266. 6. *In I Io.* tract.9, super 4,18: ML 35,2047.

caridad: principalmente en el amor a Dios y secundariamente en el amor al prójimo, que son el objeto principal de los preceptos de la ley divina, según dijimos antes (sed contra; 1-2 q. 100 a.3 ad 1; a.2). Ahora bien: el amor a Dios y al prójimo no están mandados con limitación alguna, de modo que lo que es más caiga bajo consejo, como da a entender la misma forma del precepto, que exige perfección al igual que cuando se dice: *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón;* en efecto, *todo y perfecto significan lo mismo,* según el Filósofo en III *Physic.* [7]; y cuando dice: *amarás a tu prójimo como a ti mismo,* puesto que cada uno se ama a sí mismo con todas sus fuerzas. Ello es así porque *el fin del precepto es la caridad,* como dice el Apóstol en 1 Tim 1,15. Ahora bien: no se pone medida al fin, sino a los medios, como dice el Filósofo en I *Polit.* [8], del mismo modo que el médico no pone medida a la salud, sino sólo a la medicina o dieta que ha de usar para curar. Así es evidente que la perfección consiste esencialmente en los mandamientos. Por eso dice San Agustín, en *De Perfectione Iustitiae* [9]: *¿Por qué, pues, no ha de exigirse al hombre esta perfección, aunque nadie la alcance en esta vida?*

De manera secundaria e instrumental, la perfección consiste en los consejos. Tanto unos como otros se ordenan a la caridad, pero de modo distinto. Los mandamientos tienen como fin apartar lo que es contrario al acto de caridad que la hace incompatible con ellos, mientras que los consejos se ordenan a apartar los obstáculos al acto de caridad que, sin embargo, no se oponen a la misma, como son el matrimonio, la dedicación a negocios temporales, etc. Por eso dice San Agustín en *Enchirid.*[10]: *Todo cuanto manda Dios, como: No fornicarás, y todo lo que aconseja, como: Es bueno para el hombre no tocar a una mujer,* se hace rectamente cuando se relaciona con el amor a Dios y al prójimo por Dios, tanto en esta vida como en la futura. Por eso, en las *Colaciones de los Padres* [11], dice el abad Moisés: *Los ayunos, las vigilias, la meditación de las Escrituras, la pobreza y la privación de todos los bienes, no son perfección, sino instrumentos de la misma, porque no consiste en ellas el fin de esa forma de vida, sino que se llega al fin a través de ellas.* Y previamente había dicho: *Trabajamos por llegar a la perfección de la caridad a través de estos grados.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En esas palabras del Señor hay algo que se pone como camino hacia la perfección, como son las palabras: *Ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres,* y algo en que consiste la perfección: *Y sígueme.* Por ello dice San Jerónimo, en *Super Mt.* [12], que, *dado que no basta con abandonar, Pedro añade lo que es perfecto,* es decir (Mt 19,27; Mc 10,28; Lc 18,28): *Te hemos seguido.* Por su parte, San Ambrosio, al comentar el pasaje de Lc 5,27, *Sígueme,* dice [13]: *Le manda seguirlo, no con pasos materiales, sino con el afecto de su mente,* lo cual se realiza mediante la caridad. Por eso, en el modo de hablar, se ve que los consejos son instrumentos para llegar a la perfección cuando dice: *Si quieres ser perfecto, ve y vende...,* como si dijera: *Haciendo esto llegarás a este fin.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como observa San Agustín en *De Perfect. Iustit.* [14], la perfección de la caridad se manda al hombre en esta vida, porque *no se corre si no se sabe hacia dónde. Y ¿cómo sabría si no lo urgiere ningún precepto?* Ahora bien: dado que lo que cae bajo precepto puede cumplirse de diversas maneras, no es transgresor del precepto quien no lo cumple del mejor modo, sino que basta con que lo cumpla de algún modo. Pero la perfección del amor divino cae universalmente bajo precepto, de modo que ni siquiera la perfección del cielo queda exenta de ese precepto, como dice San Agustín [15]. Pero el que llega a esa perfección de cualquier modo, se libra de la transgresión del precepto. De igual modo, tampoco lo quebranta el que llega de cualquier modo a la perfección del amor divino. El grado ínfimo del amor de Dios consiste en que no se ame nada en mayor grado que a Él, contra Él o con igual intensidad que a Él. El que no llega a este grado de perfección no cumple el precepto en modo alguno. Pero hay un grado de amor perfecto que no puede cumplirse en esta vida, como dijimos antes (a.1), y el que no lo posee no quebranta el precepto. De igual modo, no quebranta el precepto el que no llega al grado medio de perfección, con tal que llegue al grado mínimo.

7. ARISTÓTELES, c.6 n.9 (BK 207a13): S. TH., lect.11. 8. ARISTÓTELES, c.3 n.17 (BK 1257b26): S. TH., lect.8. 9. C.8: ML 40,288. 10. C.121: ML 40,288. 11. CASIANO, coll.1 c.7: ML 49,490. 12. L.2, super 19,27: ML 26,144. 13. L.5, super 19,27: ML 15,1724. 14. C.8: ML 44,302. 15. *De Perfect. Iustit.* c.8: ML 44,301.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como el hombre tiene, desde el momento de nacer, una perfección natural que le compete por el hecho de ser hombre, y hay otra perfección a la que se llega mediante el crecimiento, también existe una cierta perfección de la caridad que pertenece específicamente a ella, a saber: el que se ame a Dios sobre todas las cosas y que no se ame nada en contra de Él, y existe otra perfección de la caridad, incluso en esta vida, a la que se llega mediante un crecimiento espiritual, como, por ejemplo, el hecho de que el hombre se abstenga de alimentos lícitos para dedicarse más libremente a las cosas divinas.

ARTÍCULO 4

¿Se halla en estado de perfección todo el que es perfecto?

In Mt c.19; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.15.23; I *Quodl.* q.7 a.2 ad.2; III *Quodl* q.6 a.3

Objeciones por las que parece que todo aquel que es perfecto está en estado de perfección.

1. Así como por el crecimiento corporal se llega a la perfección corporal, así por el crecimiento espiritual se llega a la perfección espiritual, como ya dijimos (a.3 ad 3). Pero después del crecimiento corporal se dice que la persona ha llegado al estado de edad perfecta. Luego parece también que, tras el crecimiento espiritual, cuando se ha alcanzado la perfección, se está en estado de perfección.

2. Aún más: por la misma razón por la que una cosa se mueve *de un contrario a otro,* se mueve uno también de menos a más, como leemos en V *Physic.* [16]. Pero cuando alguien cambia del estado de pecado al de gracia, se dice que cambia de estado, puesto que se distinguen estado de pecado y de gracia. Luego parece que, por la misma razón, cuando uno progresa de una gracia menor a otra mayor, hasta llegar a la perfección, alcanza el estado de perfección.

3. Y también: se adquiere el estado por el hecho de librarse de la esclavitud. Pero por la caridad se libra uno de la esclavitud del pecado, porque la *caridad cubre todos los pecados,* como se dice en Prov 10,12. Ahora bien: la perfección se toma de la caridad, como ya dijimos (a.1). Luego parece que, quien posee la perfección, posee, por consiguiente, el estado de perfección.

En cambio está el hecho de que hay algunos que se hallan en el estado de perfección y carecen, sin embargo, de caridad y de gracia, como los malos obispos o religiosos. Luego parece que, a la inversa, algunos pueden poseer la perfección de la vida sin hallarse en estado de perfección.

Solución. *Hay que decir:* Como observamos antes (q.183 a.1), el estado implica una relación propia a la condición de libertad o de esclavitud. Ahora bien: la libertad o la servidumbre espiritual pueden presentarse, en el hombre, de una doble forma: interior y exterior. Y puesto que, como se dice en 1 Re 16,7, *los hombres ven las apariencias, pero Dios ve el corazón,* de ahí que, en el hombre, la condición de estado espiritual se tome de su disposición interior con respecto al juicio divino; pero, según las apariencias externas, su estado espiritual se toma por comparación con la Iglesia. Y en ese sentido hablamos ahora de los estados, es decir, en cuanto que de la diversidad de estados nace una cierta belleza para la Iglesia.

Pero hay que tener en cuenta que, en cuanto a los hombres, para que alguien alcance el estado de libertad o de esclavitud, se necesita, en primer lugar, alguna obligación o exención. En efecto, por el hecho de servir a uno, nadie se constituye en esclavo, puesto que se nos aconseja en Gál 5,13: *Servíos unos a otros por la caridad de espíritu.* Y, a la inversa, tampoco se constituye uno en libre por el hecho de dejar de servir, como es evidente en el caso de los esclavos que huyen. Por el contrario, es propiamente esclavo aquel que está obligado a servir, y es libre el que está exento de esclavitud. En segundo lugar, se requiere que la obligación de que hemos hablado revista alguna solemnidad, como sucede en los asuntos en que los hombres adquieren una firmeza perpetua.

Por tanto, se dice de alguien que está propiamente en el estado de perfección no porque posea el acto de amor perfecto, sino porque se obliga para siempre, con cierta solemnidad, a las cosas relacionadas con la perfección. Sucede también que algunos se obligan a lo que no cumplen, mientras que otros cumplen aquello a lo que no se obligaron, como aparece en Mt 21,25ss con los

16. ARISTÓTELES, lect.2 n.2 (BK 226b1): S. TH., lect.4.

dos hijos, uno de los cuales, cuando el padre les dice: *Id a trabajar a mi viña,* respondió: *No quiero, y* después fue, mientras que el otro dijo: *Voy,* pero no fue. Por eso es admisible que algunos perfectos no se hallen en el estado de perfección, mientras que otros, que se hallan en estado de perfección, no son perfectos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Mediante el crecimiento corporal se progresa en el orden natural y, por tanto, se alcanza el estado natural, sobre todo porque *lo que es conforme a la naturaleza es estable* en cierto modo, en cuanto que la naturaleza está determinada a algo fijo. De igual modo, mediante el crecimiento espiritual se alcanza el estado de perfección respecto del juicio divino. Pero en cuanto a la distinción de los grados eclesiásticos no se alcanza el grado de perfección sino mediante el aumento representado en las acciones exteriores.

2. *A la segunda hay que decir:* La objeción se refiere también al estado interior. Sin embargo, cuando se pasa del pecado a la gracia, se pasa también de la esclavitud a la libertad, lo cual no se da por un simple crecimiento de la gracia, sino cuando alguien se obliga a las cosas del orden de la gracia.

3. *A la tercera hay que decir:* También esta objeción se refiere al estado interior. No obstante, aunque la caridad cambia el estado de esclavitud y de libertad, esto no produce un aumento de caridad.

ARTÍCULO 5

¿Se hallan los religiosos y los prelados en estado de perfección?

In Mt c.19; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.16; I *Quodl.* q.7 a.2 ad 2; III *Quodl.* q.6 a.3

Objeciones por las que los prelados y los religiosos no se hallan en el estado de perfección.

1. El estado de perfección se distingue del estado de principiantes y avanzados. Pero no hay ninguna clase de hombres especialmente consagrados al estado de avanzados o de principiantes. Luego parece que tampoco ha de haber hombres especialmente consagrados al estado de perfección.

2. Aún más: el estado externo debe responder al interior. De lo contrario se incurriría en mentira, la cual *no consiste sólo en palabras falsas, sino también en obras fingidas,* como dice San Ambrosio en uno de sus *Sermones*[17]. Pero hay muchos religiosos y prelados que no poseen la perfección interna de la caridad. Luego, si todos los religiosos y prelados se hallaran en estado de perfección, se seguiría que todos los que no son perfectos están en pecado mortal por hipócritas y mentirosos.

3. Y también: la perfección consiste en la caridad, como ya dijimos (a.1). Pero parece que la perfección de la caridad se da en los mártires, según lo que se dice en Jn 15,13: *Nadie tiene más amor que aquel que da su vida.* Y a propósito del texto de Heb 12,14: *todavía no habéis resistido hasta la sangre,* dice la *Glosa*[18]: *En esta vida no hay amor más perfecto que aquel al que llegaron los santos mártires que lucharon contra el pecado hasta la sangre.* Luego parece que debemos asignar el estado de perfección a los mártires antes que a los religiosos y a los obispos.

En cambio está el hecho de que Dionisio, en V *De Eccles. Hier.*[19], asigna la perfección a los obispos como *encargados de perfeccionar.* Y en el VI de la misma obra[20] asigna la perfección a los religiosos, a los que llama *monjes* o *terapeutas,* es decir, *servidores de Dios,* como a *perfectos.*

Solución. *Hay que decir:* Como notamos antes (a.4), para el estado de perfección se requiere una obligación perpetua para con todo lo referente a la perfección, acompañada de cierta solemnidad. Ambas condiciones se dan en los religiosos y en los obispos. En efecto, los religiosos se obligan a privarse de cosas terrenas de las que podrían hacer uso legítimamente, para dedicarse más libremente a Dios, lo cual constituye la perfección de la vida presente. Por eso dice Dionisio en VI *De Eccles. Hierarch.*[21], hablando de los religiosos: *Unos los llaman terapeutas,* es decir, siervos, *por estar consagrados al servicio y culto de Dios; otros los llaman monjes, por la vida indivisible y singular que los une con las santas envolturas,* es decir, contemplaciones, *de lo invisible, a la unidad*

17. *Serm. de Temp.* serm.30 (19 *De Sancta Quadrages.):* ML 17,688. 18. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,501. SAN AGUSTÍN, *Serm. ad Popul.* serm.149 c.1: ML 38,868. 19. P.I § 5: MG 63,508. 20. *De Eccles. Hier.* P.I § 3: MG 3,532. 21. P.I § 3: MG 3,532.

deiforme y a la perfección divina digna de ser amada. La obligación de éstos también tiene lugar con cierta solemnidad de profesión y bendición. Por eso añade Dionisio en la misma obra [22]: *Por ello, al concederles la santa ley una gracia perfecta, los honra con una vocación santificadora.*

De igual modo, también los obispos se obligan a las cosas tocantes a la perfección al asumir el oficio pastoral, que lleva consigo el que *el pastor dé su vida por las ovejas,* como se dice en Jn 10,11. Por eso dice el Apóstol en 1 Tim 6,12: *Has hecho una buena confesión ante muchos testigos,* es decir, *en tu ordenación,* como comenta la *Glosa* [23]. Se da también solemnidad de consagración junto con la profesión predicha, según lo que se dice en 2 Tim 1,6: *Que hagas revivir la gracia de Dios que hay en ti por la imposición de las manos,* que la *Glosa* [24] interpreta como *gracia episcopal.* Y Dionisio dice, en V *De Eccles. Hierarch.* [25], que *el sumo sacerdote,* esto es, el obispo, *recibe en su ordenación las Santas Escrituras, que se le colocan sobre la cabeza, para significar que recibe la plenitud del sacerdocio jerárquico, y que él es no sólo el que ilumina todo cuanto pertenece a las palabras y acciones santas, sino que las transmite a los demás.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El principio y el crecimiento no se buscan por sí mismos, sino por la perfección. Por eso al estado de perfección sólo son llamados algunos hombres con cierta obligación.

2. *A la segunda hay que decir:* Los hombres abrazan el estado de perfección no como si admitieran que son perfectos, sino confesando que tienden a la perfección. Por eso dice el Apóstol en Flp 3,12: *No es que la haya alcanzado ya, o que sea perfecto, sino que la sigo por si le doy alcance.* Y añade después (v.15): *Por esto, cuantos somos perfectos, sintamos esto.* Luego no comete mentira ni simulación el que asume el estado de perfección por no ser perfecto, sino por renunciar al deseo de perfección.

3, *A la tercera hay que decir:* El martirio consiste en un acto perfectísimo de caridad. Pero un acto de perfección no es suficiente para crear estado, como ya dijimos (a.4).

ARTÍCULO 6

¿Se hallan todos los prelados eclesiásticos en estado de perfección?

In Mt. c.19; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.21.22.23.24; I *Quodl.* q.6 a.2 ad 2; III *Quodl.* q.6 a.3

Objeciones por las que parece que todos los prelados eclesiásticos se hallan en estado de perfección.

1. Dice San Jerónimo en *Super Epist. ad Titum* [26]: *En otro tiempo era lo mismo presbítero que obispo.* Y después añade [27]: *Por tanto, de igual modo que los presbíteros saben que, según la costumbre de la Iglesia, están sujetos al que es su superior, así también los obispos deben saber que ellos, más por costumbre que por verdadera disposición del Señor, son los superiores de los presbíteros, y que deben gobernar la Iglesia en común.* Pero los obispos se hallan en estado de perfección. Luego también los presbíteros que tengan cura de almas.

2. Aún más: así como los obispos reciben la cura de almas juntamente con la consagración, así también la reciben los presbíteros con cura de almas, y también los arcedianos, de los cuales, comentando el pasaje Act 6,3: *Escoged, pues, hermanos, de entre vosotros siete varones de buena reputación,* dice la *Glosa* [28]: *Aquí querían los Apóstoles que se establecieran siete diáconos, que fueran del grado más alto, y como columnas del prójimo alrededor del altar.* Luego parece que también ellos se hallan en el estado de perfección.

3. Y también: al igual que los obispos, también los presbíteros con cura de almas y los arcedianos se obligan a *dar su vida por sus ovejas.* Pero esto es algo que pertenece a la perfección de la caridad, como ya hemos dicho (a.2 ad 3; a.5). Luego parece que también los presbíteros con cura de almas y los arcedianos se hallan en el estado de perfección.

En cambio está la autoridad de Dionisio, quien escribe en V *De Eccles. Hier.* [29]: *El orden de los pontífices tiene como misión consumar y llevar a la perfección el de los sacerdotes, iluminar y esclarecer; el de los diáconos, purificar y escoger.* Queda claro, con ello, que la perfección se atribuye únicamente a los obispos.

Solución. *Hay que decir:* En los presbíteros y en los diáconos que tienen cura de

22. *De Eccles. Hier.* c.6 P.I § 3: MG 63,532. 23. *Glossa interl.* (VI 1231); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,360. 24. *Glossa interl.* (VI 2241); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,365. 25. P.III §7: MG 3,513. 26. Super 1,5: ML 56,598. 27. Super 1,5: ML 56,598. 28. *Glossa ordin.* (VI 174E). Cf. BEDA, *In Act.,* super 6,13: ML 92,956. 29. P.I § 7: MG 3,508; cf. § 6: MG 3,505.

almas pueden considerarse dos cosas: el orden y la cura de almas. El orden se refiere a un acto particular en los divinos oficios. Por eso dijimos antes (q.183 a.3 ad 3) que la distinción de órdenes queda dentro de la división de oficios. De ahí que, por el hecho de recibir algunos el orden sagrado, reciben la potestad de realizar algunos ritos sagrados, pero no quedan obligados, por ello, a las cosas referentes a la perfección, excepto en la Iglesia occidental, en la cual, al recibir el orden sagrado, se pronuncia el voto de castidad, que es uno de los que forman parte del estado de perfección, como diremos más adelante (q.186 a.4). Por ello, resulta evidente que, por el hecho de recibir un orden sagrado, no queda esencialmente constituido en estado de perfección, aunque se requiera una perfección interior para ejercer dignamente estos actos.

Tampoco son constituidos en estado de perfección por parte de la cura de almas que reciben, pues no quedan obligados por ello, con el vínculo de voto perpetuo, a retener la cura de almas, sino que pueden dejarla, bien sea entrando en religión, incluso sin permiso del obispo, tal como se dice en las *Decretales,* XIX caus., q.2 [30]; y también con permiso del obispo puede un arcediano dejar el arcedianato o la parroquia y admitir una simple prebenda sin cura de almas, lo cual no le estaría permitido si se hallara en el estado de perfección, pues *nadie que pone las manos en el arado y mira atrás es apto para el reino de los cielos,* como se dice en Lc 9,62. Los obispos, en cambio, puesto que se hallan en el estado de perfección, no pueden dejar la cura episcopal sin autorización del Sumo Pontífice, que es también el único que puede dispensar los votos perpetuos, y por causa justa, como diremos (q.185 a.4).

Queda claro, pues, que no todos están constituidos en estado de perfección, sino sólo los obispos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Podemos hablar del obispo y del presbítero bajo dos aspectos. En primer lugar, en cuanto al nombre. Bajo esta consideración, antiguamente no había distinción entre obispo y presbítero, puesto que se llamaban obispos porque son *superintendentes,* como dice San Agustín en XIX *De Civ. Dei* [31], mientras que presbíteros, en griego, significa *ancianos.* Por eso el Apóstol, frecuentemente, llama *presbíteros* a ambos cuando escribe en 1 Tim 5,17: *Los presbíteros que presiden bien sean tenidos en doble honor.* Y también los llama *obispos* cuando, según Act 20,28, habla a los presbíteros de la Iglesia de Éfeso: *Mirad por vosotros y por todo el rebaño, sobre el cual el Espíritu Santo os ha constituido obispos, para apacentar la Iglesia de Dios.*

Pero, en la realidad, siempre hubo diferencia entre ellos, incluso en tiempo de los Apóstoles, como nos manifiesta Dionisio en V *De Eccles. Hier.*[32]. Y así, al comentar Lc 10,1: *después designó el Señor...,* dice la *Glosa* [33]: *Así como los Apóstoles son tipo de los obispos, así los setenta y dos discípulos lo son de los presbíteros de segundo orden.*

Pero más tarde, para evitar el cisma, fue preciso que se distinguieran también los nombres, de modo que los superiores se llamaran obispos y los inferiores presbíteros.

Por ello, decir que los obispos no se distinguen de los presbíteros es una de las afirmaciones heréticas que San Agustín enumera en *De Haeres.* [34] cuando cuenta que, *según los arrianos, no debía señalarse ninguna diferencia entre el presbítero y el obispo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Los obispos están encargados principalmente del cuidado de todas las cosas de la diócesis, mientras que los presbíteros con cura de almas y los arcedianos tienen a su cargo algunos ministerios bajo la autoridad del obispo. Por eso, comentando el pasaje de 1 Cor 12,28: *a unos la asistencia, a otros el gobierno,* dice la *Glosa*[35]: *«Asistencia», es decir, ayuda a los que desempeñan un trabajo mayor, como Tito al Apóstol o los arcedianos a los obispos. «Gobierno», es decir, la autoridad de que gozan las personas inferiores, como son los presbíteros, que enseñan al pueblo.* Y Dionisio dice, en V *De Eccles. Hier.* [36], que *así como vemos a toda la jerarquía culminar en Jesús, así cada una en particular culmina en el propio jerarca divino,* es decir, el obispo. También podemos leer en el *Decreto* XVI, q.1 [37]: *Todos los presbíteros y diáconos han de procurar no hacer nada sin autorización del obispo.* De todo ello se deduce que son, respecto del obispo, como los

30. GRACIANO, *Decretum,* P.II, causa XIX q.2 can.2 *Duae sunt:* RF I 839. 31. C.19: ML 41,647. 32. P.I: MG 3,500. 33. *Glossa ordin.* (V 151E). Cf. BEDA, *In Lc.* 1.3, super 10,1: ML 92,461. 34. § 53: ML 42.40. 35. *Glossa interl.* (VI 534); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1657. 36. P.III § 5: MG 3,512. 37. GRACIANO, *Decretum* P.II, causa XVI q.1 can.41 *Cunctis:* RF I 773.

magistrados o ministros respecto del rey. Por eso, así como en el orden del poder temporal es el rey el único que recibe la bendición solemne, mientras que los demás son constituidos por simple comisión de él, así también en la Iglesia el cargo episcopal se confía por medio de la consagración solemne, y el de arcediano y el de párroco por simple delegación. Sin embargo, son consagrados al recibir las órdenes, incluso antes de recibir la cura de almas.

3. *A la tercera hay que decir:* No teniendo los arcedianos y los presbíteros como misión principal la cura de almas, sino la administración confiada a ellos por el obispo, tampoco les toca de un modo principal el oficio pastoral ni la obligación de dar su vida por las ovejas, sino en cuanto participan de la cura de almas. Por ello, más que hallarse en estado de perfección, desempeñan una misión relacionada con él.

ARTÍCULO 7

¿Es el estado religioso más perfecto que el episcopal?

In Mt. c.19; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.17.18

Objeciones por las que parece que el estado religioso es más perfecto que el episcopal.

1. El Señor dice en Mt 19,21: *Si quieres ser perfecto, vete, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres,* que es lo que hacen los religiosos. Pero los obispos no están obligados a esto, pues se dice en *Decretal.* XII q.1 [38]: *Los obispos dejen a sus herederos todo lo que sean cosas suyas o adquiridas o que les pertenezcan personalmente.* Luego los religiosos se hallan en un estado más perfecto que los obispos.

2. Aún más: la perfección principal consiste en el amor a Dios más que en el amor al prójimo. Pero el estado religioso se ordena directamente al amor de Dios, por lo cual *reciben su denominación del culto y servicio a Dios,* según dice Dionisio en VI *De Eccles. Hier.* [39]. Por el contrario, parece que el estado episcopal se ordena al amor al prójimo, del que los obispos se encargan como *superintendentes,* como afirma San Agustín en XIX *De Civ. Dei* [40]. Luego parece que el estado de los religiosos es más perfecto que el de los obispos.

3. Y también: el estado religioso se ordena a la vida contemplativa, la cual es mejor que la activa, puesto que San Gregorio, en su *Pastoral* [41], dice que *Isaías escogió el oficio de la predicación queriendo ser útil al prójimo mediante la vida activa, mientras que Jeremías, queriendo dedicarse más intensamente al amor del Creador mediante la contemplación, temía el oficio de predicador.* Luego parece que el estado religioso es más perfecto que el episcopal.

En cambio está el hecho de que nadie puede pasar de un estado más perfecto a otro menos perfecto, porque *sería mirar hacia atrás.* Pero se puede pasar del estado religioso al episcopal, pues se dice en la *Decretal* XVIII q.1 [42] que *la sagrada ordenación convierte a un monje en obispo.* Por tanto, el estado episcopal es más perfecto que el estado religioso.

Solución. *Hay que decir:* Como afirma San Agustín en *Super Gen. ad litt.* [43], *el agente es siempre más importante que el paciente.* Ahora bien: en el orden de la perfección, los obispos, según Dionisio [44], son *más perfectos,* mientras que los religiosos *son perfectos,* perteneciendo lo primero a la acción y lo segundo a la pasión. Es, pues, evidente que el estado de perfección se halla en los obispos con más propiedad que en los religiosos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La renuncia a los propios bienes puede considerarse bajo un doble aspecto. En primer lugar, la renuncia actual. Así entendida, la perfección no consiste esencialmente en ella, sino que es un instrumento de la perfección, como dijimos antes (a.3). Por eso puede admitirse que haya un estado de perfección sin renunciar a lo que es propio. Lo mismo ha de decirse de otras observancias exteriores.

Puede considerarse la renuncia, en segundo lugar, como disposición del ánimo para hacerla; es decir, que el hombre esté dispuesto a abandonar y distribuir todo si fuere necesario, y esto pertenece directamente a la perfección. Por eso dice San Agustín en *De Quaest. Evang.* [45]: El Señor *enseña que los hijos de la sabiduría comprenden que*

38. GRACIANO, *Decretum,* P.II, causa XII q.1 can.19 *Episcopi de rebus:* RF I 684. 39. P.I. § 3: MG 3,534. 40. C.19: ML 41,647. 41. P.I c.7: ML 77,20. 42. GRACIANO, *Decretum,* P.II, causa XVIII q.1 can.1 *Statum:* RF I 828. 43. C. 16: ML 34,467. 44. *De Ecclesiast. Hier.* c.5, P.I § 5: MG 3,505; c.6, P.I § 3: MG 3,532. 45. L.2 q.11, Super Lc.7,35: MG 35,1337.

la justicia no consiste en ayunar o comer, sino en sufrir la indigencia con ecuanimidad. Y por ello dice también el Apóstol (Flp 4,12): *Sé lo que es vivir en la abundancia y pasar necesidad.* Ahora bien: los obispos están obligados a despreciar todo lo que es de ellos, si es preciso, por el honor de Dios y la salvación de su rebaño, bien dándoselo a los pobres de su rebaño o bien *tolerando golosamente el ser despojados de ello.*

2. *A la segunda hay que decir:* El que los obispos se dediquen a lo referente al amor al prójimo es fruto de la abundancia del amor divino. Por eso el Señor preguntó a Pedro primeramente si le quería, y después le encomendó el cuidado del rebaño. Y San Gregorio dice en su *Pastoral*[46]: *Si la carga pastoral es un testimonio de amor, aquel que, teniendo las cualidades necesarias, no apacienta el rebaño, demuestra que no ama al Pastor Supremo. Y es signo de mayor amor el que el hombre, por un amigo, sirva también a otro que el querer servir exclusivamente al amigo.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como dice San Gregorio en su *Pastoral*[47], *sea el prelado el primero en la acción y esté más que nadie absorbido por la contemplación,* ya que les incumbe la contemplación no sólo por sí mismos, sino por la instrucción de los otros. Por eso dice San Gregorio, en *Super Ez.*[48], que *de los hombres perfectos, cuando han vuelto de la contemplación, se afirma: el gusto de tu dulzura les viene a la boca.*

ARTÍCULO 8

¿Tienen los párrocos y los arcedianos una perfección mayor que los religiosos?

In Mt. c.19; op.XVIII *De perf. Vitae Spir.* c.20.21.22.23.24; III *Quodl.* q.6 a.3

Objeciones por las que parece que los párrocos y los arcedianos poseen una perfección mayor que los religiosos.

1. Dice San Juan Crisóstomo en su *Diálogo*[49]: *Aunque me presenten un monje que, exagerando un poco, sea como Elías, sin embargo, no se puede comparar con aquel que está entregado al pueblo y dispuesto a soportar los pecados de muchos.* Y poco después[50]: *Si se me diera a escoger entre agradar a Dios en el oficio sacerdotal o en la soledad del monasterio, elegiría lo primero.* Y en la misma obra[51] dice más: *Si se comparan un sacerdocio bien administrado con los sudores de aquélla,* es decir, de la vida monástica, *se hallará entre ellos la misma distancia que separa a un rey de un simple súbdito.* Luego parece que los sacerdotes con cura de almas son más perfectos que los religiosos.

2. Aún más: dice San Agustín en la *Carta ad Valerium*[52]: *Considere tu religiosa prudencia que no hay nada en esta vida, sobre todo en estos tiempos, nada más difícil, laborioso y peligroso que el oficio de obispo, de presbítero o de diácono; pero no hay para Dios nada más feliz si lucha de la manera que quiere nuestro Jefe.* Por tanto, los religiosos no son más perfectos que los presbíteros o los diáconos.

3. Y también: dice San Agustín en *Ad Aurelium*[53]: *Sería demasiado doloroso el exponer a los monjes a una soberbia tan perniciosa y creer a los clérigos dignos de tan grave afrenta como es el decir que «un mal monje puede ser un buen clérigo», porque, a veces, un buen monje no hace un buen clérigo.* Y poco antes[54] había dicho que *no debe darse a los siervos de Dios,* es decir, a los monjes, *ocasión de creer que son elegidos para algo mejor,* a saber, el estado clerical, *si se hacen peores,* es decir, si dejan el estado monacal. Luego parece que los que se hallan en el estado clerical son más perfectos que los religiosos.

4. Más todavía: no está permitido pasar de un estado superior a otro inferior. Ahora bien: se permite pasar del estado monástico al oficio de presbítero con cura de almas, como aparece en la *Decretal* XVI, I[55], en un decreto del papa Gelasio[56] que dice: *Si hubiere algún monje que, siendo venerable por el mérito de su vida, se le juzga digno del sacerdocio, y el abad bajo cuyas órdenes lucha por Cristo pide que se le haga sacerdote, debe ser seleccionado por el obispo y ordenado en el lugar que creyere conveniente.* Y San Jerónimo escribe en *Ad Rusticum Monachum*[57]: *Vive en el monasterio de tal modo que merezcas ser un clérigo.* Luego los presbíteros con cura de almas y los arcedianos son más perfectos que los religiosos.

5. Además: los obispos se hallan en un estado más perfecto que los religiosos, como dijimos antes (a.7). Pero los presbíteros con cura de almas y los arcedianos, por el hecho de tener cura de almas, son más

46. P.I c.5: ML 77,19. 47. P.II c.1: ML 77,26. 48. L.I hom.V: ML 76,826. 49. *De Sacerdotio,* l.6: MG 48,683. 50. *De Sacerdotio,* l.6: MG 48,683. 51. *De Sacerdotio,* l.6: MG 48,683. 52. *Epist.* 21: ML 33,88. 53. *Epist.* 60: ML 33,228. 54. *Epist.* 60 *Ad Aurelianum:* ML 33,227. 55. GRACIANO, *Decretum,* P.II, causa XVI q.1 can.28 *Si quis monachus:* RF I 768. 56. Ps. GELASIUS, n.9: TL 613. 57. *Epist.* 125: ML 22,1082.

semejantes a los obispos que los religiosos. Por consiguiente, su perfección es mayor.

6. Incluso más: *La virtud tiene por objeto el bien arduo,* como se dice en II *Ethic.*[58]. Ahora bien: es más difícil vivir en el cargo de presbítero con cura de almas o de arcediano que en el estado religioso. Por tanto, los presbíteros con cura de almas y los arcedianos poseen una virtud más excelente que los religiosos.

En cambio está lo que aparece en el *Decreto* XIX q.2, can. *Duae*[59]: *Si alguno en su iglesia gobierna al pueblo bajo la autoridad del obispo viviendo en el siglo y, bajo la inspiración del Espíritu Santo, quiere salvarse viviendo en un monasterio o entre canónigos regulares, está guiado por una ley privada y no hay por qué oponerle ninguna ley pública.* Pero la ley del Espíritu Santo, que en el texto se llama *ley privada,* no guía sino hacia algo más perfecto. Luego parece que los religiosos son más perfectos que los arcedianos y los presbíteros con cura de almas.

Solución. *Hay que decir:* No hay comparación de superioridad entre dos cosas por aquello en que convienen, sino por aquello que las distingue. Ahora bien: en los presbíteros con cura de almas y en los arcedianos hay que considerar tres cosas: el estado, el orden y el oficio. Por el estado son seculares; por el orden son sacerdotes o diáconos y, como oficio, tienen encomendada la cura de almas.

Por tanto, si ponemos por una parte a uno que sea religioso por su estado, diácono o sacerdote por su orden y con cura de almas por su oficio, como son la mayoría de los religiosos y canónigos regulares, será mejor en lo primero e igual en lo demás. Pero si el segundo se distingue del primero en el estado y el oficio y coincide en el orden, como es el caso de los religiosos sacerdotes y diáconos que no tienen encomendada la cura de almas, es evidente que el segundo será más excelente que el primero por su estado, inferior en su oficio e igual en su orden. Es conveniente, pues, considerar qué preeminencia es mejor: la del estado o la del oficio.

Acerca de esto parece que hay que tener en cuenta dos cosas: la bondad y la dificultad. Por tanto, si se compara la bondad, es superior el estado religioso al oficio de presbítero con cura de almas o arcediano, porque el religioso consagra toda su vida a alcanzar la perfección, mientras que el presbítero con cura de almas y el arcediano no dedican toda su vida a la cura de almas, como el obispo, ni tampoco les compete, como al obispo, el cuidado de las almas como principal responsable, sino que se les confían ciertos actos determinados, como dijimos arriba (a.6 ad 1.3). Por ello, la comparación entre el estado religioso y el oficio de éstos es como la de lo universal con lo particular y como la del holocausto con el sacrificio, como da a entender San Gregorio en *Super Ez.*[60]. Por eso se dice en XIX q.1[61]: *A los clérigos que quieren hacerse monjes, puesto que desean seguir una vida mejor, es preciso que el obispo les deje entrar libremente en los monasterios.* Pero hay que tener en cuenta que esta comparación se refiere al género de vida considerado en sí mismo, ya que si se tiene en cuenta la caridad del que la practica, sucede, a veces, que una obra menos importante en sí misma es más meritoria porque se hace con más caridad.

Pero si se tiene en cuenta la dificultad de llevar una vida santa en el matrimonio y en la que lleva consigo el tener cura de almas, es más difícil llevar a cabo bien el cuidado de las almas, por los peligros exteriores, aunque en sí misma es más difícil la vida religiosa por el rigor de la observancia regular.

Ahora bien: si el religioso no tiene órdenes, como en el caso de los conversos, es evidente que entonces es superior en dignidad el orden, ya que el orden sagrado consagra para los más altos ministerios, en los cuales se sirve a Cristo en el sacramento del altar, para lo cual se requiere una santidad interior mayor que para el estado religioso. En efecto, como dice Dionisio en VI *De Eccles. Hier.*[62], *el orden monástico debe ir después del orden sacerdotal, y elevarse a las cosas divinas imitándolo.* Por consiguiente, en igualdad de condiciones, peca más gravemente el clérigo que ha recibido las órdenes sagradas, si realiza algo contrario a la santidad, que el religioso que no las ha recibido, aunque el religioso laico está obligado a las observancias regulares, las cuales no obligan a los que han recibido las órdenes sagradas.

58. ARISTÓTELES, lect.3 n.10 (BK 1105a9): S. TH., lect.3. 59. GRACIANO, *Decreto,* P.II, causa XIX q.1 *Duae sunt:* RF I 839. 60. L.1 hom.8: ML 76,1037. 61. GRACIANO, *Decretum,* P.II, causa XIX q.1 can.1 *Clerici qui:* RF I 839. 62. P.III § 1: MG 3,533.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A los textos de San Juan Crisóstomo podría responderse, brevemente, que no habla del sacerdote con cura de almas de orden inferior, sino del obispo, que se llama *sumo sacerdote.* Esto está de acuerdo con el propósito de aquella obra, en la que trata de consolarse a sí mismo y a San Basilio, que habían sido elegidos obispos.

Pero, dejando esto aparte, hay que decir que habla desde el punto de vista de la dificultad, puesto que dice antes[63]: *Cuando el piloto esté en medio de las olas y sepa salvar su nave de la tempestad, justamente se merece el título de piloto perfecto.* Y después pone lo que antes citamos (obj.1) sobre el monje, el cual *no puede compararse con aquel que, entregado al pueblo, permanece inmóvil y firme;* y añade la causa: *porque se gobernó a sí mismo igual en la tempestad que en la calma.* De esto sólo puede deducirse que es más peligroso el estado del que tiene cura de almas que el del monje, y es señal de mayor virtud el permanecer inocente en un peligro mayor. Pero también es signo de mayor virtud el evitar los peligros entrando en religión. Por ello no dice que *preferiría estar en el oficio de sacerdote antes que en la soledad de los monjes,* sino que *preferiría agradaren* esto más que en lo primero, porque es señal de mayor virtud.

2. *A la segunda hay que decir:* También el texto de San Agustín habla claramente de la dificultad, que muestra la grandeza de la virtud en los que la soportan, como dijimos antes (ad 1).

3. *A la tercera hay que decir:* En el texto aducido, San Agustín compara a los monjes y clérigos en cuanto a la diferencia de orden, no en cuanto a la distancia entre la religión y la vida secular.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquellos que son escogidos de la religión para ejercer cura de almas, habiendo sido antes promovidos a las órdenes sagradas, alcanzan algo que no tenían antes, a saber, el oficio de la cura de almas, sin dejar lo que tenían anteriormente, el estado religioso, pues se dice en las *Decretales* XVI causa q.1 [64]: *Si algún monje que, habiendo estado mucho tiempo en el monasterio, llega luego a las órdenes clericales, decretamos que no debe abandonar su primera vocación.* Pero los párrocos y los arcedianos tienen que dejar, al entrar en religión, la cura de almas para alcanzar un estado más perfecto. De donde se deduce claramente la superioridad de la vida religiosa.

En cambio, si un religioso laico es elegido para la clericatura y las órdenes sagradas, es claramente promovido a un estado mejor, como ya dijimos (obj.4; corp.). Esto se ve en el modo de hablar, cuando San Jerónimo escribe: *Vive en el monasterio de tal modo que merezcas ser clérigo.*

5. *A la quinta hay que decir:* Los presbíteros que tienen cura de almas y los arcedianos se parecen a los obispos más que los religiosos en algún aspecto: en cuanto a la cura de almas, que tienen de un modo secundario. Pero en cuanto a la obligación perpetua, requerida para el estado de perfección, son los religiosos más semejantes a los obispos, como se deduce de lo ya expuesto (a.5.6).

6. *A la sexta hay que decir:* La dificultad debida a la dureza de la obra añade algo a la perfección de la virtud. Pero la dificultad que se deriva de los impedimentos exteriores disminuye, a veces, la perfección de la virtud cuando, por ejemplo, no se ama la virtud tanto como para querer vencer los impedimentos, según la afirmación del Apóstol en 1 Cor 9,25: *Todo el que lucha en la arena se abstiene de todo.* A veces, en cambio, es signo de virtud perfecta cuando, por ejemplo, de repente o como consecuencia de una causa necesaria, surgen obstáculos contra la virtud que, sin embargo, no son suficientes para que la persona se aparte de la virtud. Ahora bien: en el estado religioso es mayor la dificultad por la dureza de las obras, pero para todos cuantos, de cualquier modo, viven en este mundo es mayor la dificultad por los obstáculos que se oponen a la virtud, dificultad que los religiosos han sabido evitar cuidadosamente.

63. *De Sacerdotio,* l.6: MG 48,683.

64. GRACIANO, *Decretum,* P.II, causa XVI q.1 can.3 *De monachis:* RF I 762.

CUESTIÓN 185

Lo referente al estado episcopal

Nos toca ahora estudiar las cosas referentes al estado episcopal.

Sobre ello se plantean ocho problemas:

1. ¿Es lícito desear el episcopado?—2. ¿Se puede rechazar el episcopado?—3. ¿Es preciso elegir, para obispo, al mejor?—4. ¿Puede un obispo entrar en religión?—5. ¿Le está permitido ausentarse de su diócesis?—6. ¿Puede tener propiedades?—7. ¿Peca mortalmente si no distribuye los bienes de la Iglesia a los pobres?—8. ¿Están obligados a las observancias regulares los religiosos que son elegidos obispos?

ARTÍCULO 1

¿Es lícito desear el episcopado?

In I Tim. c.3 lect.1; Op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.19; II *Quodl* q.6 a.1; V *Quodl* q.11 a.2; XII *Quodl* q.11 a.3

Objeciones por las que parece que es lícito desear el episcopado.

1. El Apóstol dice en 1 Tim 3,1: *Quien desea el episcopado, desea una obra buena.* Ahora bien: es lícito y loable desear una obra buena. Luego también es loable desear el episcopado.

2. Aún más: el estado episcopal es más perfecto que el estado religioso, como dijimos antes (q.184 a.7). Pero es laudable desear abrazar el estado religioso. Por tanto, también es loable desear ser promovido al episcopado.

3. Y también: leemos en Prov 11,26: *Al que acapara el trigo le maldice el pueblo; sobre la cabeza del que lo vende caen bendiciones.* Pero parece que el que es apto, por su vida y por su ciencia, para el episcopado, acapara el trigo espiritual negándose a aceptar el episcopado, mientras que, si lo recibe, se coloca en estado de distribuirlo. Por consiguiente, parece loable apetecer el episcopado y vituperable el rechazarlo.

4. Además: los hechos de los santos que aparecen en la *Escritura* se nos proponen como ejemplos, según se dice en Rom 15,4: *Todo cuanto se ha escrito, para nuestra edificación se ha escrito.* Pero se dice en Is 6,8 que este profeta se ofreció para el oficio de la predicación, que pertenece principalmente a los obispos. Por tanto, parece que es una cosa loable el desear el episcopado.

En cambio está lo que dice San Agustín en XIX *De Civ. Dei*[1]: *Apetecer un puesto de preeminencia, sin el cual no puede gobernarse al pueblo, aunque se administre como debe ser, no es decoroso.*

Solución. *Hay que decir:* Tres cosas podemos considerar en el episcopado. Una, principal y final, es el ministerio episcopal, que se ordena a la utilidad del prójimo, según el mandato de Jn 21,17: *Apacienta mis ovejas.* Otra es la excelencia de grado, en cuanto que el obispo es colocado en un puesto superior a los demás, conforme a lo dicho en Mt 24,45: *Servidor fiel y prudente a quien el Señor puso al frente de su familia.* La tercera, consecuencia de esas dos, es la reverencia, el honor y la abundancia de bienes temporales, conforme a lo que se lee en 1 Tim 5,17: *Los presbíteros que gobiernan bien tengan un doble honor.*

Pues bien: primero, apetecer el episcopado por los bienes que lleva consigo es, evidentemente, ilícito y efecto de codicia y ambición. De ahí que el Señor diga contra los fariseos en Mt 23,6-7: *Les gustan los primeros puestos en los banquetes y los primeros asientos en las sinagogas, ser saludados en las plazas y ser llamados maestros por los hombres.*

En cuanto a lo segundo, apetecer la excelencia de grado y desear el episcopado a causa de ella, es un acto de presunción. Por eso el Señor, en Mt 20,25, riñe a sus discípulos porque quieren el primer puesto: *Sabéis que los príncipes de los pueblos los dominan.* Este pasaje lo comenta San Juan Crisóstomo[2] diciendo que el Señor, con esto, da a entender que *es propio de los gentiles desear los primeros puestos, y así, por comparación con los gentiles, transforma su espíritu.*

1. C.19: ML 41,647. 2. *In Mt.*, hom.45: MG 58,622.

En cambio, apetecer ser útil al prójimo es, de suyo, loable y virtuoso. Pero dado que, en cuanto ministerio episcopal, lleva consigo excelencia de grado, parece presuntuoso que, para servir a los súbditos, se apetezcan preeminencias, a no ser por auténtica caridad. Como dice San Gregorio en *Pastoral*[3], *era loable desear el episcopado cuando éste llevaba consigo, con toda seguridad, el sufrir tormentos más graves,* por lo cual no era fácil encontrar quien quisiera esta carga, sobre todo cuando alguien, por celo de caridad, es movido a ello por celestial impulso; como dice San Gregorio en su *Pastoral*[4]: *Isaías fue digno de encomio en desear el oficio de la predicación para ayudar al prójimo.* Es lícito, sin embargo, que, sin presunción alguna, se apetezca realizar esas obras cuando uno ya está en el cargo, o también ser digno de desempeñarlo, pues con ello se apetece la obra buena y no el honor de la dignidad. Por eso dice San Juan Crisóstomo, en *Super Mt.*[5]: *Es bueno desear una obra buena, pero es vanidad desear la primacía de honor, pues el primado busca a quien lo rehúye y huye de quien lo busca.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir* Como dice San Gregorio en su *Pastoral*[6], *el Apóstol lo dijo en un tiempo en que el que mandaba sobre el pueblo era el primero en ser llevado al tormento del martirio,* por lo cual en el episcopado no había nada apetecible fuera de la obra buena. Por eso San Agustín, en XIX *De Civ. Dei*[7], dice que *el Apóstol, al decir: «Quien desea el episcopado, desea una obra buena», quiso exponer qué era el episcopado, que es nombre de una obra, no de un honor, puesto que «scopos» significa intendencia. Luego «episcopein» significa administrar la intendencia, para que se entienda que no es obispo el que se complace en presidir y no en ser útil. En efecto, en la acción,* como dice poco antes, *no ha de amarse el honor o poder en esta vida, ya que todo es vanidad bajo el sol, sino la obra misma que se realiza por medio del honor o del poder.* Y, sin embargo, como dice San Gregorio en su *Pastoral*[8], *alabando el deseo,* a saber, de la obra buena, *inmediatamente lo hace objeto de temor al decir: «Pero conviene que el obispo sea irreprensible», como si dijera: «Alabo lo que deseáis, pero aprended qué deseáis».*

2. *A la segunda hay que decir:* No es lo mismo desear el estado religioso que el episcopal por dos razones. En primer lugar, porque para el estado episcopal se exige perfección de vida, como se deduce del hecho de que el Señor preguntó a Pedro si lo amaba más que los otros antes de encomendarle el cargo pastoral. Para el estado religioso, en cambio, no se requiere tal perfección, pues él es un camino de perfección. De ahí que el Señor, en Mt 19,21, no dijera: *Si eres perfecto ve y vende lo que tienes,* sino: *Si quieres ser perfecto.* La razón de esta diferencia estriba en que, según Dionisio[9], la perfección pertenece al obispo en sentido activo y como *encargado de perfeccionar,* y al monje de modo pasivo, como a *perfeccionado.* Ahora bien: para que alguien pueda perfeccionar a otros se requiere que sea él perfecto, lo cual no se exige en aquel que debe ser llevado a la perfección, Y es presuntuoso el creerse perfecto, pero no el que uno tienda a la perfección.

En segundo lugar, porque quien abraza el estado religioso se somete a otros para recibir bienes espirituales, lo cual va bien a todos. De ahí que San Agustín diga, en XIX *De Civ. Dei*[10]: *A nadie se le prohíbe dedicarse al conocimiento de la verdad, acción propia del loable ocio.* En cambio, quien pasa al estado episcopal es elevado para que provea a las necesidades de los demás, y nadie debe desear tal elevación, puesto que en Heb 5,4 se dice: *Nadie puede apropiarse la dignidad, sino el que es llamado por Dios.* Y San Juan Crisóstomo escribe en *Super Mt.*[11]: *No es justo ni útil apetecer el primado en la Iglesia. ¿Quién, sabio, desea en forma desmedida someterse a tal servidumbre y a peligro tan enorme como el de tener que dar cuenta de toda la iglesia sino tal vez el que no teme el juicio de Dios, dispuesto a abusar del primado eclesiástico en forma secular, es decir, a convertirlo en primado secular?*

3. *A la tercera hay que decir:* El reparto del trigo espiritual no ha de hacerse según el capricho de cada uno, sino principalmente según la voluntad y disposición de Dios, y, en segundo lugar, según los dictámenes de los prelados eclesiásticos, de cuyas personas se dice en 1 Cor 4,1: *Que los hombres nos vean como ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios.* Por ello no ha de entenderse que oculta el trigo espiritual alguien que ni tiene ese ministerio por oficio ni le ha

3. P.I c.8: ML 77,21. 4. P.I c.7: ML 77,20. 5. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Mt.*, hom.35, super 20,24: MG 56,829. 6. P.I c.8: ML 77,21. 7. C.19: ML 41,647. 8. P.I c.8: ML 77,21. 9. *De Ecclesiast. Hier.* c.5 P.III § 6: MG 3,513; c.6 P.I § 3: MG 3,532. 10. C.19: ML 41,647. 11. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Mt.*, hom.35, super 20,26: MG 56,830.

sido impuesto por el superior, y por eso no ejerce la corrección o el gobierno de los demás, sino sólo aquel que, debiendo hacerlo por oficio, no lo administra o se resiste pertinazmente a asumirlo. De ahí que diga San Agustín en XIX *De Civ. Dei* [12]: *La caridad de la verdad busca el ocio santo; la necesidad de la caridad asume el justo trabajo. Si, pues, nadie le impone a uno esta carga, dedíquese a la investigación y contemplación de la verdad. Mas, si se le impone, asúmala por exigencias de la caridad.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Como afirma San Gregorio en su *Pastoral* [13], *Isaías, antes de querer ser enviado, se vio purificado por el fuego del altar. Nadie, por tanto, se atreva a aceptar ministerios sagrados sin purificarse antes. Y dado que es muy difícil que uno pueda saber si está purificado, es más prudente declinar el oficio de la predicación.*

ARTÍCULO 2

¿Es lícito rechazar de plano el episcopado ofrecido?

In Sent. 3 d.39 a.3 q.ª1 ad 3; 4 d.39 a.4 ad 4; V *Quodl.* q.11 a.2

Objeciones por las que parece que es lícito rechazar de plano el episcopado ofrecido.

1. Según dice San Gregorio en su *Pastoral* [14], *Isaías quiso el oficio de la predicación porque deseaba ayudar al prójimo mediante la vida activa. En cambio, Jeremías lo rechazó porque deseaba unirse estrechamente al amor del Creador.* Ahora bien: nadie peca por no querer dejar un bien mayor para seguir otro menor. Dado, pues, que el amor de Dios es superior al del prójimo, y la vida contemplativa a la activa, como ya dijimos (q.26 a.2; q.182 a.1), parece que no peca en absoluto quien rechaza el episcopado.

2. Aún más: como dice San Gregorio [15], *es muy difícil a uno saber si está purificado, y el que no lo esté no debe acercarse a ministerios sagrados*. Luego si alguien no se siente purificado, no debe aceptar el episcopado en modo alguno, aunque se lo impongan.

3. Y también: San Jerónimo dice de San Marcos, en el prólogo de *Super Mc.*, que *se arrancó el dedo pulgar, después de abrazar la fe, para no poder desempeñar la función de sacerdote.* De igual modo, algunos hacen voto de no aceptar jamás el episcopado. Ahora bien: el poner un impedimento a algo equivale a rechazarlo de plano. Luego parece que se puede rehusar el episcopado sin pecar en absoluto.

En cambio está lo que escribe San Agustín en *Ad Eudoxium* [16]: *si la madre Iglesia exige alguna vez vuestra colaboración, no recibáis ese ruego con orgullo ni lo rechacéis por pereza.* Y añade a continuación [17]: *No antepongáis vuestro descanso a las necesidades de la Iglesia. Si nadie de entre los buenos hubiera querido asistirla en su parto, no habríais nacido vosotros.*

Solución. *Hay que decir:* En la aceptación del episcopado hay que tener en cuenta dos elementos: qué es lo que conviene al hombre aceptar por propia voluntad y qué conviene que haga por voluntad de otro. En cuanto a la propia voluntad, conviene que el hombre se dedique principalmente a la propia salvación; pero el dedicarse a la salvación de los demás depende de la disposición de otros que tienen autoridad, como dijimos antes (a.1 ad 3). Por consiguiente, de igual modo que es prueba de voluntad desordenada el que alguien procure por sí mismo ser elegido para gobernar a los demás, también lo es el rechazar absolutamente ese oficio de gobernar, contra la voluntad del superior, por dos motivos. En primer lugar, porque va contra el amor del prójimo, en bien del cual debe uno arriesgarse, según circunstancias de tiempo y lugar. Por eso dice San Agustín, en XIX *De Civ. Dei* [18], que *la necesidad de la caridad acepta el justo trabajo.* En segundo lugar, porque va contra la humildad, por cuya virtud uno se somete a los mandatos del superior. A este respecto dice San Gregorio, en su *Pastoral* [19], que *ante los ojos de Dios hay verdadera humildad cuando uno no se obstina en rechazar lo que se le impone para provecho de otros.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque, absolutamente hablando, la vida contemplativa es mejor que la activa y el amor a Dios es mejor que el amor al prójimo, por otra parte el bien común ha de prevalecer sobre el particular.

12. C.19: ML 41,697. 13. P.I c.7: ML 77,20. 14. P.I c.7: ML 77,20. 15. *Reg. Pastor* p.I c.7: ML 77,20. 16. *Prol. «Monarchianus» in Mc.* (CR 10), que figura como introducción al evangelio de San Marcos en la Glosa (V 89r). Véase CHAPMAN, *Notes* p.221.238.253. Sobre el autor del mismo, cf. MARTIN, *Historisches Jahrbuch* (1927) p.237-257. Cf. LAGRANGE, *Évangile selon St. Marc* p.25-26. Sobre el autor, cf. *Acta Sanctorum,* Acta. S. Marci, día 23 de abril, prol. (BL XII 349C). También habla de ello SANTIAGO DE VORÁGINE, *Legenda Aurea* c.59 § 1: GR 265. 17. *Epist.* 48: ML 33,188. 18. C.19: ML 41,647. 19. P.I c.6: ML 77,19.

De ahí las palabras de San Agustín arriba citadas [20]: *Ni antepongáis vuestro descanso a las necesidades de la Iglesia,* ante todo porque es propio del amor a Dios el dedicarse al cuidado pastoral de las ovejas de Cristo. Por eso, a propósito de las palabras de Jn 21,17: *apacienta mis ovejas,* comenta San Agustín [21]: *Sea un servicio de amor apacentar el rebaño del Señor, como fue signo de temor el negar al Pastor.* Además, los prelados no pasan a la vida activa de tal modo que tengan que abandonar la contemplativa. De ahí las palabras de San Agustín en XIX *De Civ. Dei* [22]: *Si se nos impone la carga del oficio pastoral, no por eso debemos abandonar el gusto por la verdad.*

2. *A la segunda hay que decir:* Nadie está obligado a obedecer al superior en algo ilícito, como puede verse en lo dicho antes (q.104 a.5) al hablar de la obediencia. Puede suceder, por consiguiente, que aquel al que se quiere imponer el episcopado descubra en sí mismo algo por lo que no le sea lícito aceptarlo. Pero este impedimento podrá, a veces, ser superado por el mismo a quien se confía el oficio pastoral; por ejemplo, si tiene intención de pecar, puede abandonarla; y por eso no le exime de obedecer al superior que le manda.

Otras veces, sin embargo, el impedimento que le impide aceptar el oficio pastoral no puede ser superado por él mismo, sino por el superior que se lo impone; por ejemplo, si es irregular o está excomulgado. En este caso debe exponer ese obstáculo al superior que le manda, y si éste quiere dispensar ese impedimento, debe obedecer humildemente. Por eso, cuando en Éx 4,10 Moisés dijo: *Escucha, Señor, yo no soy de palabra fácil, y esto no es de ayer ni de anteayer,* el Señor respondió: *Yo estaré en tu boca y te enseñaré lo que has de decir.*

Finalmente, a veces el impedimento no puede ser superado ni por el que impone el cargo ni por la persona a la que se le impone, como puede suceder con una irregularidad de la que el arzobispo no puede dispensar. En ese caso el súbdito no está obligado a obedecerle aceptando el episcopado ni las sagradas órdenes, si su situación es irregular.

3. *A la tercera hay que decir:* Aceptar el episcopado no es necesario para salvarse, pero puede hacerse necesario en virtud del mandato del superior. Y en cosas que sólo en este sentido son necesarias para la salvación puede uno lícitamente exponer el impedimento antes de que exista el mandato. Si así no fuere, no sería lícito, por ejemplo, casarse por segunda vez, no sea que por ello se impida la recepción del episcopado o de las órdenes sagradas. Esto, en cambio, no sería lícito en materia esencialmente necesaria para la salvación. Por eso San Marcos no obró contra ningún precepto cortándose el dedo, si bien puede suponerse que lo hizo guiado por el Espíritu Santo, ya que, de lo contrario, no está permitido a nadie atentar contra sí mismo.

En cuanto al caso en que uno hace voto de no aceptar el episcopado, si mediante él quiere obligarse a no aceptarlo ni siquiera por obedecer a un superior, el voto es ilícito. En cambio, si quiere obligarse a no desear el episcopado y a no aceptarlo a no ser por necesidad, el voto es lícito, porque promete que hará lo que es conveniente al hombre.

ARTÍCULO 3

¿Es conveniente que el que sea elegido obispo sea mejor que los demás?

VIII *Quodl.* q.4 a.1; IV *Quodl.* q.12 a.1 ad 12; *In Io.* c.2 lect.3

Objeciones por las que parece convenir que quien es escogido para el episcopado sea mejor que los demás.

1. El Señor se cercioró de que Pedro lo amaba más que los demás cuando iba a confiarle el oficio pastoral. Ahora bien: uno es tanto mejor cuanto más ama a Dios. Luego parece que no debe ser promovido al episcopado más que el que sea mejor que los demás.

2. Aún más: dice el papa Símaco [23]: *Quien está en una dignidad ha de ser considerado como el más vil, si no sobresale en ciencia o en santidad.* Pero sobresalir en ciencia o en santidad equivale a ser mejor. Luego sólo debe ser promovido al episcopado quien sea mejor que los demás.

3. Y también: en cualquier género de cosas, lo más excelente dirige a lo que es menos excelente. Así, las cosas corporales son gobernadas por las espirituales y los

20. *Epist. 48 Ad Eudoxium:* ML 33,188. Cf. Sed cont. 21. *In Io.* tract.123, super 20,17: ML 35,1967. 22. C.19: ML 41,648. 23. Cf. GRACIANO, *Decreto* P.II causa I, 2.1, can.45 *Vilissimus:* RF I 376. Cf. EMILIO TICINENSE, *Dictiones,* dict.3: ML 63,270.

cuerpos inferiores por los superiores, como dice San Agustín en III *De Trin.*[24]. Pero el obispo es elegido para gobernar a los demás. Luego ha de ser mejor que los demás.

En cambio está lo que dicen las *Decretales*[25]: que basta escoger a una persona buena sin necesidad de que sea la mejor.

Solución. *Hay que decir:* En la elección de una persona para el episcopado hay que tener en cuenta dos cosas: una por parte del que es elegido y otra por parte del que lo elige. Por parte de aquel que lo elige, sea por elección o por provisión, se requiere que dispense fielmente los divinos ministerios, es decir, que los administre para utilidad de la Iglesia, de acuerdo con lo que escribe San Pablo en 1 Cor 14,12: *Buscad la abundancia de los bienes espirituales para la edificación de la Iglesia.* Y los divinos ministerios no se encomiendan a los hombres para que reciban una recompensa, la cual han de recibir en la otra vida. Por eso el que debe elegir o nombrar a un obispo no está obligado a escoger al que es mejor, absolutamente hablando, por el grado de caridad, sino al que mejor convenga para el gobierno de la Iglesia, es decir, a quien sea capaz de instruir, defender y gobernar pacíficamente. Por eso San Jerónimo habla contra algunos[26], diciendo que *algunos no procuran erigir en columnas de la Iglesia a los que saben que son más útiles para ella, sino a los que más les gustan o a quienes están obligados con sus regalos, o han sido recomendados o, callando otras cosas peores, han conseguido, mediante presentes, ser promovidos a la clericatura.* Esto es una acepción de personas y, en estos casos, es pecado grave. Por eso, a propósito de Sant 2,11: dice la *Glosa* de San Agustín[27]: *Hermanos míos, no caigáis en la acepción de personas. Si aplicamos a las dignidades estas diferencias de estar sentado o de pie, no ha de creerse que es un pecado leve fijarse en la acepción de personas para administración de lo que se refiere a la gracia de Dios, pues ¿quién podrá tolerar que sea elegido un rico para ocupar un puesto de honor en la Iglesia despreciando a un pobre más instruido y más santo?*

Por parte del que es elegido, no se exige que se crea mejor que los demás, porque esto sería soberbio y presuntuoso, sino que basta con que no se encuentre en su vida nada que haga ilícita la aceptación del oficio episcopal. Así, cuando preguntaron a San Pedro si amaba al Señor más que los otros, no se antepuso a ellos, sino que simplemente confirmó que amaba a Cristo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Señor conocía la aptitud de San Pedro para el gobierno de la Iglesia, porque Él se la había concedido. La pregunta sobre la intensidad del amor tenía por fin demostrar que lo principal para regir la Iglesia, supuesta esta aptitud, es la excelencia del amor a Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa autoridad ha de entenderse como deber de aquel que se halla constituido en dignidad, pues debe tratar de mostrarse tal que supere a los demás en ciencia y en santidad. Por eso dice San Gregorio en su *Pastoral*[28]: *La conducta del obispo debe destacar sobre la del pueblo tanto como la vida del pastor sobre la del rebaño.* Por consiguiente, no ha de tenerse en cuenta si antes de ser elegido uno no fue el más excelente para que ahora, por eso, se le estime despreciable.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se dice en 1 Cor 12,4ss, *hay diversas clases de obras espirituales, de ministerios y de operaciones.* Por eso no hay inconveniente en que sea más indicado para gobernar alguien que, sin embargo, no destaque por la gracia de la santidad. Esto no se da en el gobierno de la naturaleza, en la que los seres más perfectos son, por lo mismo, más aptos para dirigir a los inferiores.

ARTÍCULO 4

¿Puede el obispo, lícitamente, abandonar su cargo para entrar en religión?

2-2 q.189 a.7; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.25

Objeciones por las que parece que el obispo no puede, lícitamente, dejar la cura pastoral para entrar en religión.

1. A nadie le está permitido pasar de un estado más perfecto a otro menos perfecto, porque esto equivale a *mirar atrás,* lo cual es reprochable según dice el Señor en Lc 9,62: *Nadie que pone su mano en el arado y vuelve su vista atrás es apto para el reino de Dios.* Pero el estado episcopal es más perfecto que el

24. C.4: ML 42,873. 25. *Decretal. Gregor. IX* l.1 tit.VI can.32 *Cum dilectus:* RF II 78. 26. *In Tit.,* super 1,5: ML 26,596. Cf. GRACIANO, *Decreto* P.II causa VIII q.1 can.6 *Moyses:* RF I 591. 27. *Glossa ordin* (V 212A). SAN AGUSTÍN, *Epist.* 148 *ad Hieron,* c.5: ML 33,740. 28. P.II c.1: ML 77,20.

estado religioso, como dijimos antes (q.184 a.7). Por tanto, de igual manera que no se permite volver de la vida religiosa al siglo, tampoco se puede pasar del estado episcopal al estado religioso.

2. Aún más: el orden de la gracia es más excelente que el de la naturaleza. Pero, en el orden natural, el mismo cuerpo no se mueve en direcciones diversas. Por ejemplo, si la piedra cae naturalmente hacia abajo, no puede naturalmente volver a subir. Ahora bien: en el orden de la gracia se permite pasar del estado religioso al episcopal. Por consiguiente, no se permite lo contrario, es decir, pasar del estado episcopal al religioso.

3. Y también: en las obras de la gracia no debe haber nada ocioso. Pero el que es consagrado obispo una vez, conserva para siempre el poder espiritual de conferir órdenes y de ejecutar actos propios del cargo episcopal, y este poder parece que permanece ocioso en aquel que abandona dicho cargo. Por consiguiente, parece que el obispo no puede abandonar el cargo episcopal para entrar en religión.

En cambio nadie está obligado a lo que es esencialmente ilícito. Pero los que piden su cese en el cargo episcopal son obligados a abandonarlo, como consta en *Extra, De Renunt.*, c. *Quidam*[29], Luego parece que no es ilícito abandonar el cargo episcopal.

Solución. *Hay que decir:* La perfección del estado episcopal consiste en que uno, por amor divino, se obliga a dedicarse a la salvación del prójimo. Por tanto está obligado a conservar el cargo pastoral mientras pueda contribuir al bien espiritual de los súbditos a él encomendados, y no puede descuidarlo ni abandonarlo para dedicarse al reposo de la contemplación divina, dado que el Apóstol sufrió con paciencia, por la necesidad de aquellos que le habían sido encomendados, la dilación de la contemplación del cielo, según dice en Flp l,22ss: *No sé qué elegir, pues me siento apretado por ambas partes, ya que de un lado deseo morir para estar con Cristo, que es mucho mejor; pero quisiera permanecer en la carne por vosotros, y estoy firmemente persuadido de que quedaré.* Ni tampoco excusa el evitar el peligro o la ganancia, ya que *el buen pastor da su vida por las ovejas.*

Sin embargo, puede suceder que el obispo vea impedida, de muchas maneras, su misión de procurar la salvación de los súbditos. A veces sucederá por un defecto personal, sea de conciencia, si él es un homicida o un simoniaco; o de defecto de su cuerpo, si está viejo y enfermo; o de falta de ciencia suficiente para gobernar; o incluso de irregularidad, si es bígamo. Otras veces puede suceder por falta de los súbditos, a los cuales no puede ayudar. Por eso dice San Gregorio en II *Dialog.*[30]: *Hay que soportar pacientemente a los malos cuando hay buenos a los que se puede ayudar. Cuando esta ayuda no es posible, el trabajo con los malos es, a veces, inútil. Por eso los perfectos, cuando creen que su trabajo es inútil, con frecuencia se van a trabajar con fruto a otro lugar.* En otras ocasiones el defecto está en los demás, como sucede cuando del cargo pastoral de uno se sigue un grave escándalo. En efecto, como dice el Apóstol en 1 Cor 8,13, *si el alimento escandaliza a mi hermano, no comeré carne jamás.* A no ser que el escándalo provenga de la malicia de algunos, que quieren pisotear la fe o la justicia de la Iglesia, puesto que en ese caso no debe abandonarse el cargo episcopal, según lo que se dice en Mt 15,14: *Dejadlos,* a saber, a los que se escandalizan de la verdad de la doctrina de Cristo, *son ciegos y guías de ciegos.*

Es necesario, sin embargo, que, así como uno asume la autoridad por delegación del prelado superior, también la abandone, una vez recibida, por autoridad del mismo, por las causas ya señaladas. Por eso en *Extra, Renunt.*[31], dice Inocencio III: *Si tienes alas y quieres volar a la soledad, las tienes atadas de tal modo con preceptos que no puedes volar sin nuestra autorización,* pues sólo el Papa puede dispensar de un voto perpetuo con el que uno se obliga al cuidado de los súbditos al aceptar el episcopado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La perfección, tanto de los religiosos como de los obispos, se toma de distintos elementos. A la perfección del estado religioso pertenece el interés de cada uno por su propia salvación, mientras que es propio de la perfección del obispo el dedicarse a la salvación del prójimo. Por tanto, mientras uno puede ser útil a la salvación del prójimo, volvería atrás si quisiera entrar en religión para dedicarse exclusivamente a su propia salvación, dado que se había comprometido a buscar no sólo su

29. Cf. *Decret. Gregor. IX* l.1 tit.IX can.10 *Nisi cum pridem* § 52: RF II, 112. 30. C.3: ML 66,138. 31. Cf. *Decret. Gregor. IX* l.I tit.IX can.10 *Nisi cum pridem,* § 12: RF II 112.

salvación sino la de los demás. Por eso dice Inocencio III en la *Decretal* ya citada[32]: *se permite más fácilmente que un monje ascienda al episcopado que el que un obispo descienda al monacato. Pero, si no puede mirar por la salvación de los demás, es conveniente que mire por la suya propia.*

2. *A la segunda hay que decir:* Ningún obstáculo debe hacer que el hombre deje de preocuparse de su salvación, lo cual es propio del estado religioso. Sin embargo, puede existir algún obstáculo que impida el procurar la salvación de los demás. Por eso el monje puede ser elegido para el estado episcopal, en el cual puede también cuidar de su propia salvación; y puede también el obispo, si hay algún obstáculo para procurar la salvación de los demás, pasar al estado religioso. Una vez que cesa el impedimento, puede volver al episcopado; por ejemplo, si se corrigió a los súbditos, o desapareció el escándalo, o se rehízo su salud al curarse su enfermedad, o se destruyó la ignorancia al adquirir la necesaria instrucción. También, incluso, si, habiendo sido promovido al episcopado mediante simonía, sin saberlo él, abandona el episcopado para reintegrarse a la vida religiosa, puede ser promovido de nuevo al episcopado. Pero si uno es desposeído de su dignidad episcopal por su culpa, y se le impone la vuelta al monasterio para cumplir allí una penitencia, no puede volver a ser nombrado obispo. Por eso se dice en VII q.1 [33]: *Manda el santo Sínodo que todo aquel que haya descendido de la dignidad pontifical a la vida monástica no vuelva nunca al pontificado.*

3. *A la tercera hay que decir:* Incluso en el orden natural, la potencia queda privada de su acto cuando le sobreviene algún impedimento. Así, la visión cesa cuando el ojo está enfermo. Del mismo modo, puede admitirse que la potestad episcopal quede sin ejercerse a causa de algún impedimento externo.

ARTÍCULO 5

¿Puede el obispo abandonar, a causa de una persecución, a la grey que se le ha encomendado?

In II Cor. c.11 lect.6; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.16; *In Io.* c.10 lect.3

Objeciones por las que parece que el obispo no puede abandonar corporalmente, por causa de una persecución, a la grey encomendada a él:

1. Dice el Señor en Jn 10,12: *Es mercenario, y no verdadero pastor, aquel que abandona las ovejas y huye.* Y San Gregorio dice, en la *Homilía* [34], *que viene el lobo sobre las ovejas cuando cualquier injusto o ladrón tiraniza a los fíeles y humildes.* Por tanto, si el obispo abandona a su grey a causa de la persecución de algún tirano, parece que entonces es *mercenario y no pastor.*

2. Aún más: se dice en Prov 6,1: *Hijo mío, si saliste fiador por tu prójimo, has estrechado la mano del extraño.* Y a continuación (v.3) añade: *Ve sin tardanza y asegúrate de tu amigo.* San Gregorio comenta al exponer esto en su *Pastoral* [35]: *Salir fiador por el amigo significa venir en ayuda de un alma que está en peligro. A quien es propuesto a los demás como ejemplo de vida se le aconseja que no sólo vele él mismo, sino que estimule al amigo.* Pero no puede hacerlo si abandona corporalmente a su grey. Luego parece que el obispo no debe abandonar físicamente a su grey a causa de una persecución.

3. Y también: pertenece a la perfección del estado episcopal el procurar el bien del prójimo. Ahora bien: quien profesó el estado de perfección no debe, en absoluto, abandonar las cosas relativas a ella. Luego parece que el obispo no puede sustraerse físicamente del cumplimiento de su oficio, a no ser para dedicarse a la perfección en un monasterio.

En cambio está el mandato del Señor a los apóstoles, cuyos sucesores son los obispos: *Si os persiguen en una ciudad, huid a otra.*

Solución. *Hay que decir:* En toda obligación ha de tenerse en cuenta, sobre todo, el fin de la misma. Ahora bien: los obispos se comprometen a cumplir su misión pastoral por la salvación de sus súbditos. Por tanto, allí donde la salvación de los súbditos exija la presencia personal del pastor, no debe éste abandonar personalmente a su grey, ni por ventajas personales ni siquiera a causa de un peligro personal inminente, ya que *el buen pastor debe dar su vida por sus ovejas.* Pero si durante la ausencia pudiera otro encargarse de la salud espiritual de los súbditos, entonces el pastor podría abandonar físicamente a su grey, bien sea por alguna ventaja para la Iglesia o bien por algún peligro

32. *Decret. Gregor. IX* l.I tit.IX can.10 *Nisi cum pridem,* § 11: RF II 111. 33. GRACIANO, *Decreto* P.II causa VII, q.1 can.45 *Hoc nequaquam:* RF I 585. 34. *In Evang.* l.1 hom.14: ML 76,1128. 35. P.III c.4: ML 77,54.

personal para él. Por eso dice San Agustín en su *Epistola ad Honoratum* [36]: *Huyan los servidores de Cristo de una ciudad a otra cuando alguno de ellos es especialmente buscado por los perseguidores, de tal modo que la Iglesia no quede privada de otros que no sean buscados de ese modo. Pero, cuando el peligro sea igual para todos, aquellos que necesitan de otros no sean abandonados por ellos, puesto que, si es peligroso abandonar la nave en calma, mucho más lo será abandonarla en medio de las olas,* como dice el papa Nicolás [37] y hallamos en VII q.1 [38].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Huye como un mercenario aquel que antepone el bien temporal, o incluso la salvación corporal, a la salud espiritual del prójimo. Por eso dice San Gregorio en la *Homilía* [39]: *No puede permanecer en medio del peligro de las ovejas quien, estando al frente de ellas, no las ama, sino que busca el lucro terreno* y, por tanto, *tiembla ante la idea de enfrentarse al peligro por miedo a perder lo que ama.* Pero el que se retira para evitar el peligro, sin producir daño a su grey, no huye como un mercenario.

2. *A la segunda hay que decir:* Quien sale fiador por otro, si no puede cumplirlo personalmente, basta con que lo cumpla por medio de otro. Por ello, si el prelado se encuentra con obstáculos que le impiden atender personalmente a sus súbditos, cumple su voto si lo hace mediante otro.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien es escogido para el episcopado abraza el estado de perfección bajo una forma determinada, y si no puede realizarla, no está obligado a abrazar el estado religioso. Pero debe seguir dispuesto a trabajar por la salud espiritual del prójimo cuando se le presente la ocasión y se lo imponga la necesidad.

ARTÍCULO 6

¿Puede el obispo tener algo propio?

2-2 q.186 a.3 ad 5; *In Mt.* c.19; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.18

Objeciones por las que parece que no está permitido al obispo poseer nada propio.

1. Dice el Señor en Mt 19,21: *Si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres, y luego ven y sígueme,* con lo cual parece que se exige la pobreza voluntaria para la perfección. Ahora bien: los obispos son constituidos en estado de perfección. Luego parece que no les está permitido tener nada propio.

2. Aún más: los obispos ocupan en la Iglesia el lugar de los Apóstoles, como dice la *Glosa* [40] a Lc 10,1. Pero el Señor mandó a los Apóstoles que no poseyeran nada, según se dice en Mt 10,9: *No llevéis oro, ni plata, ni dinero en vuestras alforjas.* De ahí que Pedro diga, en nombre propio y de los demás: *He aquí que hemos dejado todo y te hemos seguido* (Mt 19,27). Luego parece que los obispos están obligados a guardar este mandato y a no poseer nada propio.

3. Y también: San Jerónimo dice en *Ad Nepotianum* [41]: *La palabra griega «cleros» significa herencia; de ahí que se digan clérigos, porque son la herencia del Señor o porque el Señor es su herencia, es decir, su parte. Ahora bien: quien posee al Señor como herencia no puede poseer nada fuera de Dios. Pero si tiene oro, plata, posesiones o vestidos variados, el Señor no se digna ser su herencia junto con estas herencias.* Parece, pues, que no sólo los obispos, sino también los clérigos, han de carecer de cosas propias.

En cambio está el hecho de que, en XII q.1 [42], se lee: *El obispo deje a sus herederos sus cosas propias, o adquiridas, y cuanto tenga suyo.*

Solución. *Hay que decir:* Nadie está obligado a lo que es de supererogación, a no ser que se obligue a ello por un voto. De ahí que diga San Agustín en su *Epistola ad Paulinum et Armentarium* [43]: *Puesto que has hecho ya el voto, ya te has obligado y no puedes hacer otra cosa. Antes de pronunciar el voto tenías la libertad de ser inferior.* Ahora bien: es evidente que es algo de supererogación el vivir sin nada propio, puesto que no es objeto de precepto, sino de consejo. Por eso cuando, en Mt 19,17, el Señor dijo al joven: *Si quieres salvarte, guarda los mandamientos,* añade luego (v.21): *Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres.* Pero los obispos, al ser ordenados, no se comprometen a vivir sin nada propio, ni tampoco se requiere necesariamente para el oficio pastoral, al

36. *Epist.* 128: ML 77,54. 37. *Epist. ad Huntfridum Episc.:* MA XV 399. 38. GRACIANO, *Decreto* P.II causa VII, q.1 can.47 *Sciscitaris:* RF I 586. 39. *In Evang.* lib.I hom.14: ML 76,1129. 40. *Glossa ordin.* (V 151E). BEDA, *In Lc.* l.III super 10,1: ML 92,461. 41. *Epist.* 52: ML 22,531. 42. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XII, q.1 can.19 *Episcopi de rebus:* RF I 684. 43. *Epist.* 127: ML 33,487.

que quedan obligados, vivir sin nada propio. Por consiguiente, los obispos no están obligados a vivir sin poseer nada propio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya observamos antes (q.184 a.3 ad 1), la perfección cristiana no consiste esencialmente en la pobreza voluntaria, sino que esta pobreza es sólo un medio para dicha perfección. De ahí que no se siga que, donde hay mayor pobreza, haya mayor perfección, e incluso pueden coexistir una gran opulencia y la suma perfección. Así, Abrahán, al que se dijo en Gén 17,1: *Anda en mi presencia y sé perfecto,* sabemos que fue rico.

2. *A la segunda hay que decir:* Esas palabras del Señor pueden tomarse bajo un triple aspecto. En primer lugar, místicamente: que no poseamos oro ni plata quiere decir que los predicadores no se basen principalmente en la sabiduría y elocuencia humanas, según San Jerónimo [44].

En segundo lugar, como expone San Agustín en *De Consensu Evangelist.* [45], puede interpretarse en el sentido de que el Señor, al hablar, no mandó, sino que permitió esto: les permitió ir a predicar sin oro, plata ni otros medios, pensando recibir lo necesario para sus gastos de aquellos a los que predicaban. Por ello añade el Señor (v.10): *Pues el obrero merece su salario.* Si, pues, alguno quisiere hacer uso de su propio dinero en la predicación del Evangelio, eso sería cosa de supererogación, y de hecho así lo hizo San Pablo, según nos cuenta en 1 Cor 9,12-15.

En tercer lugar puede interpretarse, como hace San Juan Crisóstomo [46], en el sentido de que el Señor mandó eso a los discípulos en aquella misión en que los mandaba a predicar a los judíos, para que, de ese modo, fueran acostumbrándose a confiar en el poder de Jesús, que los proveía sin dinero. Pero de ello no se seguía que ellos, o sus sucesores, quedaran obligados a predicar el Evangelio sin tener medios propios, puesto que leemos de San Pablo, en 2 Cor 11,8, que recibía ayuda de otras iglesias para predicar a los corintios, lo cual demuestra que poseía algo que otros le enviaban. Por otra parte, parece que sería absurdo decir que tantos obispos santos, como San Atanasio, San Ambrosio o San Agustín, hayan quebrantado ese precepto si creían que estaban obligados a él.

3. *A la tercera hay que decir:* La parte es siempre menor que el todo. Por tanto, tiene otras partes, además de las de Dios, aquel cuyo interés acerca de las cosas divinas disminuye a la vez que se dedica a las mundanas. Ahora bien: ni los obispos ni los clérigos deben tener nada propio, de modo que, al preocuparse de su cuidado, falten en lo que pertenece al culto divino.

ARTÍCULO 7

¿Pecan mortalmente los obispos si no dan a los pobres los bienes eclesiásticos que administran?

VI *Quodl.* q.7 a. único

Objeciones por las que parece que los obispos pecan mortalmente si no dan a los pobres los bienes que administran.

1. San Ambrosio [47], al comentar el pasaje de Lc 12,16: *Un hombre rico cuyas tierras le dieron gran cosecha,* dice: *Nadie llame propio a lo que es común, porque todo cuanto sobre de los gastos se ha obtenido con violencia.* Y añade más tarde [48]: *Y no es un crimen menor el quitar al que tiene que negarlo a los necesitados cuando se posee en abundancia.* Ahora bien: quitar violentamente lo ajeno es pecado mortal. Luego los obispos pecan mortalmente si no dan a los pobres lo que les sobra.

2. Aún más: sobre las palabras de Is 3,14: *Los despojos de los pobres llenan vuestras casas,* la *Glosa* [49] de San Jerónimo comenta que los bienes eclesiásticos son de los pobres. Pero quienquiera que se guarda para sí o da a otros lo que no le pertenece, peca gravemente y está obligado a restituir. Por consiguiente, si los obispos retienen los bienes eclesiásticos que les sobran, o los dan a sus parientes o amigos, parece que están obligados a restituir.

3. Y también: es mucho más lícito coger de las cosas de la Iglesia lo que se necesita que almacenar lo que sobra. Pero San Jerónimo dice en su *Carta ad Damasum Papam* [50]: *Conviene que la Iglesia mantenga a los*

44. *In Mt.* l.I, super 10,10: ML 26,65. 45. L.II c.30: ML 34,1114. 46. *Hom. II in Rom. 16,3* hom.1: MG 51,197. 47. *Sermones,* serm.81 (o 64), Domin.VIII post Pentecostem (III 380; cf. ML 17,613-614), tomada de SAN BASILIO, hom.III *In Lc. 12,16,* según la interpretación de RUFINO (MG 31,1752). Cf. GRACIANO, *Decreto* P.I d.47, can.8 *Sicuthi:* RF I 171. 48. Poco después. 49. *Glossa ordin.* (IV 12A). SAN JERÓNIMO, *In Io.* l.II super 3,14: ML 24,69.

clérigos que no reciben ninguna ayuda de sus padres o familiares, pero los que pueden sustentarse con los bienes y recursos de sus padres y familiares, si cogen lo que pertenece a los pobres, cometen sacrilegio. Por eso dice el Apóstol en 1 Tim 5,16: *Si algún fiel tiene viudas en su casa, asístalas sin que resulte gravada la Iglesia, para que llegue para las que son de verdad viudas.* Luego, con mayor razón, pecan mortalmente los obispos que no dan a los pobres lo que les sobra de los bienes eclesiásticos.

En cambio está el hecho de que la mayoría de los obispos no dan a los pobres lo que sobra, sino que aumentan las rentas eclesiásticas, lo cual es una buena costumbre.

Solución. *Hay que decir:* Hay que distinguir entre los bienes propios que pueden poseer los obispos y los bienes eclesiásticos. Sobre sus propios bienes tienen un derecho completo; por tanto, por la naturaleza misma de las cosas no están obligados a darlos a otros, sino que pueden guardarlos para sí o darlos libremente. Pero pueden excederse en el uso que de ellos hacen por el excesivo apego, que hace que se reserven más de lo que necesitan o que no ayuden a los demás en la medida en que la caridad lo requiere.

Pero en lo tocante a los bienes eclesiásticos son dispensadores o administradores de ellos, puesto que dice San Agustín en *Ad Bonifacium* [51]: *Si tenemos bienes privados suficientes para nosotros, no nos pertenecen esos bienes; pertenecen a aquellos cuya administración desempeñamos. No nos los apropiemos con una vituperable usurpación.* Ahora bien: en el administrador se requiere buena fe, tal como se nos dice en 1 Cor 4,2: *Lo que se busca en los dispensadores es que sean fieles.*

Pero los bienes eclesiásticos deben emplearse no sólo para ayudar a los pobres, sino también en el culto divino y en las necesidades de los ministros. Por eso se dice en XII q.2 [52]: *De los réditos de la Iglesia o de las ofrendas de los fieles destínese al obispo una sola parte; destínense dos a la conservación de los edificios eclesiásticos y para ayudar a los pobres, y lo hará el presbítero, bajo pena de ser depuesto; y la última parte divídase entre los clérigos, proporcionalmente a sus méritos.*

Por consiguiente, si son distintos los bienes que deben emplearse en provecho del obispo y los que son para los pobres, ministros y culto de la iglesia, si el obispo se reserva algo de lo que debe repartirse para los pobres, para los ministros o para el culto, es evidente que obra contra la fidelidad que debe tener como dispensador, peca mortalmente y está obligado a restituir. Pero respecto de los bienes que se destinan expresamente para él, parece que debemos decir lo mismo que dijimos de sus bienes particulares, es decir, puede pecar por excesivo apego y por el mal uso de ellos si se reserva más de lo que necesita y no ayuda a los demás como exige la caridad.

Mas si estos bienes no son distintos, la distribución de los mismos queda sometida únicamente a su fidelidad. Y si peca por más o por menos, no por ello falta a la fidelidad, porque en estas cosas el hombre no puede hallar la medida exacta. Ahora bien: si falla en gran cantidad, no puede quedar oculto, y por ello parece que va contra la buena fe. Por ello no se salva de pecado mortal, ya que en Mt 24,48 se dice: *Pero si el mal siervo dijera para sus adentros: mi amo tardará,* lo cual supone desprecio del juicio divino, y *comenzare a golpear a sus compañeros,* que es soberbia, y *a comer y a beber con borrachos,* es decir, lujuria, *vendrá el amo de ese siervo el día que menos lo espere y lo separará,* a saber, de la compañía de los buenos, y *le echará con los hipócritas,* es decir, al infierno.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La cita de San Ambrosio ha de aplicarse no sólo a la administración de los bienes eclesiásticos, sino a cualesquiera bienes con los que se está obligado, por caridad, a socorrer la necesidad de los pobres. Pero no se puede determinar con exactitud cuándo obliga esta necesidad bajo pecado mortal, como tampoco puede hacerse en los restantes actos humanos, puesto que tal determinación debe hacerla la prudencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Los bienes eclesiásticos han de gastarse no sólo en bien de los pobres, sino en otras necesidades, como dijimos antes *(In corp.).* Por eso, si de lo que está señalado para el obispo o para algún otro clérigo quiere quedarse con algo y darlo a los familiares o a otros, no peca si lo hace moderadamente, es decir, de modo que, sin pasar necesidad, tampoco se enriquezcan. Por eso dice San Ambrosio en

50. Cf. GRACIANO, *Decreto* P.II causa I, q.2 can.6 *Clericos autem:* RF I 409; causa XVI, q.1 can.68 *Quoniam:* RFI 785. Véase, entre las obras de SAN JERÓNIMO, *Reg.Mon.* c.4: ML 30,344. 51. *Epist.* 185 c.9: ML 33,909. 52. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XII, q.2, can.2 *De reditibus:* RF I 697.

De Offic. [53]: *Es una libertad encomiable el no despreciar a tus parientes si sabes que pasan necesidad; pero no está bien que ellos quieran enriquecerse por el hecho de que tú puedes ayudar a los necesitados.*

3. *A la tercera hay que decir:* No hay que dar a los pobres todos los bienes de la Iglesia, a no ser en caso de necesidad, en cuyo caso pueden llegar a utilizarse los vasos dedicados al culto divino para la redención de cautivos o para otras necesidades, como dice San Ambrosio [54]. Ante tal necesidad pecaría el clérigo que quisiera vivir de bienes de la Iglesia, si tiene bienes patrimoniales que le den para vivir.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los bienes eclesiásticos deben estar al servicio de los pobres. Por eso, si alguien, al no haber una necesidad urgente de socorrer a los pobres, emplea las rentas eclesiásticas en comprar posesiones o las coloca en el tesoro para posterior utilidad de la Iglesia y de los pobres, hace una obra buena. Pero si urge darlo a los pobres, es una preocupación inútil y sin fundamento el guardar los bienes para más tarde, ya que lo prohíbe el Señor al decir en Mt 6,34: *No os preocupéis del mañana.*

ARTÍCULO 8

¿Están obligados a guardar las observancias regulares los religiosos que son promovidos a obispos?

2-2 q.88 a.11 ad 4; *In Sent.* 4 d.38 q.1 a.4 q.ª1 ad 5

Objeciones por las que parece que los religiosos que son promovidos al episcopado no están obligados a las observancias regulares.

1. En la *Decretal* XVIII q.1 [55] se dice que *la elección canónica libera al monje del yugo de la regla monástica y la ordenación convierte al monje en obispo.* Ahora bien: las observancias regulares son parte del yugo de la regla. Luego los religiosos elegidos obispos no están obligados a guardar las observancias regulares.

2. Aún más: no parece que quien asciende de un grado inferior a otro superior esté obligado a observar lo perteneciente al inferior. Así, dijimos antes (q.88 a.12 ad 1) que el religioso no está obligado a cumplir los votos que hizo en el siglo. Pero el religioso elegido obispo asciende a algo mejor, como ya dijimos (q.184 a.7). Luego parece que no está obligado a las observancias que debía guardar cuando era religioso.

3. Y también: parece que las dos obligaciones principales de los religiosos son la obediencia y el vivir sin tener nada propio. Pero los religiosos elegidos obispos no están obligados a obedecer a los prelados de sus órdenes, porque son superiores a ellos. Tampoco parece que estén obligados a vivir en pobreza, ya que, según se deduce de la *Decretal* antes citada [56], *aquel a quien la sagrada ordenación convierte de monje en obispo, como heredero legítimo, tenga la potestad de reivindicar la herencia paterna.* A veces se les permite incluso hacer testamento. Luego estarán menos obligados a las otras observancias regulares.

En cambio está lo que se dice en el *Decreto* XVI q.1 [57]: *Acerca de los monjes que, habiendo estado mucho tiempo en el monasterio, llegan a las órdenes clericales, decidimos que no deben abandonar su primera vocación.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya observamos antes (a.1 ad 2), el estado religioso pertenece a la perfección como un camino de tender hacia ella, mientras que el estado episcopal pertenece a ella como un magisterio de perfección. De ahí que haya entre ellos la relación que hay entre una disciplina y el magisterio y entre una disposición y su perfección. Ahora bien: la disposición no desaparece al llegar la perfección, a no ser en aquello que sea incompatible con ella; pero, cuanto más se acomoda a la perfección, más se reafirma. De un modo semejante, cuando el discípulo llega al magisterio ya no tiene que ser oyente, pero sí le conviene leer y meditar, incluso más que antes.

Por tanto, hemos de decir que, si hay en las observancias regulares algunas cosas que no impiden el ejercicio del cargo pontifical, antes bien, ayudan a la guarda de la perfección, como son la castidad, la pobreza, etc., el religioso, aun siendo obispo, sigue estando obligado a ellas y, por consiguiente, a

53. L.I c.30: ML 16,72. Cf. GRACIANO, *Decreto* P.I d.86, can.16 *Est probanda:* RF I 301. 54. *De Off. Ministr.* l.II c.28: ML 16,148. Cf. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XII, q.2 can.70 *Aurum:* RF I 710. 55. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVIII, q.1 can.1 *Statutum:* RF I 828. 56. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVIII, q.1 can.1 *Statutum:* RF I 828. 57. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVIII, q.1 can.3 *De monachis:* RF I 762.

llevar el hábito religioso, señal de dicha obligación.

Pero si hay en las observancias regulares alguna cosa que se oponga al ministerio episcopal, como la soledad, el silencio y algunas abstinencias y vigilias graves, que pudieran hacerle corporalmente incapaz de desempeñar su oficio pontifical, no está obligado a observarlas.

En cuanto a otras observancias, cabe la dispensa, por razón de la persona, del cargo o de los hombres con los que convive, del mismo modo que dispensan también los prelados religiosos en tales circunstancias.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Quien pasa de monje a obispo queda libre del yugo de la profesión monástica, no absolutamente, sino en las cosas que sean incompatibles con su dignidad episcopal, como ya dijimos *(In corp.).*

2. *A la segunda hay que decir:* Los votos hechos en el siglo son, respecto de los votos religiosos, como lo particular respecto de lo universal, según dijimos (obj.2). Pero los votos religiosos están relacionados con la dignidad pontifical como la disposición respecto de la perfección. Lo particular sobra cuando aparece lo universal, pero la disposición es todavía necesaria cuando se logra la perfección.

3. *A la tercera hay que decir:* Es accidental el que los obispos religiosos no tengan que obedecer a los prelados de sus religiones, porque ya dejaron de ser súbditos suyos: lo mismo pasa a los prelados de las religiones. Pero todavía permanece la obligación del voto virtualmente, de modo que, si alguien les mandara legítimamente, deberían obedecerle, en cuanto que han de obedecer a los estatutos de la regla, del modo que dijimos antes *(In corp.),* y a sus superiores, si los tienen.

En modo alguno pueden tener propiedades, puesto que no reclaman la herencia como propia, sino como debida a la Iglesia. Por eso se añade, en la misma obra[58], que, *después que el obispo se ordena junto al altar para el cual se santifica, devuelva lo que pudo adquirir.*

Pero no puede hacer testamento, porque se le confía únicamente la administración de los bienes eclesiásticos, la cual acaba con la muerte, a partir de la cual empieza a tener vigencia el testamento, como dice el Apóstol en Heb 9,16-17. No obstante, si hace testamento por dispensa del Papa, entiéndase que no lo hace de sus propiedades, sino que se supone que es una ampliación de su administración hecha por la autoridad apostólica para que su administración dure más allá de su muerte.

58. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVIII, q.1 can.1 *Statutum:* RF I 828.

CUESTIÓN 186

De aquellas cosas en que consiste esencialmente el estado religioso

Nos toca ahora considerar los elementos del estado religioso, y sobre ellos cabe una cuádruple consideración. La primera, de los elementos principales del estado religioso. La segunda, de los oficios que pueden lícitamente desempeñar los religiosos (q.187). La tercera, de la distinción de las órdenes religiosas (q.188). La cuarta, del ingreso en religión (q.189).

Acerca de lo primero se plantean diez problemas:

1. ¿Es perfecto el estado religioso?—2. ¿Están obligados los religiosos a todos los consejos evangélicos?—3. ¿Es necesaria la pobreza voluntaria para el estado religioso?—4. ¿Es necesaria la castidad?—5. ¿Es necesaria la obediencia?—6. ¿Es preciso que sean materia de voto?—7. ¿Bastan estos tres votos?—8. Comparación entre ellos.—9. ¿Peca mortalmente el religioso siempre que quebranta la regla?—10. En igualdad de circunstancias, ¿peca siempre más el religioso que el seglar?

ARTÍCULO 1

¿Lleva consigo la perfección el estado religioso?

2-2 q.184 a.5; *In Mt.* c.19; *Cont. Gentes* 3,130; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.11.16; I *Quodl.* q.7 a.2 ad 2; III *Quodl.* q.6.3

Objeciones por las que parece que el estado religioso no lleva consigo el estado de perfección.

1. Parece que lo que es necesario para salvarse no pertenece al estado de perfección. Pero la religión es necesaria para salvarse, o porque por ella *nos unimos al único Dios,* como dice San Agustín en su obra *De Vera Relig.* [1], o porque la religión recibe su nombre del hecho de que *elegimos de nuevo a Dios después de haberlo perdido por el pecado,* como dice San Agustín en X *De Civ. Dei*[2]. Luego parece que el estado religioso no implica el estado de perfección.

2. Aún más: la religión, según Tulio [3], es la que *rinde culto y homenaje a la naturaleza divina.* Pero parece que esto pertenece a los ministerios de las órdenes sagradas más que a la diversidad de estados, como se deduce de lo ya dicho (q.40 a.2; q.183 a.3). Luego parece que el estado religioso no lleva consigo el estado de perfección.

3. Y también: el estado de perfección se distingue del estado de los principiantes y de los adelantados. Pero también en el estado religioso hay principiantes y avanzados. Por tanto, el estado religioso no implica estado de perfección.

4. Además: parece que la vida religiosa es un estado de penitencia, puesto que se dice en las *Decretales* VII q.1 [4]: *Manda el santo Sínodo que quienquiera que descienda de la dignidad pontifical a la vida monacal y al lugar de penitencia no vuelva nunca al pontificado.* Ahora bien: el lugar de penitencia se opone al estado de perfección. Por eso Dionisio, en VI *De Eccles. Hier.* [5], coloca a los penitentes en el lugar más bajo, es decir, entre los que han de purificarse. Parece, pues, que el estado religioso no implica la perfección.

En cambio está el hecho de que, en las *Collationes Patrum*[6], dice el abad Moisés al hablar de los religiosos: *Sepamos que hemos de abrazar la mortificación de los ayunos, las vigilias, los trabajos, la desnudez corporal, la lectura y las demás virtudes para subir por ellas hasta la perfección de la caridad.* Pero los actos humanos se especifican y reciben su nombre de la intención del fin. Luego los religiosos se hallan en estado de perfección.

Incluso Dionisio, en VI *De Eccles. Hier.*[7], dice que *aquellos que se llaman siervos de Dios se unen a la amable perfección mediante el servicio y el culto divinos.*

1. C.55: ML 34,172. 2. C.3: ML 41,1280. 3. *Rhet.* l.II c.53: DD I 165. 4. GRACIANO, *Decreto* P.II causa VII, q.2.1,can.45 *Hoc nequaquam:* RF1185. 5. P.I, § 1: MG 3,529. 6. CASIANO, *Coll.* I c.7: ML 49,489. 7. P.I § 3: MG 3,532.

Solución. *Hay que decir:* Como ya demostramos antes (q.141 a.2), lo que es común a muchos se atribuye por antonomasia al que lo posee en mayor grado. Así, el nombre de *fortaleza* lo toma para sí la virtud que observa la firmeza frente a las cosas más difíciles, y el de *templanza* se da, por encima de otras virtudes, a la que reprime los máximos placeres. La religión, por su parte, como ya dijimos (q.81 a.2; a.3 ad 2), es una virtud por medio de la cual se ofrece algo para el servicio y culto de Dios. Por eso se llaman *religiosos* por antonomasia aquellos que se entregan totalmente al servicio divino, ofreciéndose como holocausto a Dios. De ahí que diga San Gregorio en *Super Ez.*[8]: *Hay quienes no se reservan cosa alguna para sí mismos, sino que inmolan al Dios todopoderoso su pensamiento, su lengua, su vida, todos los bienes que recibieron.* Ahora bien: la perfección del hombre está en unirse totalmente a Dios, como ya demostramos (q.184 a.2). Luego, bajo este aspecto, la vida religiosa lleva consigo un estado de perfección.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Consagrar algo al culto de Dios es necesario para salvarse; pero es propio sólo de la perfección el que alguien le consagre enteramente su persona y sus bienes.

2. *A la segunda hay que decir:* Como expusimos antes (q.81 a.1 ad 1; a.4 ad 1.2; q.85 a.3), al tratar de la virtud de la religión, pertenecen a esta virtud no sólo la oblación de sacrificios y otras cosas propias de la religión, sino que los actos de todas las virtudes se convierten en actos de religión en cuanto que dicen una relación al servicio y honor de Dios. Según esto, si alguien dedica toda su vida al servicio divino, su vida entera pertenecerá a la religión. Y bajo este aspecto, debido a la vida que llevan, se llaman religiosos los que se hallan en el estado de perfección.

3. *A la tercera hay que decir:* Como dijimos antes (sed cont.), la religión designa el estado de perfección por razón del fin buscado. Por eso no es preciso que sea perfecto sino que tienda a la perfección quienquiera que está en la vida religiosa. Por eso, al comentar el pasaje de Mt 19,21: *Si quieres ser perfecto,* Orígenes[9] dice que *quien ha cambiado las riquezas por la pobreza para ser perfecto no se hará enteramente perfecto en el mismo momento en que da sus bienes a los pobres, pero desde aquel día el pensamiento de Dios empezará a conducirlo a todas las virtudes.* Así es como en el estado religioso no son todos perfectos, sino que hay principiantes y avanzados.

4. *A la cuarta hay que decir:* El estado religioso fue instituido principalmente para alcanzar la perfección mediante ciertas prácticas con las cuales se suprimen los obstáculos a la caridad perfecta. Y al suprimir estos obstáculos, se extirpan mucho más fácilmente las ocasiones de pecado, que son las que hacen desaparecer la caridad. Por eso, dado que es propio del penitente el cortar las causas de los pecados, síguese que el estado religioso es sumamente indicado para practicar la penitencia. Y así, en las *Decretales* XXXIII q.2 canon *Admonere*[10], se aconseja, a uno que había matado a su mujer, que entre en un monasterio, que es *mejor y más leve,* antes que hacer penitencia pública permaneciendo en el siglo.

ARTÍCULO 2

¿Está obligado todo religioso a observar todos los consejos?

In Sent. 3 d.29 a.8 q.ª3; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.2; *De Caritate* a.11 ad 12; *I Quodl.* q.7 a.2

Objeciones por las que parece que todo religioso está obligado a observar todos los consejos.

1. Todo el que hace profesión de un estado de vida está obligado a todo cuanto a ese estado corresponde. Pero todo religioso profesa el estado de perfección. Luego todo religioso está obligado a todos los consejos propios del estado religioso.

2. Aún más: San Gregorio dice, en *Super Ez.*[11], que *quien abandona el presente mundo y realiza el bien que puede, ofrece un sacrificio en el desierto como si hubiera abandonado Egipto.* Pero el abandonar el mundo presente es propio, principalmente, de los religiosos. Luego también puede decirse de ellos que hacen todo el bien que pueden, por lo cual parece que todos ellos están obligados a observar todos los consejos.

8. L.II hom.8: ML 76,1037. 9. *In Mt.* t.15: MG 13,1301. 10. GRACIANO, *Decreto* p.II causa XXXIII, q.2, can.8 *Admonere.* 11. L.II hom.8: ML 76,1038.

3. Y también: si para el estado de perfección no fuera necesario el cumplir todos los consejos, parece que bastaría con cumplir algunos de ellos. Pero esto es falso, porque muchos seglares guardan algunos consejos, como es claro en los que guardan castidad. Por tanto, parece que todo religioso que se halla en estado de perfección está obligado a todo cuanto se refiere a la perfección, es decir, a los consejos.

En cambio está el hecho de que nadie está obligado a lo que es de supererogación, a no ser que se lo imponga él mismo. Ahora bien: todo religioso se obliga a cosas determinadas, cada uno a unas. De ahí que no estén todos obligados a todas.

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede pertenecer a la perfección de un triple modo. En primer lugar, como dijimos antes (q.184 a.3), pertenece a la perfección la exacta observancia de los preceptos de la caridad. En segundo lugar, una cosa puede pertenecer a la perfección como consecuencia, como efecto de la caridad perfecta, como puede ser el bendecir a quien nos maldice o cumplir otras cosas que, aunque son preceptos en cuanto a la preparación del ánimo, de modo que se cumplan cuando sea preciso, sin embargo es fruto de la caridad el que tales cosas se cumplan a veces sin ser necesarias. En tercer lugar, una cosa puede pertenecer a la perfección como medio y disposición; tal es el caso de la pobreza, castidad, abstinencia, etc.

Ahora bien: ya dijimos (a.1, sed cont.) que la misma perfección de la caridad es el fin del estado religioso, el cual es una especie de aprendizaje y ejercicio para llegar a la perfección. A ella tratan de llegar algunos mediante diversos ejercicios, de la misma manera que el médico puede hacer uso de varios medicamentos para conseguir la salud. Ahora bien: es evidente que no es necesario que haya alcanzado ya el fin aquel que se dirige hacia él, sino que es preciso que se dirija hacia el fin por algún camino. Por eso, el que abraza el estado religioso no está obligado a poseer una caridad perfecta, sino que está obligado a tender hacia ella y procurar adquirirla. Por las mismas razones, no está obligado a observar cuanto se deriva de la perfección de la caridad, aunque sí está obligado a aspirar a su cumplimiento. Va contra esto quien lo desprecia, pero sólo peca si lo desprecia, no si no lo observa. Del mismo modo, no está obligado a todos los ejercicios mediante los cuales se llega a la perfección, sino a los que le están expresamente señalados conforme a la regla que ha profesado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El que ingresa en religión no hace profesión de ser perfecto, sino de esforzarse por conseguir la perfección, del mismo modo que el que ingresa en una escuela no hace profesión de sabio, sino de dedicarse a la adquisición de la ciencia. Por eso, como dice San Agustín en VIII *De Civ. Dei*[12], Pitágoras no quiso ser llamado sabio, sino *amante de la sabiduría.* Por tanto, el religioso no es infiel a su profesión por el hecho de no ser perfecto, sino sólo en el supuesto de que desprecie el tender a la perfección.

2. *A la segunda hay que decir:* Del mismo modo que todos están obligados a amar de todo corazón a Dios y hay una perfección a la que tenemos que llegar, so pena de cometer pecado, y otra cuya no consecución no supone pecado a no ser que medie desprecio, tal como dijimos antes (ad 1), del mismo modo todos, tanto religiosos como seglares, están obligados en cierto modo a hacer todo el bien que puedan, pues se manda a todos en Eclo 9,10: *Cuanto está en tu mano, hazlo al instante;* pero hay, no obstante, un modo de observarlo evitando el pecado, a saber: si el hombre hace lo que puede según lo que se refiere a su estado, con tal que no medie desprecio, el cual dispondría al alma en contra del adelantamiento espiritual.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos consejos son de tal naturaleza, que, de no observarlos, toda la vida humana se vería inmersa en negocios seculares, como el tener bienes propios, hacer uso del matrimonio y demás cosas contrarias a los votos esenciales a la vida religiosa. Por consiguiente, los religiosos están obligados a observar esos consejos. Pero hay otros consejos acerca de algunos actos particulares mejores, que pueden pasarse por alto sin que la vida humana se vea complicada en negocios seculares. Por eso no es preciso que los religiosos observen todos.

12. C.2: ML 4,225. Cf. TULIO, *Tuscul.* l.V c.3: DD IV 47.

ARTÍCULO 3

¿Se requiere la pobreza para la perfección del estado religioso?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.1.6; *In Mt.* c.19; *Cont. Gentes* 3,130, 131, 133, 134; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.7.8; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.16

Objeciones por las que parece que la pobreza no es necesaria para la perfección.

1. No parece que pertenezca a la vida de perfección lo que es ilícito. Pero parece ilícito que el hombre abandone todas sus cosas, ya que el Apóstol, en 2 Cor 8, enseña el modo de hacer limosna en estos términos (v.12): *Si la voluntad está pronta, es acepta en la medida de lo que tiene, es decir, reservándose lo necesario* [13]*;* y añade más tarde (2 Cor 8,13): *No se trata de que para otros haya desahogo y para vosotros estrechez,* es decir *pobreza,* según interpreta la *Glosa* [14]. Y sobre el pasaje de 1 Tim 6,8: *Teniendo alimento y vestido,* dice la *Glosa* [15]: *Aunque nada trajimos a este mundo ni nos llevaremos de él, no por eso debemos despreciar los bienes temporales.* Parece, por tanto, que la pobreza voluntaria no es necesaria para la perfección de la vida religiosa.

2. Aún más: todo aquel que se expone al peligro comete pecado. Ahora bien: quien, dejando todas sus cosas, sigue una pobreza voluntaria, se expone a un peligro. En primer lugar, espiritual, conforme a lo que se dice en Prov 30,9: *No sea que, obligado por la necesidad, robe y blasfeme del nombre de mi Dios;* y en Eclo 27,1: *Muchos perecieron por la pobreza.* En segundo lugar, se expone también a un peligro corporal, puesto que en Eclo 7,13 se dice: *Como protege la sabiduría, así protege el dinero.* Y el Filósofo dice en IV *Ethic.* [16]: *Parece que la perdición del hombre sigue a la pérdida de las riquezas, porque el hombre vive de ellas.* Luego parece que no se precisa la pobreza voluntaria para la perfección de la vida religiosa.

3. Y también: la virtud consiste en un justo medio, como se dice en II *Ethic.* [17]. Pero parece que quien deja todo mediante la pobreza voluntaria no permanece en un justo medio, sino que va a un extremo. Por tanto, no actúa virtuosamente, y, por ello, la pobreza voluntaria no es esencial a la perfección de la vida religiosa.

4. Más todavía: la última perfección del hombre consiste en la bienaventuranza. Pero las riquezas contribuyen a la bienaventuranza, puesto que se dice en Eclo 31,8: *Bienaventurado el rico que es hallado sin mancha.* Y el Filósofo dice, en I *Ethic.*[18], que las riquezas son medios *útiles* para la felicidad. Luego la pobreza voluntaria no se precisa para la perfección de la vida religiosa.

5. Más incluso: el estado episcopal es más perfecto que el religioso. Ahora bien: los obispos pueden poseer cosas propias, como ya dijimos (q.185 a.6). Por tanto, también pueden poseerlas los religiosos.

6. Además: dar limosna es una obra sumamente grata a Dios, y como dice San Juan Crisóstomo [19], es *la medicina que mejor actúa como penitencia.* Pero la pobreza excluye el acto de dar limosna. Por consiguiente, parece que la pobreza no es algo esencial para la vida religiosa.

En cambio está el hecho de que, según San Gregorio en VIII *Moral.* [20], *hay algunos justos que se preparan para escalar la cima de la perfección abandonando todos los bienes exteriores por el deseo de los interiores, que son más excelentes.* Ahora bien: el prepararse a escalar la cima de la perfección es algo propio de los religiosos, como dijimos antes (a.1.2). Por tanto, también les es propio el dejar todos los bienes exteriores mediante la pobreza voluntaria.

Solución. *Hay que decir:* Como expusimos antes (a.2), el estado religioso es un ejercicio y entrenamiento por el que se llega a la perfección de la caridad. Para ello es preciso apartar el afecto propio de las cosas mundanas, pues dice San Agustín, en X *Confess.* [21], hablando de Dios: *Te ama menos el que ama algo fuera de ti y no lo ama por ti.* Por eso, en su obra *Octoginta trium Quaest.* [22], dice también San Agustín: *El aumento de la caridad es la disminución de la codicia; su perfección, la desaparición de la codicia.* Ahora bien: por el hecho de poseer cosas mundanas el alma se apega a ellas. De ahí que diga San Agustín en su *Carta ad Paulinum et Therasiam* [23]: *Los bienes de la tierra se aman más cuando se poseen*

13. *Glossa interl.* (VI 7 II); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,58. 14. *Glossa interl.* (VI 7 IV); *Glossa* LOMBARDI super 2 Cor 8,13: ML 192,58. 15. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,358. Cf. *Glossa interl.,* super 2 Cor 8,13 (VI 122v). 16. ARISTÓTELES, lect.1 n.5 (BK 1120a2): S. TH., lect.1. 17. ARISTÓTELES, lect.7 n.15 (BK 1106b36): S. TH., lect.7. 18. ARISTÓTELES, lect.8 n.16 (BK 1099b1): S. TH., lect.13. 19. *In Hebr.* hom.9: MG 63,81. 20. C.26: ML 75,829. 21. C.29: ML 40,25. 22. Q.36: ML 40,25. 23. *Epist.* 31: ML 33,124.

que cuando se desean. En efecto, ¿por qué aquel joven se retiró triste sino porque tenía grandes riquezas? Y, ciertamente, una cosa es no querer apropiarse lo que no se tiene y otra abandonar lo que ya se tiene: en el primer caso se rechaza algo extraño, mientras que el segundo equivale a arrancarse un miembro propio. Y San Juan Crisóstomo dice, en *Super Mt.* [24]: *El aumento de las riquezas enciende más la llama y hace más ardiente el deseo.* De ahí que, para adquirir la caridad perfecta, sea necesario, ante todo, poder vivir sin cosa alguna propia, puesto que el Señor dice en Mt 19,21: *Si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres, y luego ven y sígueme.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como añade la *Glosa* al mismo pasaje [25], el *Apóstol no escribió esto,* a saber: *«para que no haya para vosotros tribulación, es decir, pobreza», queriendo decir que eso es mejor. Teme más bien por los débiles y les aconseja que den de tal modo que no padezcan necesidad.* De igual modo, no hay que interpretar otra *Glosa*[26] en el sentido de que no esté permitido dejar todos los bienes temporales, sino que quiere significar que esto no es necesario.

Por eso dice también San Ambrosio en I *De Offic.* [27]: *El Señor no quiere, es decir, no manda, que se dejen los bienes de una vez sino que se distribuyan, a no ser que se quiera imitar a Eliseo, que mató sus bueyes y alimentó a los pobres con lo que percibió de ellos, para quedar libre de toda preocupación doméstica.*

2. *A la segunda hay que decir:* Quien deja todo por Cristo no se expone a ningún peligro espiritual ni corporal. Puede haber peligro espiritual cuando la pobreza no es voluntaria, porque, como consecuencia del afán de juntar dinero que padecen quienes son pobres contra su voluntad, el hombre cae en muchos pecados, según lo que se dice en 1 Tim 6,9: *Quienes pretenden llegar a ricos caen en tentación y en los lazos del diablo.* Pero este deseo, que es más ardiente en quienes poseen riquezas, como dijimos antes *(In corp.),* deja de existir en aquellos que escogen la pobreza voluntariamente.

Tampoco existe peligro corporal para quienes, con el deseo de seguir a Cristo, dejan todas sus posesiones y se confían a la divina Providencia. Por ello dice San Agustín en *De Serm. Dom. in Monte* [28]: *Para los que buscan el reino de Dios y su justicia no debe existir la preocupación de que les falte lo necesario.*

3. *A la tercera hay que decir:* El justo medio de la virtud, según el Filósofo en II *Ethic.* [29], *se toma conforme a la recta razón,* no por la cantidad. Por ello, cuanto puede hacerse por medio de la recta razón no es vicioso, aunque la cantidad sea grande, sino más bien virtuoso. Sería contrario a la recta razón el que alguien gastara todos sus bienes sin tener en cuenta la templanza o la utilidad. Pero está de acuerdo con ella el que uno se despoje de sus riquezas para darse a la contemplación de la sabiduría, como leemos que hicieron algunos filósofos, puesto que San Jerónimo dice en la *Epistola ad Paulinum* [30]: *El famoso Crates de Tebas, que había sido hombre muy rico, al marcharse a Atenas para dedicarse a la filosofía, se deshizo de gran cantidad de oro, considerando que no se puede poseer a la vez riqueza y virtud.* Luego será mucho más conforme a la recta razón el que el hombre deje todas sus cosas para seguir a Cristo de un modo perfecto. Por eso el mismo San Jerónimo dice, en su *Epistola ad Rusticum Monachum* [31]: *Sigue desnudo a Cristo desnudo.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Existe una doble bienaventuranza o felicidad: una perfecta, que esperamos en la vida futura, y otra imperfecta, por la cual algunos son llamados bienaventurados ya en la vida presente. Ahora bien: la felicidad de la vida presente es doble: una correspondiente a la vida activa y otra a la contemplativa, según expone el Filósofo en X *Ethic.*[32]. Y a la felicidad de la vida activa, que consiste en las obras externas, contribuyen instrumentalmente las riquezas, puesto que, como dice el Filósofo en I *Ethic.* [33], *hacemos muchas cosas por medio de los amigos, de las riquezas y del poder civil, que son como instrumentos.* Por el contrario, no contribuyen en gran manera a la felicidad de la vida contemplativa, sino que son más bien un obstáculo, en cuanto que la preocupación por ellas impide la tranquilidad del alma, que es sumamente necesaria para uno que se dedica a la vida

24. Hom.43: MG 58,605. 25. *Glossa* LOMBARDI, super 2 Cor 8,13: ML 192,58. Cf. *Glossa interl.*, super 2 Cor 8,13 (VI 122v). 26. *Glossa ordin.*, super 1 Tim 6,8 (VI 122F); *Glossa* LOMBARDI, super 1 Tim 6,8: ML 192,358. 27. C.30: ML 16,72. 28. L.II c.17: ML 34,1293. 29. ARISTÓTELES, lect.6 n.15 (BK 1107a1). 30. *Epist.* 58: ML 22,580. 31. *Epist.* 125: ML 22,1085. 32. ARISTÓTELES, lect.7 (BK 1177a12); lect.8 (BK 1178a9): S. TH., lect.10. 33. ARISTÓTELES, lect.8 n.16 (BK 1099a33): S. TH., lect.13.

contemplativa. Por eso dice el Filósofo, en X *Ethic.*[34], que *para la acción se necesitan muchas cosas; pero el hombre que contempla no necesita de ninguna de ellas,* es decir, de los bienes externos, *para la contemplación, sino que son un obstáculo.*

En cuanto a la bienaventuranza futura, el hombre se ordena a ella mediante la caridad. Y puesto que la pobreza voluntaria es un ejercicio eficaz para llegar a la caridad perfecta, síguese que es muy útil para conseguir la bienaventuranza celestial. Por eso el Señor, en Mt 19,21, dice: *Ve, vende todo cuanto tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo.* En cambio, la posesión de riquezas impide, de suyo, la perfección de la caridad, principalmente atrayendo y distrayendo el afecto. Por eso se dice, en Mt 19,23, que *el cuidado del siglo y la seducción de las riquezas ahogan la palabra de Dios,* dado que, como dice San Gregorio[35], *al no permitir que los buenos deseos penetren en el alma, es como si impidieran la entrada al aliento vital.* Por eso es difícil conservar la caridad en medio de las riquezas. Y así dice el Señor, en Mt 19,23, que *es difícil que un rico entre en el reino de los cielos.* Eso debemos aplicarlo al que tiene actualmente riquezas, puesto que de aquel que tiene afecto hacia ellas dice que es imposible, según el comentario de San Juan Crisóstomo[36], cuando dice (v.24): *Es más fácil a un camello entrar por el ojo de una aguja que a un rico entrar en el reino de los cielos.*

Por eso no se dice que sea bienaventurado el rico en general (Eclo 31,8), sino *el que ha sido hallado sin mancha y no va tras el oro.* Y esto, porque ha hecho algo difícil, por lo cual se dice más adelante (v.9): *¿Quién es éste, y lo elogiaremos? Pues hizo prodigios en su vida,* es decir, no amó las riquezas a pesar de estar en medio de ellas.

5. *A la quinta hay que decir:* El estado episcopal no se ordena a conseguir la perfección, sino, supuesta ya ésta, a gobernar a otros mediante la administración no sólo de los bienes espirituales, sino también de los temporales. Y esto es propio de la vida activa, en la que muchas cosas pueden hacerse por medio de las riquezas, como ya dijimos (ad 4). Por eso no se exige a los obispos, que tienen como misión el gobernar el rebaño de Cristo, que se priven de tener cosas propias, como se les exige a los religiosos, quienes profesan una vida dedicada a lograr la perfección.

6. *A la sexta hay que decir:* La renuncia a las propias riquezas se compara con la limosna como lo universal con lo particular y como el holocausto con el sacrificio. Por eso dice San Gregorio en *Super Ez.*[37]: *Quienes ayudan a los necesitados con los bienes que poseen, ofrecen un sacrificio con los bienes que reparten, porque inmolan a Dios algo y se reservan algo para sí mismos; pero los que no se reservan nada ofrecen un holocausto, que es más que el sacrificio.* Y también dice a este propósito San Jerónimo, en *Contra Vigilant.*[38]: *A quienes defienden que hacen mejor los que hacen uso de sus bienes y reparten poco a poco las rentas a los pobres, no les respondo yo, sino Dios* (Mt 19,21): *Si quieres ser perfecto...* Y añade luego[39]: *Este modo de obrar que tú alabas es el segundo o tercer grado. Lo aprobamos, pero sabiendo que lo primero ha de ser preferido a lo segundo y a lo tercero.* De ahí que, para refutar este error de Vigilancio, escriba el autor de *De Ecclesiasticis Dogmatibus*[40]: *Es bueno distribuir poco a poco los bienes a los pobres, pero es mejor, para seguir al Señor, darlos de una vez y, libre de cuidados, ser pobre con Cristo.*

ARTÍCULO 4

¿Se requiere la continencia perfecta para la perfección propia del estado religioso?

2-2 q.88 a.11; op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.1; *Cont. Gentes* 3,130.136; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.8; *In Io.,* super prol. Hier.

Objeciones por las que parece que no se requiere la continencia perfecta para la perfección del estado religioso.

1. Toda la perfección de la vida cristiana comenzó en los Apóstoles de Cristo. Pero no parece que éstos practicaran la continencia perfecta, como nos consta de San Pedro, de quien se dice, en Mt, que tenía suegra. Luego parece que no se requiere la continencia perfecta para la perfección del estado religioso.

2. Aún más: el primer modelo de perfección que se nos propone es Abraham, al

34. ARISTÓTELES, lect.8 n.5 (BK 1178b1): S. TH., lect.12. 35. *In Evang.* lib.I hom.15: ML 76,1133. 36. *In Mt.* hom.63: MG 58,605. 37. L.II hom.8: ML 76,1037. 38. ML 23,366. 39. *Contra Vigilant:* ML 23,366. 40. Cf. GENADIO, *De Ecclesiast. Dogm.* c.71: ML 58,997.

que, según leemos en Gén 17,1, dijo el Señor: *Anda en mi presencia y sé perfecto.* Pero no es preciso que la copia supere al modelo. Por consiguiente, la continencia perfecta no es necesaria para la perfección de la vida religiosa.

3. Y también: aquello que forma parte de la perfección del estado religioso se encuentra en todas las formas de vida religiosa. Pero hay religiosos casados. Por tanto, la perfección de la vida religiosa no exige la continencia perfecta.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 2 Cor 7,1: *Purifiquémonos de toda mancha de nuestra carne y de nuestro espíritu, acabando la obra de nuestra santificación.* Ahora bien: la pureza de carne y espíritu se conserva mediante la continencia, ya que se dice en 1 Cor 7,34: *La mujer no casada y la doncella sólo tienen que preocuparse de las cosas del Señor, de ser santas en cuerpo y en espíritu.* Luego la perfección de la vida religiosa exige la continencia.

Solución. *Hay que decir:* El estado religioso exige prescindir de las cosas que impiden al hombre dedicarse enteramente al servicio de Dios. Ahora bien: la práctica del acto carnal impide al alma, de doble manera, el entregarse totalmente al servicio de Dios. En primer lugar, por la vehemencia del deleite, cuyo goce frecuente aumenta la concupiscencia, como dice también el Filósofo en III *Ethic.* [41]. De ahí que el uso del placer venéreo borre en el alma la perfecta intención de tender hacia Dios, que es lo que dice San Agustín en I *Soliloq.* [42]: *Me doy cuenta de que no hay nada que más arroje al alma de su trono que las seducciones de una mujer y el contacto corporal, que es imprescindible para hacer vida conyugal.*

En segundo lugar, por los cuidados que le vienen al hombre al tener que gobernar a su mujer y a sus hijos y procurarles los bienes temporales necesarios para su sustento. De ahí que diga el Apóstol (1 Cor 7,32): *El casado ha de cuidarse de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer.*

Por consiguiente, se requiere la continencia perpetua, así como la pobreza voluntaria, para la perfección del estado religioso. Y, del mismo modo que fue condenado Vigilancio [43], para quien las riquezas son tan excelentes como la pobreza, lo fue también Joviniano [44], quien equiparó el matrimonio con la virginidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cristo introdujo no sólo la perfección de la pobreza, sino también la de la continencia, al decir en Mt 19,12: *Hay eunucos que se castraron por el reino de los cielos,* añadiendo después: *el que pueda entender, que entienda.* Y para no quitar a nadie la esperanza de llegar a la perfección, recibió en dicho estado incluso a los que encontró que estaban casados, ya que el que los hombres dejaran a sus mujeres hubiera sido injusto, así como no lo era el abandonar las riquezas. Por eso no exigió a Pedro, al que encontró casado, que abandonara a su esposa. Sin embargo, a Juan, *que intentaba casarse, le disuadió de hacerlo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como afirma San Agustín en *De Bono Coniug.* [45], *es mejor la castidad del celibato que la del matrimonio. Abraham tenía una realmente, y las dos como disposición, puesto que vivió castamente en el matrimonio y pudo ser casto mediante el celibato, pero no era costumbre entonces.* Sin embargo, del hecho de que los antiguos Padres compaginaron la perfección con las riquezas y con el matrimonio, lo cual es prueba de su gran virtud, no vayan a deducir los más débiles que ellos poseen tan alto grado de virtud que pueden llegar a la perfección poseyendo riquezas y estando casados, del mismo modo que una persona inerme no atacará a sus enemigos basándose en que Sansón mató a muchos enemigos con la mandíbula de un asno, puesto que estos Padres, si hubiera sido tiempo de guardar continencia y pobreza, la habrían cumplido con gran celo.

3. *A la tercera hay que decir:* Esos géneros de vida en los que los hombres hacen uso del matrimonio no son modos de vida religiosa absolutamente hablando, sino sólo bajo algún aspecto, en cuanto que participan en cierto modo de algún elemento propio del estado religioso.

41. ARISTÓTELES, lect.12 n.7 (BK 1119b9): S. TH., lect.22. 42. C.10: ML 32,878. 43. Cf. SAN JERÓNIMO, *Contra Vigilant.:* ML 23,366. 44. Cf. SIRICIO, epist.VII *Ad Divers. Episc. adv. Iovin. eiusque Socios:* ML 16,1169; SAN JERÓNIMO, *Adv. Iovin.* l.I: ML 23,224; SAN AGUSTÍN, *De Haeres.* § 82: ML 42,46; SAN ISIDORO, *Etymol.* l.VIII c.5: ML 82,303. 45. C.22: ML 40,392.

ARTÍCULO 5

¿Es la obediencia un elemento fundamental de la perfección de la vida religiosa?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.1; *Cont. Gentes* 3,130; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.10

Objeciones por las que parece que la obediencia no es elemento fundamental para la perfección de la vida religiosa.

1. Parece que pertenecen a la perfección de la vida religiosa algunas cosas que son de supererogación, a las cuales no están obligados todos. Pero todos están obligados a obedecer a su prelado, según lo que dice el Apóstol en Heb 13,17: *Obedeced a vuestros pastores y estad sujetos a ellos.* Luego parece que la obediencia no es algo esencial a la perfección de la vida religiosa.

2. Aún más: parece que la obediencia es algo propio de aquellos que han de ser gobernados por el juicio ajeno, lo cual se aplica a quienes no tienen juicio propio. Pero el Apóstol dice, en Heb 5,14, que *el manjar sólido es para los perfectos, los que en virtud de la costumbre tienen los sentidos ejercitados en discernir lo bueno de lo malo.* Por consiguiente, parece que la obediencia no es parte esencial de la perfección del estado religioso.

3. Y también: si la obediencia fuera necesaria para la perfección del estado religioso, sería conveniente que la practicaran todos los religiosos. Pero esto no es cierto, porque hay religiosos que llevan una vida solitaria y no tienen superiores a quienes obedecer. Tampoco los prelados religiosos parecen estar obligados a guardar obediencia. Luego no parece que ésta sea esencial para la perfección de la vida religiosa.

4. Más todavía: si el voto de obediencia fuera necesario para la perfección del estado religioso, los religiosos estarían obligados a obedecer en todo a sus prelados, de igual modo que están obligados a abstenerse de todo placer venéreo en virtud del voto de continencia. Pero no están obligados a obedecer en todo, como vimos antes (q.104 a.5), al tratar de la virtud de la obediencia. Por consiguiente, el voto de obediencia no es necesario para el estado religioso.

5. Además: son aceptos a Dios, sobre todo, los servicios prestados libremente y no por necesidad, conforme a lo que se nos dice en 2 Cor 9,7: *No de mala gana ni obligado.* Pero lo que se hace por obediencia se hace por obligación del precepto. Luego son más loables las buenas obras que se realizan espontáneamente, y el voto de obediencia no es algo propio del estado religioso, mediante el cual algunos buscan su perfección.

En cambio está el hecho de que la perfección religiosa consiste esencialmente en la imitación de Cristo, obedeciendo a su consejo: *Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y luego ven y sígueme.* Ahora bien: Cristo es un modelo eminente de obediencia, puesto que, como se dice en Flp 2,8, *se hizo obediente hasta la muerte.* Por consiguiente, parece que la obediencia es un elemento esencial para la perfección del estado religioso.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes (a.2.3), el estado religioso es una escuela o ejercicio para llegar a la perfección. Ahora bien: cuantos son instruidos o ejercitados para llegar a cualquier fin deben estar bajo la dirección de uno, cuyo criterio es el que han de seguir en su adiestramiento como discípulos respecto del maestro. Por eso es conveniente que los religiosos, en materia de vida religiosa, se sometan a la instrucción y al mando de otro. De ahí que en el *Decreto VII* q.1 [46] se disponga: *La vida de los monjes significa sujeción y condición de discípulo.* Ahora bien: un hombre se somete a la instrucción de otro mediante la obediencia. Luego ésta es necesaria para la perfección del estado religioso.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El obedecer a los superiores en cosas necesarias para la virtud no es materia de supererogación, sino común a todos. Pero el obedecer en lo tocante al ejercicio de la perfección es propio de la religión. Esta obediencia se compara con la otra como lo universal con lo particular, puesto que los que viven en el siglo se reservan parte para sí mismos y consagran parte a Dios, siendo en esto segundo en lo que se someten a los superiores. Pero los que viven en estado religioso entregan totalmente su persona y sus bienes a Dios, como dejamos ya claro antes (a.1.3). Por eso su obediencia es universal.

2. *A la segunda hay que decir:* Como afirma el Filósofo en II *Ethic.* [47], los hombres que se ejercitan en determinados actos lle-

46. GRACIANO, *Decreto* P.II causa VII q.1, can.45 *Hoc nequaquam:* RF I 585. 47. ARISTÓTELES, lect.1 (BK 1103a14); lect.2 (BK 1103b26): S. TH., lect.1.2.

gan a adquirir ciertos hábitos, que, una vez adquiridos, les dan facilidad para realizar esos mismos actos. Del mismo modo, quienes no han alcanzado la perfección llegan a ella obedeciendo, mientras que los que ya la han alcanzado están sumamente dispuestos a obedecer, no porque necesiten ser dirigidos para lograr la perfección, sino manteniéndose en lo tocante a ésta.

3. *A la tercera hay que decir:* La sujeción de los religiosos se considera principalmente con respecto a los obispos, que son para ellos como encargados de perfeccionar respecto de los perfeccionados, como dice Dionisio en VI *De Eccles. Hier.*[48], donde dice también[49] que *el orden monacal depende de las virtudes perfeccionadoras de los obispos y es instruido mediante sus divinas ilustraciones.* De ahí que ni los eremitas ni los superiores religiosos estén excusados de la obediencia a los obispos. Y, aun supuesto que estén exentos de los obispos en todo o en parte, están obligados a obedecer el Sumo Pontífice, no sólo en materias comunes con los demás cristianos, sino también en las materias específicas de la vida religiosa.

4. *A la cuarta hay que decir:* El voto de obediencia propio del estado religioso se extiende a la conducta de la vida humana entera. Según esto, el voto de obediencia presenta cierta universalidad, aunque no abarque todos los actos en concreto. En efecto, muchos de ellos no se refieren a cosas pertenecientes al amor a Dios o al prójimo, como pueden ser el frotarse la barba, levantar una paja del suelo, etc., que no son objeto de voto ni de obediencia. Otros pueden ser contrarios a la religión. No hay paralelismo entre este voto y el de continencia, el cual excluye actos totalmente opuestos a la perfección del estado religioso.

5. *A la quinta hay que decir:* La necesidad que procede de la coacción hace que el acto sea involuntario y, por consiguiente, excluye toda razón de alabanza y de mérito. Pero la necesidad que se sigue de la obediencia no es necesidad de coacción, sino de libre voluntad, en cuanto que el hombre libremente quiere obedecer, aunque a veces no quiera hacer lo que se le manda en concreto. Por consiguiente, dado que el hombre se somete, mediante el voto de obediencia, por Dios, a la necesidad de hacer algunas cosas que no son agradables en sí mismas, por eso las cosas que realiza son más aceptables a Dios, aun cuando sean pequeñas, porque el hombre no puede dar a Dios nada más grande que el sometimiento de su voluntad a la de otro por Dios mismo. Por eso se dice en las *Collationes Patrum*[50] que *los monjes más mediocres son los sarabitas, que, preocupándose de sí mismos, libres del yugo de los ancianos, pueden hacer lo que les plazca. Y, sin embargo, trabajan día y noche más que los que viven en comunidad.*

ARTÍCULO 6

¿Es necesario, para la perfección del estado religioso, que la pobreza, la castidad y la obediencia estén consagradas por un voto?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.1; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.12.15

Objeciones por las que parece que no es necesario que estén sometidas a voto la pobreza, la continencia y la obediencia.

1. La disciplina de la perfección se tomó de la tradición del Señor. Pero El dio el programa de la perfección al decir en Mt 19,21: *Si quieres ser perfecto, ve y vende cuanto tienes y dalo a los pobres,* sin mencionar para nada el voto. Luego parece que no se precisa el voto para la disciplina de la vida religiosa.

2. Aún más: el voto consiste en una promesa hecha a Dios. Por eso en Ecl 5,3, cuando dice el sabio: *Si haces voto a Dios, no tardes en cumplirlo,* añade en seguida: *Porque le desagrada la promesa infiel y necia.* Pero cuando hay ofrecimiento de una cosa, sobra la promesa. Luego para la perfección del estado religioso basta con que se observe la pobreza, la continencia y la obediencia, sin formular un voto.

3. Y también: dice San Agustín en su obra *Ad Pollentium, de Adulterin. Coniug.*[51]: *De nuestros servicios, los más gratos son aquellos que, aunque seamos libres para prestarlos, sin embargo los prestamos por amor.* Ahora bien: es lícito no dar aquellas cosas que se dan sin voto. Por tanto, parece que es más grato a Dios guardar la pobreza, continencia y obediencia sin voto, y éste no es necesario para la perfección del estado religioso.

48. P.I § 3: MG 3,535. 49. P.I § 3: MG 3,532. 50. CASIANO, *Coll.* XVIII c.7: ML 49,1102. 51. L.I c.14: ML 40,459.

En cambio está el hecho de que los nazarenos eran consagrados sin voto, conforme a lo que leemos en Núm 6,2: *Si uno, hombre o mujer, hiciere voto de consagración, consagrándose a Yahveh...* Ahora bien: en éstos están representados aquellos que llegan al último grado de la perfección, como dice la *Glosa* de San Gregorio [52]. Por tanto, el voto es necesario para el estado de perfección.

Solución. *Hay que decir:* Es propio de los religiosos el hallarse en estado de perfección, según demostramos antes (q.84 a.5). Ahora bien: para el estado de perfección se necesita estar obligado con respecto a las cosas que lo constituyen, y esta obligación se contrae con Dios por medio del voto. Pero es evidente, por lo ya dicho (a.3.5), que la pobreza, continencia y obediencia son elementos propios de la vida cristiana. Por ello, el estado religioso requiere que el obligarse a ellas se haga mediante voto. Y así dice San Gregorio, en *Super Ez.* [53]: *Cuando alguien promete al Dios omnipotente todo cuanto tiene, toda su vida y todo cuanto ama, ofrece un holocausto,* lo cual, según dice más adelante, es propio de aquellos *que abandonan el siglo presente.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Señor dijo que era esencial a la vida perfecta el seguirle no de cualquier modo, sino sin volverse atrás. Por eso El mismo dice en Lc 9,62: *Nadie que pone la mano en el arado y mira atrás es apto para el reino de los cielos.* Y aunque algunos de sus discípulos se volvieron atrás al preguntar el Señor (Jn 6,67): *Y vosotros, ¿no queréis iros también?,* respondió Pedro en nombre de los demás: *Señor, ¿a quién iremos?* Por eso dice San Agustín, en *De Consensu Evangelist.* [54], que, *según narran San Mateo y San Marcos, Pedro y Andrés le siguieron sin poner las naves en la orilla, para no dar impresión de querer volver, sino como se sigue a quien lo manda.* Pero este firme propósito de seguir a Cristo se reafirma mediante el voto. Luego éste es necesario para la perfección del estado religioso.

2. *A la segunda hay que decir:* La perfección del estado religioso exige, como dice San Gregorio [55], que uno entregue a Dios *toda su vida.* Pero el hombre no puede entregar a Dios toda su vida de una vez, ya que la vida no existe entera en un momento, sino que se realiza de un modo sucesivo. De ahí que el hombre no tenga otro modo de ofrecer a Dios toda su vida que obligándose por medio de un voto.

3. *A la tercera hay que decir:* Entre otras cosas que estamos autorizados a no entregar está también la libertad, que es para el hombre más apreciada que las demás cosas. Por eso, cuando alguien, mediante un voto, renuncia libremente a la libertad de abstenerse de las cosas que dicen relación con el servicio divino, realiza algo sumamente grato a Dios. De ahí que diga San Agustín en *Carta ad Armentarium et Paulinum* [56]: *No te arrepientas de haber hecho el voto; más aún, alégrate de que no te esté permitido lo que te hubiera sido permitido para perjuicio tuyo. Feliz necesidad que empuja hacia cosas mejores.*

ARTÍCULO 7

¿Es exacto decir que la perfección del estado religioso consiste en estos tres votos?

1-2 q.108 a.4; op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.1; *Cont. Gentes* 3,130; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.11

Objeciones por las que parece que no es exacto decir que la perfección del estado religioso consiste en estos tres votos.

1. La perfección de la vida consiste en los actos internos más que en los externos, conforme a lo que se dice en Rom 14,17: *El reino de Dios no es comida y bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo.* Ahora bien: mediante el voto de religión uno se obliga a las cosas relativas a la perfección. Luego deberían pertenecer a la religión los votos de actos internos, como el de contemplación, de amor a Dios y al prójimo, etcétera, más bien que el voto de pobreza, continencia y obediencia, que tienen por objeto actos externos.

2. Aún más: estas tres materias quedan comprendidas bajo el voto de religión en cuanto que suponen un ejercicio para tender a la perfección. Pero hay otras muchas materias en las cuales se ejercitan los religiosos, tales como la abstinencia, las vigilias, etcétera. Luego parece que no es exacto decir que estos tres votos constituyen la esencia de esta perfección.

3. Y también: por el voto de obediencia se obliga uno a cumplir, según el precepto

52. *Glossa ordin.* (I 275B). S. GREGORIO, *Moral.* l.II c.52: ML 75,596. 53. L.II hom.8: ML 76,1037. 54. L.II c.17: ML 34,1097. 55. *In Ez.* l.II hom.8: ML 76,1037. 56. *Epist.* 126: ML 33,487.

del superior, todo lo referente al ejercicio de la perfección. Por tanto, basta el voto de obediencia, sin que sean precisos los otros dos.

4. Y además: son bienes externos no sólo las riquezas, sino también los honores. Luego si, mediante el voto de pobreza, los religiosos renuncian a las riquezas terrenas, ha de haber otro voto más por el que renuncien a los honores del mundo.

En cambio está lo que se dice en *De Statu Monachorum*[57]: *La observancia de la castidad y la renuncia a las propiedades van unidas a la regla monacal.*

Solución. *Hay que decir:* El estado religioso puede considerarse de tres modos. En primer lugar, como ejercicio por el que se tiende a la perfección de la caridad. En segundo lugar, en cuanto que tranquiliza al alma respecto de preocupaciones externas, conforme a lo que se dice en 1 Cor 7,32: *Quiero que no tengáis preocupaciones.* En tercer lugar, como holocausto mediante el cual uno ofrece plenamente su persona y sus bienes a Dios. Bajo estos tres aspectos, los votos antes mencionados constituyen la esencia del estado religioso.

En efecto, en primer lugar, considerando el ejercicio de la perfección, es preciso apartar los obstáculos que pudieran impedir que el afecto tienda enteramente a Dios, lo cual constituye la perfección de la caridad. Estos obstáculos pueden ser tres. El primero es la ambición de bienes externos, que se subsana mediante el voto de pobreza. El segundo, el deseo de deleites sensibles (entre los cuales ocupan el primer lugar los placeres venéreos), que se destruye por medio del voto de castidad. Y el tercero es el desorden de la voluntad humana, que se suprime por medio del voto de obediencia.

De igual modo, la intranquilidad producida por las preocupaciones de esta vida viene al hombre a causa de tres materias. Primero, de la administración de las cosas externas; esta preocupación se la quita al hombre el voto de pobreza. En segundo lugar, de la preocupación inherente al gobierno sobre la mujer y los hijos, la cual es suprimida por el voto de castidad. Y en tercer lugar, de la preocupación por los actos propios, de la cual libra el voto de obediencia, mediante el cual el hombre se somete a la voluntad de otro.

Finalmente, *se da holocausto cuando uno ofrece a Dios todo cuanto tiene,* como dice San Gregorio en *Super Ez.*[58]. Ahora bien: el hombre posee una triple clase de bienes, como dice el Filósofo en I *Ethic.*[59]. La primera es la de las cosas externas, y el hombre las ofrece enteramente mediante el voto de pobreza. La segunda la constituye el bien del propio cuerpo, que algunos ofrecen a Dios principalmente con el voto de continencia, por el cual se renuncia a los mayores placeres corporales. Y la tercera clase la constituye el bien del alma, que se ofrece enteramente a Dios por la obediencia, mediante la cual se ofrece a Dios la voluntad propia, por medio de la cual el hombre hace uso de todas las potencias y de los hábitos del alma.

Así, pues, el estado religioso consiste, realmente, en estos tres votos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como vimos antes *(In corp.;* a.1 sed cont.; a.2), el estado religioso se ordena, como a su fin propio, a la perfección de la caridad, a la que pertenecen todos los actos internos de virtud, cuya madre es la caridad, según lo que se dice en 1 Cor 13,14ss: *La caridad es paciente, benigna...* Por tanto, los actos interiores de la virtud, tales como los de humildad, no son materia del voto del estado religioso, que se ordena a ellos como a su fin.

2. *A la segunda hay que decir:* Todas las demás observancias de la vida religiosa se ordenan a estos tres votos mencionados. Las que tienen por finalidad buscar el sustento, como son el trabajo, la mendicidad, etcétera, dicen orden a la pobreza, para cuya observancia los religiosos buscan su alimento por esos medios. Otras observancias que castigan el cuerpo, como son las vigilias, ayunos, etc., se ordenan directamente a la guarda del voto de castidad. Y las observancias religiosas que se refieren a los actos humanos que ordenan a los religiosos al fin de la vida religiosa, es decir, el amor a Dios y al prójimo, como son la lectura, la oración, la visita a los enfermos y otros actos semejantes, quedan comprendidas bajo el voto de obediencia, que pertenece a la voluntad, la cual ordena sus actos al fin conforme a la voluntad de otro. En cuanto a la práctica de vestir el hábito, está relacionada con los tres votos como signo de una obli-

57. *Decretal. Gregor. IX* l.III tit.XXXV, can.6 *Cum ad monasterium.* 58. L.II hom.8: ML 76,1037. 59. ARISTÓTELES, lect.7 n.2 (BK 1098b12): S. TH., lect.12.

gación. Por eso el hábito regular se da, o se bendice, a la vez que se hace la profesión.

3. *A la tercera hay que decir:* Por la obediencia se ofrece la propia voluntad a Dios, al cual, si bien están sujetas todas las cosas humanas, las hay que le están sujetas de modo especial, y son las acciones humanas, ya que las pasiones pertenecen también al apetito sensitivo. Por eso, para reprimir las pasiones que se refieren a los deleites carnales y a los bienes exteriores, que suponen un obstáculo para la perfección de la vida, fueron necesarios el voto de pobreza y el de castidad; y para ordenar las propias acciones, conforme lo exige el estado de perfección, se requiere el voto de obediencia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como afirma el Filósofo en IV *Ethic.* [60], el honor propiamente dicho sólo se debe a la virtud. Pero, dado que los bienes externos ayudan como instrumentos a realizar algunos actos virtuosos, también, como consecuencia, se tributa cierto honor a la excelencia de los mismos, sobre todo por parte del vulgo, el cual sólo aprecia la excelencia externa. Así, pues, los religiosos, que tienden a la perfección de la virtud, no tienen por qué renunciar al honor que Dios y los santos tributan a la virtud, tal como se dice en el salmo 138,17: *He tenido en gran honor a tus amigos, ¡oh Dios!* Pero renuncian al honor que se tributa a la excelencia exterior por el hecho de abandonar la vida secular, y por eso no es preciso un voto especial para esto.

ARTÍCULO 8

¿Es el voto de obediencia el más importante de los tres?

Op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.11

Objeciones por las que parece que la obediencia no es el más importante de los tres votos del estado religioso.

1. La perfección de la vida religiosa empieza en Cristo. Pero Cristo, que dio un consejo especial sobre la pobreza, no consta que lo diera sobre la obediencia. Luego el voto de pobreza es más excelente que el de obediencia.

2. Aún más: en Eclo 20,20 se dice que *no tiene precio el alma del casto.* Ahora bien: el voto de una cosa más digna es más excelente. Luego el voto de castidad es más importante que el de obediencia.

3. Y también: cuanto más importante es un voto, tanto más difícil es de dispensar. Pero los votos de pobreza y de castidad *están tan estrechamente unidos a la regla monástica, que no puede dispensarlos ni siquiera el Sumo Pontífice,* como dice la *Decretal De Statu Monachorum* [61]; y éste, sin embargo, puede dispensar a un religioso de la obediencia a su superior. Parece, pues, que el voto de obediencia es menos importante que el de castidad.

En cambio está el hecho de que, según San Gregorio, en XXXV *Moral., con razón se antepone la obediencia a los sacrificios, puesto que mediante las víctimas se inmola la carne ajena, mientras que por la obediencia se inmola la voluntad propia.* Ahora bien: los votos de la vida religiosa son holocaustos, como dijimos antes (a.1.7). Luego el voto de obediencia es el más importante entre los de la vida religiosa.

Solución. *Hay que decir:* El voto de obediencia es el más importante de los tres del estado religioso. Y esto por una triple razón. En primer lugar, porque mediante él se ofrece a Dios algo más excelente, como es la propia voluntad, la cual es más excelente que el mismo cuerpo, ofrecido por el hombre a Dios mediante el voto de castidad, y que las cosas exteriores, que el hombre ofrece a Dios mediante el voto de pobreza. De ahí que lo hecho por obediencia sea más agradable a Dios que lo que se hace mediante la propia voluntad, según lo que dice San Jerónimo en *Ad Rusticum Monachum* [62]: *Mis palabras pretenden enseñarte a no confiar en tu propia voluntad.* Y poco después: *No hagas lo que quieres: come lo que te manden, conténtate con lo que te den, viste lo que te ofrezcan.* De ahí que el ayuno no sea agradable a Dios cuando se hace según la propia voluntad, de acuerdo con lo que se dice en Is 58,3: *He aquí que en los días de vuestro ayuno hacéis vuestra voluntad.*

En segundo lugar, el voto de obediencia implica los otros votos, pero no viceversa. El religioso, en efecto, está obligado, en virtud del voto, a guardar la castidad y la pobreza, pero éstas son también materia de obediencia, a la cual pertenecen, además, otras muchas cosas.

60. ARISTÓTELES, lect.3 n.15 (BK 1123b35): S. TH., lect.9. 61. *Decretal. Gregor. IX* l.III tit.XXXV, c.6 *Cum ad monasterium:* RF II 599. 62. *Epist.* 125: ML 22,1080.

En tercer lugar, el voto de obediencia se extiende propiamente a actos próximos al fin de la vida religiosa. Ahora bien: cuanto más cerca del fin está algo, tanto más excelente es. De ahí también que el voto de obediencia sea más esencial a la vida religiosa, porque, si alguien guarda la pobreza y la castidad voluntarias sin voto de obediencia, no por ello pertenece al estado religioso, el cual es más apreciado, incluso, que la virginidad guardada por voto, pues dice San Agustín en *De Virginitate*[63]: *No creo que nadie se atreva a poner la virginidad por encima de la vida monástica.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El consejo de obediencia está incluido en el seguimiento de Cristo: el que obedece, cumple la voluntad de otro. Por ello, es más esencial a la perfección que el voto de pobreza, porque, como dice San Jerónimo en *Super Mt.*[64], *San Pedro añadió lo que es propio de la perfección cuando dijo: Y te hemos seguido.*

2. *A la segunda hay que decir:* De las palabras aducidas no se sigue que se prefiera la castidad a los demás actos virtuosos, sino a la castidad conyugal, o también a las riquezas exteriores, de oro y plata, que se valoran según el peso. También puede entenderse por continencia el abstenerse de todo mal, como ya dijimos (q.155 a.4 ad 1).

3. *A la tercera hay que decir:* El Papa no puede dispensar a un religioso el voto de obediencia de tal modo que no tenga que obedecer a ningún superior en cosas concernientes a la perfección, porque no puede dispensarle de la obediencia a él. Puede, sin embargo, eximirle de la obediencia a un prelado de orden inferior, lo cual no es dispensarle el voto de obediencia.

ARTÍCULO 9

¿Peca siempre mortalmente el religioso que quebranta los preceptos de la regla?

I *Quodl.* q.9 ad 1

Objeciones por las que parece que peca mortalmente todo religioso que quebranta los preceptos de la regla.

1. Es un pecado reprochable el pecar contra un voto, como está claro en las palabras del Apóstol en 1 Tim 5,11-12, donde dice que las viudas que deseen casarse *incurren en reproche por haber faltado a la primera fe.* Pero los religiosos están obligados, en virtud del voto, a observar la regla. Luego pecan mortalmente cuando la quebrantan.

2. Aún más: la regla es una ley para el religioso. Pero quien quebranta un precepto de la ley peca mortalmente. Luego parece que el monje que quebranta la regla peca mortalmente.

3. Y también: el desprecio lleva consigo el pecado mortal. Pero todo aquel que hace con frecuencia cosas que no debe, parece que peca por desprecio. Parece, pues, que si el religioso quebranta la regla con frecuencia, peca mortalmente.

En cambio está el hecho de que el estado religioso es más seguro que el de la vida secular. Por eso San Gregorio, al principio de *Moral.*[65], compara la vida secular con el mar embravecido y la vida religiosa con un puerto tranquilo. Pero si cualquier transgresión de la materia de la regla acarreara al religioso un pecado grave, la vida religiosa sería mucho más peligrosa, debido a sus múltiples observancias. Luego no es pecado mortal cualquier transgresión de la regla.

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede estar contenida en la regla de dos modos, como dijimos antes (a.2; a.7 ad 1.2). En primer lugar, como fin de la misma regla, como pueden ser los actos de virtud, y su transgresión en materia que obliga comúnmente bajo precepto es pecado mortal. Pero en materia que no dice relación con esta necesidad de precepto, no obliga bajo pecado mortal, a no ser que medie desprecio, ya que, como ya dijimos (a.2), el religioso no está obligado a ser perfecto, sino a tender a la perfección, a lo cual se opone el desprecio de dicha perfección.

En segundo lugar, una cosa puede estar contenida en la regla como ejercicio externo, como son todas las observancias, entre las cuales hay algunas que obligan al religioso en virtud del voto de su profesión. Dicho voto considera principalmente las tres materias ya dichas, a saber, la pobreza, la castidad y la obediencia, mientras que todo lo demás se ordena a ellas. Por eso la transgresión de estas tres supone pecado mortal, pero no así la transgresión de otras materias, a no ser que haya desprecio de la

63. C.46: ML 40,424. 64. L.III, super 19,27: ML 26,144. 65. Cf. *Epist. missoriam ad Leandrum* c.1: ML 75,511.

regla, ya que el desprecio se opone directamente a la profesión, por la que se ha prometido observar la vida regular, o bien porque haya un precepto dado por el superior o señalado expresamente en la regla, porque esto equivaldría a obrar en contra del voto de obediencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El que profesa una regla no promete observar todo cuanto está contenido en ella, sino que profesa la vida regular, la cual consiste esencialmente en los tres votos consabidos. Por eso en algunas órdenes se profesa, prudentemente, no la regla, sino *vivir conforme a la regla,* es decir, esforzarse por acomodar sus costumbres a la regla como a un modelo. Esto es lo que el desprecio destruye.

En algunas religiones, más prudentemente aún, profesan *obediencia según la regla,* y así sólo se opone a la profesión lo que vaya contra la regla, mientras que la transgresión u omisión de otras materias sólo supone pecado venial, ya que, como dijimos antes (a.7 ad 2), éstas son disposiciones para los votos principales, y el pecado venial es disposición para el mortal, como ya vimos antes (1-2 q.88 a.3), por ser un obstáculo para los medios que disponen para observar los principales preceptos de la ley de Cristo, que son los preceptos de la caridad.

Sin embargo, en alguna Orden, en concreto en la de los Hermanos Predicadores, la transgresión u omisión de estas materias no obliga a culpa mortal ni venial, sino sólo a cumplir la pena que se establezca, pues así se obligan los miembros a cumplirlas. No obstante, podría darse pecado mortal o venial, sea por negligencia o por desprecio.

2. *A la segunda hay que decir:* No todo lo contenido en la ley se da como precepto, sino que algunas materias se dan en forma de ordenación o de disposición que obliga a cierta pena, del mismo modo que en la ley civil la transgresión de una disposición legal no siempre lleva consigo la pena de muerte. Tampoco, según la ley eclesiástica, obligan bajo pecado mortal todas las ordenaciones o disposiciones, y lo mismo cabe decir de las ordenaciones de la regla.

3. *A la tercera hay que decir:* Se da una transgresión con desprecio cuando la voluntad rehúsa someterse a la ordenación de la ley o de la regla, dando lugar a que se obre contra ellas. Pero cuando, por el contrario, es otra causa particular, como la concupiscencia o la ira, la que induce a realizar algo en contra de la ley o de la regla, no hay pecado de desprecio, sino que es otra la causa, aun cuando se cometa el pecado repetidas veces por esa causa o por otra. De igual modo dice San Agustín, en *De Natura et Grat.* [66], que no todos los pecados se cometen por desprecio debido a la soberbia. Sin embargo, la frecuencia del pecado es una disposición hacia la soberbia, según lo que se dice en Prov 18,3: *Cuando el impío ha llegado al extremo de su pecado, cae en el desprecio.*

ARTÍCULO 10

En un mismo género de pecado, ¿es más grave el pecado cometido por el religioso que por el seglar?

2-2 q.184 a.8; *In Hebr.* c.10 lect.3

Objeciones por las que parece que, tratándose de un mismo género de pecado, no peca el religioso más gravemente que el seglar.

1. Se dice en 2 Par 30,18-19: *Yahveh, que es bueno, perdonará a todos aquellos que buscan a Yahveh, Dios de sus padres, y no les imputará el no estar suficientemente purificados.* Ahora bien: parece que los religiosos buscan, de todo corazón, al Dios de sus padres más que los seglares, quienes dan parte a Dios y se reservan parte para sí, como dice San Gregorio en *Super Ez.* [67]. Luego parece que se les juzgará con menos rigor si se apartan de la santidad en algo.

2. Aún más: por el hecho de que uno realice buenas obras el Señor se irrita menos contra sus pecados, puesto que en 2 Par 19,2-3 se dice: *Por prestar ayuda al impío y tener amistad con los que odian al Señor, eras digno de la ira del Señor. Pero hay en ti buenas obras.* Ahora bien: los religiosos hacen más obras buenas que los seglares. Luego, si cometen pecados, Dios se irrita menos contra ellos.

3. Y también: esta vida no transcurre sin pecado, conforme a lo que se dice en Sant 3,2: *Todos hemos pecado mucho.* Luego si los pecados de los religiosos fueran más graves que los de los seglares, se seguiría que los primeros estarían en peores condiciones que los segundos, en cuyo caso no sería aconsejable abrazar el estado religioso.

66. C.29: ML 44,263. 67. L.II hom.8: ML 76,1037.

En cambio está el hecho de que es más de lamentar un mal mayor. Ahora bien: parece que son más de lamentar los pecados de aquellos que viven en estado de santidad y perfección, pues en Jer 23,9 se dice: *Se me parte el corazón en medio del pecho.* Y añade poco después: *Porque los profetas y los sacerdotes están manchados, y hallé su maldad en medio de mi casa.* Luego, en igualdad de condiciones, pecan más gravemente los religiosos y otros que viven en el estado de perfección.

Solución. *Hay que decir:* El pecado cometido por los religiosos puede ser más grave que el cometido por los seglares por tres razones. Primero, si va contra los votos religiosos, como la fornicación o el robo, ya que, al fornicar, peca contra el voto de castidad, y al robar, contra el de pobreza, además de pecar contra la ley divina. En segundo lugar, si peca por desprecio, ya que en ese caso parece que es más ingrato para con los favores divinos que le han elevado al estado de perfección. El Apóstol dice al respecto, en Heb 10,20, que *el fiel merece mayor castigo,* puesto que, al pecar, *pasa por encima del Hijo de Dios* con su desprecio. Por eso el Señor se lamenta en Jer 11,15: *¿Qué tiene que hacer en mi casa mi amado, estando cubierto de iniquidad?* En tercer lugar, el pecado del religioso puede ser más grave por el escándalo, porque es objeto de las miradas de muchos. Por eso se dice en Jer 23,14: *En los profetas de Jerusalén he visto adulterio y mentira, y dar su brazo a los perversos para que nadie se convirtiera de su maldad.*

Pero si el religioso, no por escándalo, sino por debilidad o por ignorancia, comete algún pecado que no va contra los votos de su profesión sin dar escándalo, sino de un modo oculto, peca menos que el seglar que comete el mismo pecado, porque, si su pecado es leve, queda absorbido, de alguna manera, por las muchas obras buenas que realiza. Si el pecado es mortal, se levanta de él más fácilmente. Primero, porque su voluntad está dirigida hacia Dios, y si se desvía por un momento, vuelve con facilidad a su estado anterior. Por eso, en su comentario sobre el salmo 36,24: *Cuando caiga no se estrellará,* dice Orígenes [68]: *Cuando el pecador vuelve a pecar no se arrepiente ni sabe enmendar su pecado. Pero el justo sabe enmendarse y corregirse, como aquel que había dicho* (Mc 14,71; cf. Mt 26,72): *«No conozco a ese hombre», poco después, al ser mirado por el Señor, empezó a llorar muy amargamente, y aquel que, desde su terraza, había visto y deseado a una mujer* (2 Re 11,2), *supo decir: «He pecado y he cometido el mal ante ti».* Además, sus hermanos le ayudan a levantarse, conforme a lo que se dice en Ecl 4,10: *Si uno cae, el otro le levanta. Ay del que está solo, porque, si cae, no tiene quien le levante.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras aducidas se refieren a los pecados cometidos por debilidad o por ignorancia, no a los cometidos por desprecio.

2. *A la segunda hay que decir:* Josafat, al que van dirigidas esas palabras, tampoco pecó por malicia, sino por debilidad del amor humano.

3. *A la tercera hay que decir:* Los justos no pecan fácilmente por desprecio, sino que a veces caen, por ignorancia o por flaqueza, en un pecado del que se levantan fácilmente. Pero si llegan a tal extremo que pecan por desprecio, vienen a ser los peores y casi incorregibles, conforme a lo que se dice en Jer 2,20: *Quebrantaste tu yugo, rompiste tus coyundas y dijiste: «No te serviré». Y sobre todo collado alto, y bajo todo árbol frondoso, te acostaste y te prostituiste.* A este propósito dice San Agustín en su carta *Ad Plebem Hipponens.* [69]: *Desde que empecé a servir a Dios experimenté qué difícil es encontrar hombres más santos que los que aprovecharon en los monasterios, y también que es difícil encontrar los peores que aquellos que cayeron en el monasterio.*

68. *In Psalm.* ps.36 hom.IV, super ver.24: MG 12,1353.

69. *Epist.*78: ML 33,272.

CUESTIÓN 187

Las funciones propias de los religiosos

Nos toca ahora considerar las funciones propias de los religiosos.

Sobre ello se plantean seis problemas:

1. ¿Les está permitido enseñar, predicar y desempeñar otras funciones similares?—2. ¿Les está permitido mezclarse en negocios seculares?—3. ¿Están obligados al trabajo manual?—4. ¿Les está permitido vivir de limosna?— 5. ¿Les está permitido mendigar?—6. ¿Pueden utilizar ropa peor que los demás?

ARTÍCULO 1

¿Está permitido a los religiosos enseñar, predicar y desempeñar otras funciones similares?

In Sent. 4 d.17 q.3 a.3 q.ª4 ad 1; op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.2.4; op.XVIII *De Perf Vitae Spir.* c.26

Objeciones por las que parece que no está permitido a los religiosos enseñar, predicar ni ejercer otras funciones similares.

1. Se dice en el *Decreto* VII q.1 [1], en una disposición del concilio de Constantinopla [2]: *La vida monástica significa sujeción y aprendizaje, no oficio de enseñanza, de presidencia o de pastor.* San Jerónimo dice también, en *Ad Riparium et Desiderium* [3]: *El monje no tiene por misión enseñar, sino hacer penitencia.* También el papa San León dice, como aparece en XVI q.1 [4]: *Fuera de los sacerdotes del Señor, nadie se atreva a predicar, sea monje o seglar, por mucha fama de ciencia que tenga.* Ahora bien: no está permitido sobrepasar los límites del oficio y quebrantar las determinaciones de la Iglesia. Luego parece que no está permitido a los religiosos el enseñar, predicar, etc.

2. Aún más: en un decreto del concilio de Nicea, que encontramos en XVI [5], se decreta lo siguiente: *Ordenamos seria y firmemente a todos que ningún monje dé la absolución a otras personas, sino uno a otro, como es justo. No entierre a nadie, excepto a un monje que viva con él en el monasterio o a cualquiera de los hermanos huéspedes que muere allí.* Pero, al igual que estos oficios, el predicar y el enseñar son propios de los clérigos. Por tanto, dado que, como dice San Jerónimo en *Ad Heliodorum* [6], *son distintas la condición del clérigo y la del monje,* parece que no está permitido a los religiosos predicar ni enseñar, como tampoco otros menesteres.

3. Y también: dice San Gregorio en *Regist.* [7]: *Nadie puede desempeñar oficios eclesiásticos y vivir como está mandado bajo la regla monástica.* Esto mismo está recogido en la *Decretal* XVI q.1 [8]. Pero los monjes están obligados a vivir tal como manda la regla. Luego parece que no pueden desempeñar oficios eclesiásticos. Ahora bien: el enseñar y el predicar son oficios eclesiásticos. Luego parece que no les está permitido predicar, ni enseñar, ni ejercer ministerios similares.

En cambio está el hecho de que San Gregorio dice [9] en un documento que se halla en la misma cuestión [10]: *En virtud de este decreto, que damos en virtud de nuestra autoridad apostólica y para bien de la religión, puedan los monjes sacerdotes, que representan a los Apóstoles, predicar, bautizar, dar la comunión, rezar por los pecadores, imponer penitencias y perdonar pecados.*

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede estar prohibida a alguien por dos razo-

1. GRACIANO, *Decreto* P.II causa VII q.1, can.45 *Hoc nequaquam:* RF I 585. 2. Cf. *Synodus Photiana,* año 879, actio V: MA XVIIA 503. 3. Cf. *Contra Vigilant.:* ML 23,367. Cf. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVI q.1, can.4 *Monachus non doctoris:* RF I 762. 4. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVI q.1, can.19 *Adiicimus:* RF I 765. Cf. SAN LEÓN MAGNO, *epist.*110 *Ad Theodoritum* c.6: MA VI 250; cf. ML 54,1054. 5. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVI q.1, can.1 *Placuit:* RF I 761. Ese capítulo no se halla en el concilio de Nicea; cf. la nota de los *editores* del *Decreto del Maestro Graciano* en ese mismo lugar. 6. *Epist.* 14: ML 22,352. 7. L.V, indict.XIII, epist.1 *ad Ioann. Ravenn. episc.:* ML 77,722. 8. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVI q.1 can.2 *Nemo potest:* ML 77, 722. 9. La segunda parte del texto, desde las palabras *liceat baptizare,* está tomada del concilio Nemauensi en el año 1096, can.3: MA 20,935. 10. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVI q.1, can.24 *Ex auctoritate:* RF I 767.

nes. En primer lugar, porque hay en él algo incompatible con ella, y así, a ningún hombre le está permitido pecar, porque el hombre tiene en sí mismo la razón y, además, la obligación de obedecer a la ley divina, a las cuales se opone el pecado. En este sentido, se dice que alguien no puede predicar, enseñar, ni desempeñar ninguna otra función si tiene en sí algo que se opone a dichos ministerios, bien sea por razón de precepto, como en el caso de irregularidad que impide acercarse a las órdenes por disposición de la Iglesia, bien por algún pecado, según se dice en el salmo 49,16: *Dijo Dios al pecador: ¿por qué te atreves a publicar mis leyes?*

En este sentido no está prohibido a los religiosos predicar, enseñar ni otros menesteres, puesto que ni están obligados a abstenerse de ello en virtud de sus votos, ni por precepto de su regla, ni por ser menos aptos para ello a causa de algún pecado, sino, al contrario, más aptos por la aplicación a la santidad que profesaron.

Sería una necedad decir que, por el hecho de ser elevado a una santidad más excelente, sea uno menos idóneo para desempeñar los oficios espirituales. Por eso es necia la opinión de algunos [11] que sostienen que el mismo estado religioso representa un impedimento para desempeñarlos. Este error es combatido adecuadamente por el papa Bonifacio [12] con los argumentos antes expuestos, diciendo, como tenemos en XVI q.1 [13]: *Hay algunos que, sin apoyarse en ninguna razón, llevados de un celo sumamente audaz de despecho más que de amor, afirman que los monjes, puesto que están muertos para el mundo y viven para Dios, son indignos de ejercer el ministerio sacerdotal. Pero se engañan totalmente.* Y lo demuestra, en primer lugar, porque no va contra la regla, al añadir [14]: *Pues San Benito, el venerable maestro de los monjes, no lo prohíbe en modo alguno.* Tampoco está prohibido en otras reglas. En segundo lugar, refuta dicho error basándose en la idoneidad de los monjes, al decir al final [15]: *Cuanto más excelente es uno, tanto más apto es para ellos;* es decir, para los oficios espirituales.

En segundo lugar decimos que a uno no le está permitido hacer algo no porque tenga ningún impedimento que se le oponga, sino porque le falten los elementos necesarios para hacerlo. Así, al diácono no le está permitido decir misa porque no posee el orden sacerdotal, y al presbítero se le prohíbe pronunciar una sentencia porque carece de autoridad episcopal. Pero es necesario hacer una distinción. Las funciones propias de una orden sagrada sólo pueden encomendarse a quienes han recibido esa orden: no se puede encomendar al diácono decir misa sin ser ordenado sacerdote. Pero las que son de mera jurisdicción pueden ser encomendadas a quienes carecen de jurisdicción ordinaria, y así el obispo delega en un simple sacerdote el pronunciar una sentencia.

En este sentido, se dice que los monjes y otros religiosos no pueden predicar, ni enseñar, ni desempeñar otras funciones: el estado religioso no les da autoridad para ello. Pero pueden hacerlo si reciben la orden o la jurisdicción ordinaria, o supuesto que se les encomienden ministerios que llevan consigo jurisdicción.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De esas palabras se deduce que los monjes, por el mero hecho de serlo, no adquieren la autoridad para llevar a cabo esos ministerios; no que el ser monjes suponga en ellos la existencia de un impedimento que les inhabilite para esos actos.

2. *A la segunda hay que decir:* Ese decreto del concilio de Nicea también ordena que los monjes, por el mero hecho de serlo, no se arroguen autoridad para ejercer esos ministerios. Pero no prohíbe que los ejerzan.

11. Parece que Santo Tomás alude a los adversarios de los Mendicantes, en primer lugar Guillermo de Santoamor, que en 1256 había escrito el tratado *De Periculis Novissimorum Temporum*, y Gerardo de Abatisvilla, sobre todo en el XLV *Quodl.* a.1, escrito en 1269. Contra uno ya había escrito Santo Tomás el opúsculo XIX *Contra Impugnantes*, rebatiéndolo también en el opúsculo XVIII *De Perf. Vitae Spir.* También contra Nicolás Lexoviense, en *De Perf. Status Cleric.*, en *Collectio viginti trium errorum*, tomados de las obras de Santo Tomás, y en otras obras; Santo Tomás lo combate junto a la vez que a otros. Cf. GLORIEUX, *Mél. Mandonnet* (I 51), en «Vie Spir» XXIII (1930) p.97: RTAM (1934) p.5; RTAM (1935) p.129, donde puede encontrarse una bibliografía más amplia. 12. BONIFACIO IV. Cf. Richter et Friedberg, *Decretum Magistri Gratiani* P.II causa XVI q.1, nota 166, y nota al can.25 (I 767). 13. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVI q.1, can.25 *Sunt nonnulli:* RF I 767. 14. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVI q.1, can.25 *Sunt nonnulli:* RF I 767. 15. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVI q.1, can.25 *Sunt nonnulli:* RF I 767.

3. *A la tercera hay que decir:* No son incompatibles el tener encomendados los ministerios eclesiásticos y el observar la regla monástica. Esto no impide que los monjes y demás religiosos pueden, de cuando en cuando, ocuparse de los oficios eclesiásticos por comisión de los prelados, que son los encargados ordinarios, sobre todo aquellos cuya orden fue fundada para este fin, como veremos más tarde (q.188 a.4).

ARTÍCULO 2

¿Pueden los religiosos ocuparse de negocios seculares?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.9; *In II Tim.* c.2 lect.1; *In Rom.* c.16 lect.1

Objeciones por las que parece que los religiosos no pueden ocuparse de negocios seculares.

1. En el decreto del papa Bonifacio, ya citado[16], se recuerda que *San Benito ordenó a sus monjes que estuvieran libres de negocios seculares. Esto se prohíbe, en documentos apostólicos y en las disposiciones de todos los Santos Padres, no sólo a los monjes, sino también a todos los canónigos,* basándose en lo que se dice en 2 Tim 2,4: *Nadie que esté al servicio de Dios se mezcle en negocios seculares.* Ahora bien: de todos los religiosos puede decirse que están al servicio de Dios. Luego no les está permitido ocuparse de negocios seculares.

2. Aún más: dice el Apóstol en 1 Tes 4,11: *Y a que llevéis una vida quieta, y que os ocupéis de vuestros menesteres.* La *Glosa*[17] añade: *Dejando los ajenos, porque os será útil en la enmienda de vuestra vida.* Ahora bien, los religiosos se dedican especialmente a la enmienda de su vida. Luego no pueden desempeñar negocios seculares.

3. Y también: a propósito de Mt 11,8: *He aquí que los que viven muellemente habitan en los palacios de los reyes,* dice San Jerónimo[18]: *Con ello quiere decir que la vida rígida y la predicación austera deben estar lejos de las mansiones de los rey es y no deben acudir a los palacios de los hombres que viven muellemente.* Pero la necesidad de ocuparse de negocios seculares es la que obliga a los hombres a frecuentar los palacios de los reyes. Por tanto, no está permitido a los religiosos dedicarse a estos negocios.

En cambio está lo que el Apóstol dice en Rom 16,1: *Os encomiendo a Febes, hermana nuestra,* añadiendo después (v.2): *Para que la asistáis en todo negocio en que necesite de vosotros.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos antes (q.186 a.1 sed cont.; a.7 ad 1), el estado religioso tiene como fin el conseguir la perfección de la caridad, que lleva consigo principalmente el amor a Dios y, secundariamente, el amor al prójimo. Por ello, los religiosos deben procurar, ante todo, entregarse a Dios. Pero, si lo exigen las necesidades del prójimo, deben ocuparse de los negocios de éste, conforme se dice en Gál 6,2: *Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo,* ya que sirviendo al prójimo por Dios cumplen con el amor de Dios. Por eso se dice en Sant 1,27: *La religión pura e inmaculada ante Dios Padre es visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones.* Y la *Glosa* añade[19]: *Es decir, socorrer a quienes carecen de ayuda cuando lo necesitan.*

Hay que decir, por consiguiente, que mezclarse en negocios seculares por codicia no está permitido a los monjes ni a los clérigos. Pero por caridad, y con la debida moderación, pueden hacerlo con el permiso de los superiores, dirigiendo y aconsejando. Por eso se dice en las *Decretales,* LXXXVIII[20]: *Ordena el santo Sínodo que ningún clérigo administre posesiones ni se mezcle en negocios seculares, a no ser para atender a niños, huérfanos o viudas, o en caso de que el obispo le confíe la administración de bienes eclesiásticos.* Esto se aplica a religiosos y clérigos, puesto que a unos y a otros les están prohibidos los negocios seculares, según dijimos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A los monjes les está prohibido ocuparse de negocios seculares si lo hacen por codicia, no si lo hacen por caridad.

2. *A la segunda hay que decir:* No es curiosidad, sino caridad, el mezclarse en los negocios cuando lo exige la necesidad.

3. *A la tercera hay que decir:* No es propio de los religiosos frecuentar los palacios de los reyes por los placeres, la gloria o

16. Cf. GRACIANO, *Decreto* P.II causa XVI q.1, can.25 *Sunt nonnulli:* RF I 767. Véase *supra* a.1.
17. *Glossa interl.* (VI VIIIv); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,300.
18. *In Mt.* l.II, super 11,8: ML 26,73.
19. *Glossa interl.* (VI 21 Iv).
20. GRACIANO, *Decreto* P.I dist.88, can.1 *Decrevit:* RF I 306.

la codicia, pero sí el ir a ellos por causas piadosas. Por eso, en 4 Re 4,13, se narra que Eliseo dijo a la mujer: *¿Tienes algún asunto del que desees que hable al rey o al general del ejército?* También compete a los religiosos el ir a los palacios de los reyes para corregirlos o aconsejarlos. Así, San Juan Bautista corregía a Herodes, como se dice en Mt 14,4.

ARTÍCULO 3

¿Están los religiosos obligados al trabajo manual?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.5.6; *Cont. Gentes* 3,135; VII *Quodl.* q.7 a.1 ad 10; a.2; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.16; *In Io.* c.6 lect.3

Objeciones por las que parece que los religiosos están obligados a practicar el trabajo manual.

1. Los religiosos no están dispensados del cumplimiento de los preceptos. Ahora bien: el trabajo manual está ordenado, conforme a lo que se manda en 1 Tes 4,11: *Trabajad con vuestras manos, como os ordenamos.* Por eso dice San Agustín en *De Operibus Monach.* [21]: *Por lo demás, ¿quién puede tolerar que estos hombres contumaces,* es decir, los religiosos que no quieren trabajar, de los que allí habla, *que se resisten a los saludables consejos, sean, no ya soportados como más débiles, sino alabados como mejores que los demás?* Luego parece que los religiosos están obligados a trabajar manualmente.

2. Aún más: a propósito de 2 Tes 3,10: *El que no trabaje, que no coma,* dice la *Glosa* [22]: *Algunos pretenden que el Apóstol se refiere aquí a los trabajos espirituales, no al trabajo corporal que practican los agricultores y los obreros.* Y añade luego [23]: *En vano tratan, sin embargo, de cerrarse los ojos a sí mismos y a los demás, no sólo para no cumplir este consejo de caridad, sino incluso para no entenderlo.* Y más adelante [24]: *Quiere que los siervos de Dios trabajen manualmente para vivir.* Pero *siervos de Dios* se refiere principalmente a los religiosos, en cuanto dedicados enteramente al servicio divino, como claramente manifiesta Dionisio en IV *De Eccles. Hier.* [25]. Por tanto, parece que están obligados a trabajar manualmente.

3. Y también: dice San Agustín en *De Operibus Monach.* [26]: *Quisiera saber qué hacen los que no quieren trabajar corporalmente. Nos entregamos, responden, a cantar salmos, a la lectura y a la palabra de Dios.* Pero demuestra que ninguna de estas actividades los excusa. Empezando por la oración, dice [27]: *Antes es escuchada una oración del obediente que diez mil del soberbio,* entendiendo por soberbios e indignos de ser escuchados aquellos que no trabajan con sus manos. En segundo lugar, añade, a propósito de las alabanzas divinas [28]: *También pueden cantar fácilmente las alabanzas divinas trabajando con sus manos.* En tercer lugar, escribe, a propósito de la lectura [29]: *Quienes dicen que se dedican a la lectura, ¿no han encontrado en ella el precepto del Apóstol? ¿Qué perversidad es ésta de leer y no poner en práctica lo que se lee?* En cuarto lugar, escribe sobre la predicación [30]: *Si hay que confiar un sermón a alguno a quien ocupa de tal modo que no puede trabajar con sus manos, ¿acaso pueden hacer esto todos los que viven en el monasterio? Y si no todos pueden hacerlo, ¿por qué, bajo este pretexto, quieren todos dispensarse del trabajo? Y, si todos pueden, debe hacerlo cada uno a su tiempo, no sólo para que los demás se ocupen en las obras necesarias, sino porque basta con que hable uno solo para muchos oyentes.* Parece, pues, que los religiosos no deben dejar el trabajo manual por estas obras espirituales.

4. Además: en *Super Lc.* 12,33: *Vended lo que poseéis,* dice la *Glosa* [31]: *No sólo debéis compartir vuestro alimento con los pobres, sino vender vuestras propiedades, para que, tras haber despreciado todas vuestras cosas por el Señor...* Pero pertenece ciertamente a los religiosos el dejar todas sus cosas. Luego parece que también es obligación suya vivir del trabajo de sus manos y dar limosna.

5. Más todavía: parece que es obligación principalmente de los religiosos el imitar la vida de los Apóstoles, puesto que profesan el estado de perfección. Ahora bien: los Apóstoles trabajaban con sus manos, conforme a lo que se dice en 1 Cor 4,12: *Trabajamos con nuestras manos.* Luego parece que los religiosos deben trabajar manualmente.

21. C.30: ML 40,577. 22. *Glossa ordin.* (VI 115F); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,324. Cf. SAN AGUSTÍN, *De Oper. Monach.* c.1: ML 40,549. 23. *Glossa ordin.*, super 2 Thess. 3,10 (VI 115F); *Glossa* LOMBARDI, super 2 Thess. 3,10: ML 192,325. 24. *Glossa ordin.*, super 2 Thess. 3,10 (VI 116A); *Glossa* LOMBARDI, super 2 Thess. 3,10: ML 192,325. SAN AGUSTÍN, *De Oper. Monach.* c.3: ML 40,551. 25. C.17: ML 40,564. 26. P.I 23: MG 3,532. 27. *De Oper. Monach.* c.17: ML 40,565. 28. Ibid. 29. Ibid. 30. Ibid. 31. *Glossa ordin.* (V 158B).

En cambio está el hecho de que religiosos y seglares están obligados, por igual, a cumplir lo que se manda de un modo general a todos. Ahora bien: el trabajar manualmente está mandado a todos de un modo general, como se demuestra en 2 Tes 3,6: *Apartaos de todo hermano que vive desordenadamente* (y por hermano entiende a todos los cristianos, como en 1 Cor 7,12: *Si algún hermano tiene una esposa no creyente..?).* Y en el mismo pasaje (v.10) dice: *El que no trabaje, que no coma.* Luego los religiosos no están más obligados que los seglares a trabajar manualmente.

Solución. *Hay que decir:* Son cuatro los fines del trabajo manual. El primero y principal, procurar el sustento, por lo cual se dijo al primer hombre (Gén 3,29): *Comerás el pan con el sudor de tu frente.* Y en el salmo 127,2: *Te alimentarás con el trabajo de tus manos.* El segundo es suprimir la ociosidad, fuente de muchos males. Por eso se dice en Eclo 33,28-29: *Envía a tu siervo a trabajar para que no esté ocioso, pues la ociosidad enseña mucha malicia.* El tercero es refrenar las pasiones, en cuanto que el trabajo castiga al cuerpo. Por eso se dice en 2 Cor 6,5-6: *En los trabajos, los ayunos, las vigilias, la castidad.* Y el cuarto, el dar limosna. De ahí que se diga en Ef 4,28: *El que robaba, que no robe más; antes bien, trabaje con sus manos en algo de provecho para tener de qué dar al necesitado.*

Por consiguiente, en cuanto que el trabajo manual se ordena a ganarse la Vida, está sujeto a precepto, por ser necesario para conseguir ese fin, ya que lo que es necesario para un fin toma de él su necesidad, es decir, es necesario sólo en cuanto el fin no puede lograrse sin él. Por eso, quien no tiene de qué vivir está obligado a trabajar, cualquiera que sea su condición. Esto es lo que quieren decir las palabras del Apóstol (2 Tes 3,10): *El que no quiera trabajar, que no coma,* como si dijera: *Tan necesario es al hombre trabajar con sus manos como comer.* Por ello, si alguno pudiera pasar la vida sin comer, no estaría obligado a trabajar con sus manos. Lo mismo cabe decir de aquellos que tienen otros medios de vivir lícitamente, pues no se puede hacer lo que no podemos hacer lícitamente. Por eso no se sabe que el Apóstol mandara el trabajo manual sino para evitar el pecado de quienes vivían de medios ilícitos. En efecto, el Apóstol mandó el trabajo manual, en primer lugar, para que se evitara el hurto, como vemos en Ef 4,28: *El que robaba, que no robe ya, sino que trabaje con sus manos.* En segundo lugar, para evitar la codicia de las cosas ajenas, y por eso dice en 1 Tes 4,11: *Trabajad con vuestras manos, como os hemos mandado, para portaros honestamente con los de fuera.* En tercer lugar, para evitar los negocios sucios con los que algunos se ganaban la vida, y por eso dice en 2 Tes 3,10ss: *Y mientras estuvimos entre vosotros os advertimos que el que no quiera trabajar que no coma. Porque hemos oído que algunos viven entre vosotros en la ociosidad, sin hacer nada, sólo ocupados en curiosearlo todo.* La *Glosa* [32] comenta: *Los que se procuran lo necesario por medios vergonzosos. A estos tales les ordenamos y rogamos por amor del Señor Jesucristo que, trabajando sosegadamente, coman su pan* (2 Tes 3,10). Por eso dice San Jerónimo, en *Super Epist. ad Gal.* [33], que el Apóstol dijo esto *no porque tenga que recomendarlo, sino porque hay gente que lo hace así.* Sin embargo, hay que tener en cuenta que como trabajo manual entendemos los oficios que hacen posible que los hombres ganen el sustento lícitamente, sea con las manos, con los pies o con la lengua, ya que se supone que los centinelas, correos, etc., viven de su trabajo, del trabajo de sus manos. En efecto, dado que la mano es *el órgano de los órganos,* entendemos como trabajo manual toda ocupación que proporciona la posibilidad de vivir lícitamente.

Si el trabajo manual tiene como finalidad el evitar el ocio o la mortificación corporal, no está mandado en sí mismo, ya que la carne puede mortificarse y el vicio evitarse de otros muchos modos. La carne se mortifica mediante ayunos y vigilias, y el ocio se evita mediante las meditaciones de las *Sagradas Escrituras* y las alabanzas divinas. De ahí que, a propósito de las palabras del salmo 118,82: *Mis ojos se consumen por el deseo de tu palabra,* diga la *Glosa* [34]: *No está ocioso el que se dedica sólo al estudio de la palabra de Dios, ni es más el que trabaja fuera que el que se consagra al estudio de la verdad.* Por estas razones, los religiosos no están obligados a realizar trabajos manuales, como tampoco los seglares,

32. *Glossa ordin.,* super 2 Thess. 3,11 (VI 116A); *Glossa* LOMBARDI, super 2 Thess. 3,11: ML 192,325. AMBROSIASTER, *In 2 Thess.,* super 3,11: ML 17,486.
33. L.II, Proemium: ML 26,382.
34. *Glossa ordin.* (III 267F); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,1085. Cf. SAN AMBROSIO, *In Psalm.* 118, serm.XI, super vers.82: ML 15,1423.

a no ser que les obliguen las constituciones de su Orden, como dice San Jerónimo en su *Epistola ad Rusticum Monachum*[35]: *Los monasterios egipcios tienen costumbre de no recibir a nadie sin imponerle ocupaciones y trabajos, no tanto para asegurar el sustento cuanto por el bien de sus almas, no sea que se entreguen a pensamientos perniciosos.*

En cuanto que el trabajo manual se ordena a dar limosna, tampoco cae bajo precepto, a no ser que, por alguna obligación particular, alguien esté forzado a dar limosna y no tenga otro medio con qué hacerlo. En este caso, recaería sobre los religiosos y sobre los seglares la misma obligación de practicar trabajos manuales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El precepto formulado por el Apóstol es de derecho natural. Por eso, al comentar el pasaje de 2 Tes 3,6: *Apartaos de todos los hermanos de vida desordenada,* dice la *Glosa*[36]: *No como lo pide el orden natural:* se trata de los que abandonaban el trabajo manual. En efecto, la naturaleza ha dado al hombre las manos, en lugar de las armas o escamas que ha dado a los animales, para que por medio de ellas se procure todo lo necesario. De donde se deduce que este precepto, como otros de derecho natural, obliga por igual a religiosos y seglares.

Pero no pecan quienes no trabajan con sus manos, porque los preceptos relativos al bien de muchos no obligan a cada uno, sino que es suficiente que unos se dediquen a un oficio y otros a otro; por ejemplo, que unos se dediquen a un ministerio y otros a otro. Por ejemplo, que unos sean obreros, otros agricultores, otros jueces, otros doctores, etc., según lo que dice el Apóstol en 1 Cor 12,17: *Si todo el cuerpo es ojo, ¿dónde estará el oído? Y si todo es oído, ¿dónde estará el olfato?*

2. *A la segunda hay que decir:* La *Glosa* citada está tomada de San Agustín en *De Operibus Monach.*[37], en la que habla contra algunos monjes según los cuales no era lícito a los siervos de Dios trabajar con sus manos, porque el Señor dijo en Mt 6,25: *No os inquietéis por vuestra vida sobre qué comeréis.* Pero de las palabras citadas no se deduce la necesidad de que los religiosos trabajen manualmente, supuesto que tengan otros medios de vida, puesto que añade[38]: *Quiere que los siervos de Dios trabajen corporalmente para vivir.* Pero no obliga a los religiosos más que a los seglares, lo cual se demuestra por dos razones. En primer lugar, se deduce del modo de hablar, frecuente en el Apóstol, cuando dice (2 Tes 3,6): *Apartaos de todos los hermanos que llevan una vida desordenada,* donde llama hermanos a todos los cristianos, ya que todavía no había órdenes religiosas. En segundo lugar, porque los religiosos no tienen unas obligaciones distintas de las que tienen los seglares, a no ser las de la regla que han profesado. Por consiguiente, si en las disposiciones de la regla no hay nada sobre el trabajo manual, la obligación de trabajar manualmente no afecta a los religiosos más que a los seglares.

3. *A la tercera hay que decir:* A las obras que citaba San Agustín puede uno dedicarse de dos modos: para utilidad común y para utilidad personal. Por tanto, aquellos que se consagran a esas obras espirituales para el bien público quedan, por ello, dispensados de los trabajos manuales por un doble motivo. En primer lugar, porque conviene que estén enteramente ocupados en dichas obras. Y en segundo lugar, porque a los que las ejercen deben suministrarles el alimento aquellos a cuya utilidad se consagran.

Pero los que se dedican a esas obras no para bien público, sino privado, ni es conveniente que queden dispensados por ellas de los trabajos manuales, ni tienen derecho a vivir de los fieles. De estos segundos es de los que habla San Agustín. En cuanto a lo que dice, que *los cánticos divinos pueden cantarse mientras se trabaja con las manos,* como hacen los obreros *que cuentan historias sin dejar de trabajar,* es claro que no puede entenderse de los que cantan las horas canónicas en la iglesia, sino de aquellos que recitan salmos e himnos en privado. De igual modo, lo que dice de la lectura y de la oración ha de referirse a las oraciones y lecturas privadas que también los laicos hacen a veces, y no a los que hacen oraciones públicas en la iglesia o a los que dan lecciones públicas en las escuelas. Por eso no dice: *Los que pretenden entregarse a la enseñanza,* sino *los*

35. *Epist.* 125: ML 32,1079. Cf. GRACIANO, *Decreto,* P.III *De cons.,* dist.V, can.34 *Nunquam de manu:* RF I 1421. 36. *Glossa interl.* (VI 115V); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,324. 37. C.1: ML 40,549; c.2: ML 40,550; c.3: ML 40,551. 38. Cf. *Glossa ordin.,* super 2 Thess. 3,10 (VI 116A); *Glossa* LOMBARDI, super 2 Thess. 3,10: ML 192,325. SAN AGUSTÍN, *De Oper. Monach.,* c.3: ML 40,551. 39. *Glossa interl.* (VI 35V); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1569.

que pretenden entregarse a la lectura. Del mismo modo, en cuanto a la predicación, no habla de la que se hace en público para el pueblo, sino de la que se hace expresamente para uno o para pocos con carácter de admonición privada. Por eso dice claramente: *Si hay que hacer algún sermón,* pues, como dice la *Glosa*[59] al comentar el pasaje de 1 Cor 2,4: *El sermón es privado, mientras que la predicación se hace en común.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Los que desprecian todo por Dios están obligados a trabajar con sus manos cuando no tienen otro medio de ganarse el sustento o de dar limosna cuando están obligados a darla, y no bajo ningún otro aspecto, como dijimos antes *(In corp.).* En este sentido habla la *Glosa* citada.

5. *A la quinta hay que decir:* El hecho de que los apóstoles trabajaran se debió a veces a necesidad y otras veces fue de supererogación. Fue necesidad cuando otros no podían proporcionarles el sustento. De ahí que, al comentar el pasaje de 1 Cor 4,12: *Trabajamos con nuestras manos,* diga la *Glosa*[40]: *Porque nadie nos lo da.* En cuanto a la supererogación, lo hallamos en 1 Cor 9,4.12-14, donde el Apóstol dice que *no hizo uso del derecho de vivir del Evangelio.*

El Apóstol obraba así por tres razones. En primer lugar, para impedir la predicación de los pseudo-apóstoles, que predicaban buscando sólo bienes temporales. Por eso dice en 2 Cor 11,12: *Lo que yo hago ahora lo haré también en el futuro, para cortar toda ocasión.* En segundo lugar, para evitar el ser una carga para aquellos a los que predicaba, ya que dice en 2 Cor 12,13: *Pues ¿en qué habéis sido inferiores a las demás iglesias, sino en que no os fui gravoso?* En tercer lugar, para dar a los ociosos un ejemplo de trabajo. Por eso dice en 2 Tes 3,8-9: *Trabajando día y noche para daros ejemplo que imitar.* El Apóstol no hacía esto en lugares donde tenía ocasión de predicar a diario, como en Atenas, como dice San Agustín en *De Operibus Monach.*[41].

Pero los religiosos no están obligados a imitar al Apóstol en esto, dado que no están obligados a hacer todo lo que es de supererogación. Por eso tampoco los demás Apóstoles practicaron este trabajo.

ARTÍCULO 4

¿Está prohibido a los religiosos vivir de limosna?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.7; *Cont. Gentes* 3,135

Objeciones por las que parece que no está permitido a los religiosos vivir de limosna.

1. El Apóstol manda, en 1 Tim 5,16, que las viudas que pueden vivir por otros medios no vivan de las limosnas de la Iglesia, *para que la Iglesia pueda socorrer a las viudas desamparadas.* Y San Jerónimo dice, en *Ad Damasum Papam*[42], que *aquellos que pueden vivir de los bienes de sus padres o de sus rentas cometen sacrilegio si reciben algo de los pobres, y por el abuso que hacen de esos bienes, comen y beben su propia condenación.* Pero los religiosos pueden vivir del trabajo de sus manos si no están enfermos. Luego parece que pecan si viven de las limosnas de los pobres.

2. Aún más: vivir a expensas de los fieles es el salario que se debe a los predicadores del Evangelio por su trabajo, según se dice en Mt 10,10: *El obrero es digno de su sustento.* Pero el predicar el Evangelio no es una función propia de los religiosos, sino, en primer lugar, de los prelados, que son pastores y doctores. Por tanto, los religiosos no pueden lícitamente vivir de las limosnas de los fieles.

3. Y también: los religiosos viven en el estado de perfección. Ahora bien: es más perfecto dar limosna que recibirla, pues en Act 20,35 se dice: *Más dichoso es el que da que el que recibe.* Luego no deben vivir de limosna, sino más bien dar limosna con el fruto del trabajo de sus manos.

4. Además: es propio de los religiosos evitar los obstáculos a la virtud y las ocasiones de pecado. Pero el recibir limosna proporciona ocasión de pecado e impide el acto virtuoso. De ahí que, al comentar el pasaje de 2 Tes 3,9: *para daros ejemplo en nosotros mismos,* diga la *Glosa*[43]: *Quien se sienta frecuentemente a la mesa ajena por su ociosidad es preciso que adule al que le da de comer.* También se dice en Ex 23,8: *No recibas regalos, que ciegan a los prudentes y cambian el lenguaje de los justos.* Y en Prov 22,7 se nos dice: *Quien recibe algo prestado es esclavo del que le presta,* lo cual es contrario a la vida religiosa. Por eso, al comentar el pasaje de 2 Tes 3,9: *para daros*

40. *Glossa interl.* (VI 39r); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1569. 41. C.18: ML 40,566. 42. Cf. GRACIANO, *Decreto* P.II, causa I q.2, can.6 *Clericos autem:* RF I 409; causa XVI q.1, can.68 *Quoniam:* RF I 785. Cf., entre las obras de SAN JERÓNIMO, *Reg. Mon.,* c.4: ML 30,344. 43. *Glossa ordin.* (VI 115F); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,324. AMBROSIASTER, *In 2 Thess.,* super 3,10: ML 17,485.

ejemplo en nosotros mismos, dice la *Glosa*[44]: *Nuestra religión llama a los hombres a la libertad.* Luego parece que los religiosos no deben vivir de limosna.

5. Más todavía. Los religiosos están especialmente obligados a imitar la perfección de los apóstoles. Por eso dice el Apóstol en Flp 3,15: *Y cuantos somos perfectos, esto mismo sintamos.* Ahora bien: el Apóstol no quería vivir a expensas de los fieles, para impedir la predicación de los falsos apóstoles, como él dice en 2 Cor 11,12-13, y para no escandalizar a los débiles. Luego parece que, por estas mismas razones, los religiosos deben abstenerse de vivir de limosna. Por eso dice San Agustín en *De Operibus Monach.*[45]: *Quitad las ocasiones de sucios tráficos, que hieren vuestra fama y escandalizan a los débiles, y enseñad a los hombres que no buscáis en la ociosidad un fácil sustento, sino que buscáis el reino de Dios por un camino estrecho y difícil.*

En cambio está el hecho de que, como dice San Gregorio en su *Dialog.*[46], San Benito estuvo tres años en una cueva, alimentándose de lo que le daba el monje Romano, después de haber abandonado su casa y a sus padres. Y, sin embargo, estando en condiciones de trabajar, no se nos dice que buscara su sustento en el trabajo. Luego los religiosos pueden lícitamente vivir de limosna.

Solución. *Hay que decir:* Cada uno puede vivir de lo que es suyo o se le debe. Ahora bien: una cosa es propia por la generosidad del que la da. Por consiguiente, los religiosos y clérigos cuyos monasterios o iglesias han sido dotados por la generosidad de los príncipes o de los fieles, de modo que aseguren su sustento, pueden vivir sin trabajar con sus manos. Y esto es, ciertamente, vivir de limosna. De igual modo, si los religiosos reciben bienes de los fieles, pueden lícitamente vivir de ellos, pues parece absurdo pensar que pueden recibirse, como limosna, grandes posesiones, pero no pan o una pequeña cantidad de dinero. Pero, puesto que parece que estos beneficios se hacen a los religiosos para que puedan entregarse más libremente a las obras religiosas, de las que quieren participar quienes les ayudan en el orden temporal, sería para ellos ilícito el uso de esos beneficios si dejaran de dedicarse a esas obras, ya que, por su parte, defraudarían la esperanza de aquellos que les hicieron tales favores.

Una cosa puede ser debida por dos conceptos. Primero, por necesidad, la cual hace todas las cosas comunes, como dice San Ambrosio[47]. Por ello, si los religiosos sufren necesidad, pueden lícitamente vivir de las limosnas. Esa necesidad puede ser consecuencia, en primer lugar, de una enfermedad corporal, que hace que no puedan procurarse el sustento mediante el trabajo. En segundo lugar, si no les basta para vivir con lo que sacan de su trabajo manual. Por ello dice San Agustín, en *De Operibus Monach.*[48], que *no deben faltar las limosnas de los fieles a los servidores de Dios que trabajan con sus manos, para que no los asalte la miseria cuando hayan de interrumpir su trabajo y dar la necesaria libertad al espíritu.* En tercer lugar, por la condición anterior de aquellos que no estaban acostumbrados a trabajar con sus manos. Por eso dice San Agustín, en *De Operibus Monach.*[49], que, *si tenían en el siglo con qué poder vivir fácilmente sin trabajar y lo repartieron a los pobres cuando se convirtieron a Dios, debe ser comprendida y soportada su debilidad, ya que, por la delicadeza de su educación, a éstos les es difícil soportar las fatigas del trabajo corporal.*

En segundo lugar, una cosa puede ser debida a uno como premio por lo que hace, sea esto temporal o espiritual, conforme a lo que leemos en 1 Cor 9,11: *Si sembramos en vosotros bienes espirituales, ¿qué mucho que recojamos bienes materiales?* Según esto, los religiosos pueden vivir de limosna, como de algo que les es debido, por cuatro motivos. Primero, si predican con la autorización de los prelados. En segundo lugar, si son ministros del altar, ya que, como se dice en 1 Cor 9,13-14: *Los que ejercen las funciones sagradas viven del santuario: así el Señor mandó que los que predican el Evangelio vivan del Evangelio.* San Agustín dice en *De Operibus Monach.*[50]: *Si son evangelistas, confieso que tienen derecho a vivir a expensas de los fieles; si son ministros del altar, administradores de los sacramentos, no usurpan ese derecho, pueden reclamarlo.* Y ello porque el sacramento del altar, dondequiera que se realice, es común a todos los fieles. En

44. *Glossa ordin.* (VI 115F); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,324. AMBROSIASTER, *In 2 Thess.,* super 3,10: ML 17,485. 45. C.28: ML 40,576. 46. C.l: ML 60,128. 47. *Sermones,* serm.81 (o el 84), del Domingo VIII después de Pentecostés, sobre Lc 12,18 (III 377; cf. ML 17,613-614). Tomado de SAN BASILIO, *III in Lc. 12,36,* según RUFINO: MG 31,1747. 48. C.17: ML 40,565. 49. C.21: ML 40,567. 50. Ibid.

tercer lugar, si se dedican al estudio de la *Sagrada Escritura* para utilidad común de toda la Iglesia. Por eso dice San Jerónimo en *Contra Vigilantium*[51]: *Existe en Judea la costumbre, conservada hasta hoy día no sólo entre nosotros, sino también entre los hebreos, según la cual aquellos que meditan la ley del Señor día y noche no tienen en la tierra más padre que a Dios, por lo cual reciben la ayuda de todo el mundo.* En cuarto lugar, si se dan los bienes que el monasterio poseía, pueden vivir de las limosnas hechas al monasterio. Por eso dice San Agustín, en *De Operibus Monach.*[52], que *a aquellos que, después de haber abandonado o distribuido su fortuna, quieren formar parte de los pobres de Cristo por una piadosa y saludable humildad, los bienes de la comunidad y la caridad fraterna deben asumir el deber de sustentarlos. Estos, si quieren trabajar con sus manos, son dignos de alabanza. Pero, si no quieren hacerlo, ¿quién se atreverá a obligarles? Y no hay por qué tener en cuenta* —añade[53]— *a qué monasterio o en qué lugar han dado sus bienes a los pobres, puesto que todos los cristianos forman una sola república.*

Pero si hay religiosos que, sin necesidad de trabajar, quieren vivir ociosamente de las limosnas que se dan para los pobres, esto ya es ilícito, y es por ello por lo que San Agustín dice en *De Operibus Monach.*[54]: *Con frecuencia se consagran al servicio de Dios por la profesión quienes proceden de una condición humilde, de vida campesina, o que han ejercido una labor de obreros acostumbrados al trabajo manual. De ellos no se sabe si vienen a servir a Dios o si, huyendo de una vida pobre y laboriosa, quieren ser alimentados y vestidos, e incluso honrados, por aquellos que solían despreciarlos y maltratarlos. Estos tales no pueden quedar exentos del trabajo por la debilidad corporal, pues les contradice su condición anterior.* Y añade más adelante[55]: *Si no quieren trabajar, que no coman tampoco. Y no se humilla a los ricos para que los pobres se engrían, ya que en modo alguno es propio el que, en una vida en que los senadores se hacen obreros, los obreros se hagan viciosos, y allí donde viven los que han abandonado sus placeres cuando eran señores de sus dominios, los rústicos se hagan delicados.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los textos aducidos han de entenderse referidos al tiempo de necesidad, cuando no se puede socorrer de otro modo a los pobres, ya que, en ese caso, estarían obligados no sólo a renunciar a recibir limosnas, sino también a dar sus bienes, si tuviesen alguno, para ayudar a los pobres.

2. *A la segunda hay que decir:* A los prelados les compete la predicación en virtud de su mismo ministerio, pero a los religiosos puede pertenecerles por delegación. Así, pues, cuando trabajan en el campo del Señor, pueden vivir de ello, conforme a lo que se dice en 2 Tim 2,6: *Conviene que el labrador que trabaja se beneficie primero de los frutos.* Y la *Glosa*[56] comenta: *Es decir, el predicador que cultiva los corazones de los oyentes con el azadón de la palabra de Dios en el campo de la Iglesia.*

También pueden vivir de limosna los que ayudan a los predicadores. Por ello, a propósito de Rom 5,27: *Si los gentiles participan de sus bienes espirituales, deben ayudarles en los temporales,* dice la *Glosa*[57]: *Es decir, a los judíos, que enviaron predicadores desde Jerusalén.*

Hay, sin embargo, otras razones que dan derecho a vivir a expensas de los fieles, como dijimos antes *(In corp.).*

3. *A la tercera hay que decir:* En igualdad de condiciones, es mejor dar que recibir. No obstante, dar o dejar todo por Cristo y recibir una cantidad módica para atender al propio sustento es mejor que dar limosnas parciales a los pobres, como ya dijimos (q.186 a.3 ad 6).

4. *A la cuarta hay que decir:* El recibir presentes para aumentar la riqueza, o recibir el alimento no debido de otro, sin utilidad y necesidad, puede ser ocasión de pecado. Pero esto no se da en la religión, como es evidente por lo dicho antes *(In corp.).*

5. *A la quinta hay que decir:* Cuando existe una clara necesidad y utilidad debido a la cual algunos religiosos viven sin trabajar manualmente, no se escandalizan los débiles, sino los maliciosos, igual que los fariseos, cuyo escándalo dice el Señor, en Mt 15,14, que es despreciable. Pero si no hubiere una necesidad y utilidad evidente podría servir de escándalo a los débiles, lo cual habría de ser evitado. Pero el mismo escándalo podría derivarse de aquellos que, sin trabajar, viven de los bienes de la comunidad.

51. ML 23,365. 52. C.25: ML 40,572. 53. *De Oper. Monach.* c.25: ML 40,573. 54. C.22: ML 40,568. 55. *De Oper. Monach. c.25:* ML 40,573. 56. *Glossa ordin.* (VI 124E); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,368. HAYMO, *In 2 Tim.* super 2,6: ML 117,802. 57. *Glossa interl.* (VI 31V); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1526.

ARTÍCULO 5

¿Está permitido a los religiosos pedir limosna?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.7; *Cont. Gentes* 3,135; VII *Quodl.* q.7 a.2 ad 5

Objeciones por las que parece que a los religiosos no les está permitido pedir limosna.

1. Dice San Agustín en *De Operibus Monach.* [58]: *El astuto enemigo ha distribuido por todas partes un gran número de hipócritas con hábito de monjes, que vagan por las provincias.* Y añade luego [59]: *Todos piden, todos exigen o los gastos de su lucrativa necesidad o el precio de su pretendida santidad.* Luego parece que es reprobable la vida de los religiosos mendicantes.

2. Aún más: se dice en 1 Tes 4,11: *Trabajad con vuestras manos, como os mandamos, para que os portéis bien con los extraños y no pidáis nada a nadie.* Y la *Glosa* [60]: *Por tanto, hay que trabajar y no estar ociosos, porque es una conducta honrada y como una luz para los infieles, y no deseéis las cosas de otro, ni le pidáis ni le quitéis nada.* Comentando el pasaje de 2 Tes 3,10: *El que no trabaje...,* dice la *Glosa* [61]: *Quiere que los siervos de Dios trabajen para vivir y para que no los empuje la necesidad a pedir lo ajeno.* Ahora bien: esto es pedir limosna. Luego parece que no está permitido el no trabajar manualmente y pedir limosna.

3. Y también: no deben hacer los religiosos lo que está prohibido y es contrario a la ley. Pero el mendigar está prohibido por la ley divina, puesto que en Dt 15,4 se lee: *No habrá entre vosotros ningún necesitado ni mendigo.* Y en el salmo 36,25 se dice: *No vi al justo abandonado ni a sus hijos pidiendo pan.* Además, en la ley civil se castiga al mendigo sano, como hallamos en el Código *De Validis Mendicantibus* [62]. Luego no es propio de los religiosos el mendigar.

4. Además: *La vergüenza tiene por objeto algo torpe,* según dice San Juan Damasceno [63]. Ahora bien: dice San Ambrosio, en *De Offic.* [64], que *la vergüenza de pedir traiciona a los hombres bien nacidos.* Luego el mendigar es algo torpe, impropio de los religiosos.

5. Más todavía: el vivir de limosna es propio, sobre todo, de los que predican el Evangelio, según el deseo del Señor, como dijimos antes (a.4). Pero no es propio de ellos el mendigar, ya que, al comentar 2 Tim 2,6: *El labrador trabaja...,* comenta la *Glosa* [65]: *El Apóstol quiere que el evangelista comprenda que tomar lo necesario de aquellos para los cuales trabaja no es mendicidad, sino un derecho.* Luego parece que no es propio de los frailes el pedir limosna.

En cambio está el hecho de que a los religiosos les conviene vivir a imitación de Cristo. Pero Cristo pidió limosna, según se dice en el salmo 39,18: *Yo soy mendigo y pobre;* sobre lo cual escribe la *Glosa* [66]: *Cristo dice esto de sí mismo.* Y más adelante [67]: *Es mendigo el que pide a otro, y pobre el que no tiene lo suficiente.* En el salmo 69,6 leemos: *Yo soy indigente y pobre;* lo cual comenta la *Glosa* [68]: *Yo soy indigente, es decir, un hombre que pide; pobre, es decir, no tengo lo suficiente, porque no poseo riquezas mundanas.* Y San Jerónimo dice en una carta [69]: *No amontones riquezas ajenas mientras tu Señor,* es decir, Cristo, *pide limosna.* Luego está permitido a los religiosos pedir limosna.

Solución. *Hay que decir:* Acerca de la mendicidad pueden considerarse dos cosas. Una de ellas es el mismo acto de pedir limosna, que lleva consigo cierta humillación, puesto que los más abyectos de los hombres parecen ser quienes no sólo son pobres, sino tan indigentes que necesitan pedir a otros el alimento. Bajo este aspecto, algunos hacen algo laudable mendigando por humildad, al igual que realizan otras cosas que llevan consigo alguna abyección, como medicina sumamente eficaz contra la soberbia, a la que quieren vencer tanto en sí mismos como en los demás. En efecto, del mismo modo que la enfermedad que da excesivo calor se cura eficazmente mediante cosas excesivamente frías, así la inclinación

58. C.28: ML 40,575. 59. *De Oper. Monach.* c.28: ML 40,575. 60. *Glossa ordin.* (VI IIIE); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,300. 61. *Glossa ordin.* (VI 116A); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,325. Cf. SAN AGUSTÍN, *De Oper. Monach.* c.3: ML 40,551. 62. *Código,* l.XI, tit.XXVI, leg.l *Qui navem:* KR II 435b. 63. *De Fide orth.* l.II, c.15: MG 94,932. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.20: MG 40,688. 64. L.I c.30: ML 16,74. 65. *Glossa ordin.* (VI 124E); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,368. SAN AGUSTÍN, *De Oper. Monach.* c.15: ML 40,361. 66. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,406; cf. *Glossa ordin.* (III 143E). CASIODORO, *Expos. in Psalt.,* super 39,18: ML 70,294. 67. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,406; cf. *Glossa ordin.* (III 143E). 68. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,645; cf. *Glossa interl.* (III 144r). Cf. CASIODORO, *Expos. in Psalt.,* super ps.69,6: ML 70,494. 69. Cf. epist.68 *ad Paulinum:* ML 22,584.

al orgullo se cura eficazmente mediante aquellas cosas que parecen sumamente despreciables. Por eso se legisla en las *Decretales, De Poenit.* dist.II can. *Si quis semel*[70]: *Es un ejercicio de humildad el someterse a oficios humildes y a servicios despreciables, porque así se puede curar el vicio de la arrogancia y de la gloria humana.* De ahí que San Jerónimo, en su carta *Ad Oceanum*[71], alabe a Fabiola porque *deseaba vivir de limosna después de haber distribuido sus riquezas por Cristo.* Esto mismo hizo San Alejo, quien, después de deshacerse de todas sus cosas por Cristo, se alegraba de haber recibido limosna de sus propios criados. Y de San Arsenio se dice, en *Vitis Patrum*[72], que se alegraba de haberse visto en la necesidad de pedir. Por eso se impone como penitencia a algunos, por culpas graves, el hacer peregrinaciones pidiendo limosna. Pero dado que la humildad, como las demás virtudes, no puede subsistir sin cierta discreción, por eso, al aceptar la mendicidad como humillación, ha de procurarse no caer en la codicia ni en ningún otro vicio.

En segundo lugar, puede considerarse la mendicidad por parte de lo que se adquiere mendigando. Bajo esta consideración, el hombre puede ser inducido a practicarla por dos motivos: por codicia de riquezas o como medio de vivir sin trabajar, en cuyo caso es ilícita, y por necesidad o por utilidad. Por necesidad se da cuando uno no tiene otro modo de vivir, y por utilidad cuando se pretende llevar a cabo algo útil que no se puede hacer sin las limosnas de los fieles. Así, se piden limosnas para la construcción de un puente o de una iglesia, o para otra obra de utilidad común, como el sostenimiento de alumnos para que puedan dedicarse al estudio de la sabiduría. En este caso, el pedir limosna es lícito a los religiosos, como también a los seglares.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín, en el texto aducido, habla expresamente de los que piden limosna por codicia.

2. *A la segunda hay que decir:* La primera *Glosa* se refiere al acto de pedir limosna por codicia, como demuestran las mismas palabras del Apóstol. La segunda *Glosa* habla de los que, sin utilidad ninguna, piden lo necesario para vivir ociosamente. Pero no vive ociosamente quien es útil de algún modo.

3. *A la tercera hay que decir:* De ese precepto de ley divina no se deduce que esté prohibido a nadie pedir limosna, sino que se prohíbe a los ricos que sean tan avaros que obliguen a otros a mendigar por su pobreza. Y la ley civil castiga a los que están sanos y mendigan sin utilidad o necesidad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Existen dos clases de vergüenza: una, consecuencia del vicio; otra, producto de un defecto externo, como la enfermedad o la pobreza. Esta segunda es la que lleva consigo el pedir limosna y, por tanto, no tiene nada de pecado, sino, en tal caso, de humillación, como dijimos arriba *(In corp.).*

5. *A la quinta hay que decir:* Los predicadores tienen derecho a recibir el sustento de aquellos a quienes predican. No obstante, si quieren renunciar a ese derecho y pedirlo como limosna, eso es signo de mayor utilidad.

ARTÍCULO 6

¿Pueden los religiosos vestir ropa de peor calidad que los demás?

2-2 q.169 a.1 ad 2; op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.8

Objeciones por las que parece que los religiosos no pueden llevar ropa de peor calidad que los demás.

1. Según el Apóstol dice en 1 Tes 5,12, debemos *apartarnos de toda apariencia de mal.* Ahora bien: la excesiva mala calidad de la ropa tiene apariencia de mal, puesto que dice el Señor en Mt 7,15: *Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con vestiduras de ovejas.* Y comentando el pasaje de Ap 6,8: *He aquí el caballo amarillo...,* dice la *Glosa*[73]: *Viendo el diablo que no puede lograr nada mediante tribulaciones y herejías manifiestas, envía a falsos hermanos que, vestidos de religiosos, se mudan en caballos negros y rojos y pervierten la fe.* Luego los religiosos no deben vestir descuidadamente.

2. Aún más: dice San Jerónimo en *Ad Nepotianum*[74]: *Evita la ropa pura,* es decir, negra, *tanto como la blanca. Hay que evitar los adornos tanto como el descuido, porque los primeros son efecto del lujo y el segundo de la vanagloria.*

70. GRACIANO, *Decreto* P.II, causa 33, q.3 *De poenit.;* dist.2, can.1 *Si quis semel:* RF I 1190. 71. *Epist.* 77: ML 22,696. 72. L.V, libell.6: ML 73,888. 73. *Glossa ordin.* (VI 249F). 74. *Epist.* 111: ML 22,535.

Por tanto, dado que la vanagloria es pecado más grave que el lujo, parece que los religiosos, que deben aspirar a lo más perfecto, deben evitar la ropa descuidada más que la lujosa.

3. Y también: los religiosos deben dedicarse, ante todo, a la penitencia. Pero en la penitencia no han de usarse signos externos de tristeza, sino más bien de alegría, pues dice el Señor en Mt 6,16: *Cuando ayunáis, no os pongáis tristes como los hipócritas.* Y más adelante (v.17) añade: *Tú, cuando ayunas, unge tu cabeza y lava tu cara.* Comentando este pasaje, dice San Agustín en *De Serm. Dom. in Monte*[75]: *Al leer este pasaje hay que tener en cuenta que la jactancia puede darse no sólo en la limpieza y brillo de las cosas corpóreas, sino también en los vestidos luctuosos, y esta segunda es más peligrosa, por cuanto engaña bajo la apariencia de servicio a Dios.* Por consiguiente, parece que los religiosos no deben usar ropa descuidada.

En cambio está el hecho de que el Apóstol dice en Heb 11,37: *Anduvieron errantes, cubiertos de pieles de cabra.* Sobre ello comenta la *Glosa*[76]: *Como Elías y otros.* Y en las *Decretales* XXI q.4[77]: *Si se ve a alguno que se burla de los que llevan ropa pobre y religiosa, corríjasele, porque en tiempos pasados toda persona sagrada usaba ropa pobre y vil.*

Solución. *Hay que decir:* Como afirma San Agustín en III *De Doct. Christ.*[78], *En todas las cosas externas no está el pecado en el uso, sino en la pasión.* Para determinar esta pasión hay que tener en cuenta que podemos considerar la ropa como vil y descuidada bajo un doble aspecto. Primero, como signo de una disposición o un estado humano, dado que, como se dice en Eclo 19,17, *El vestido del hombre denuncia lo que hay en él.* Bajo esta consideración, la condición humilde del vestido es, a veces, signo de tristeza. Por eso los hombres tristes suelen vestir ropa de peor calidad, como, a la inversa, en ocasión de solemnidad o de gozo visten ropa más elegante. Por ello, los penitentes visten ropa de condición humilde, como en Jon 3,6 se nos dice que el rey *se vistió de saco.* Y en 3 Re 2,27 se dice de Acab que *cubrió su carne con cilicio.* Pero otras veces es signo de desprecio de las riquezas y de la pompa del mundo. Por eso dice San Jerónimo en *Ad Rusticum Monachum*[79]: *El vestido descuidado es señal de alma pura, y una túnica vil demuestra desprecio por el mundo, con tal de que el alma no se enorgullezca y de que el vestido no esté en desacuerdo con el lenguaje.* Bajo estos dos aspectos conviene a los religiosos la humildad en los vestidos, puesto que el estado religioso es estado de penitencia y de desprecio de la gloria mundana.

Pero al querer manifestarse a los demás esta penitencia puede buscarse una triple finalidad. En primer lugar, la propia humillación, puesto que así como el hombre se enorgullece con el esplendor de los vestidos, también se humilla con la pobre condición de los mismos. Por eso dijo el Señor a Elías, a propósito de Acab, quien *se cubrió con cilicio: ¿No has visto a Acab humillado en mi presencia?,* como se narra en 3 Re 2,29. En segundo lugar, se puede buscar el dar ejemplo. Por eso, al comentar el pasaje de Mt 3,4: *Iba vestido de piel de camello,* dice la *Glosa*[80]: *El que predica penitencia lleva un vestido de penitencia.* En tercer lugar, se puede buscar la vanagloria. Así, San Agustín dice[81] que *puede haber jactancia incluso en los vestidos de penitencia.* Por consiguiente, el vestir ropa humilde es digno de alabanza en los dos primeros casos, mientras que es pecado en el tercero.

También puede considerarse el vestido humilde como fruto de avaricia o negligencia, en cuyo caso también es pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La condición humilde de la ropa no tiene, en sí misma, apariencia de mal, sino más bien de virtud, a saber: de desprecio del mundo. Prueba de ello es que los malos ocultan su malicia bajo la humildad de los vestidos. Por eso dice San Agustín, en *De Serm. Dom. in Monte*[82], que *las ovejas no deben odiar su vestido por el hecho de que los lobos se ocultan frecuentemente bajo él.*

2. *A la segunda hay que decir:* San Jerónimo, en el texto aducido, habla de los vestidos humildes que se llevan por gloria humana.

3. *A la tercera hay que decir:* Según la doctrina del Señor, en lo concerniente a la santidad los hombres no deben hacer nada por afán de apariencia, la cual se da, sobre

75. L.II c.12: ML 34,1278. 76. *Glossa interl.* (VI 157V); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,499. 77. GRACIANO, *Decreto,* P.II causa XXI q.4, can.1 *Omnis iactantia:* RF I 857. 78. C.12: ML 34,73. 79. *Epist.* 125: ML 22,1075. 80. *Glossa ordin.* (V 13E). 81. *De Serm. Dom.* l.II c.12: ML 34,520. 82. L.II c.24: ML 34,1306.

todo, cuando se hace algo nuevo. Por eso dice San Juan Crisóstomo en *Super Mt.*[83]: *El que ora no haga nada raro que atraiga las miradas de los hombres, como gritar, golpearse el pecho, levantar los brazos...,* porque la misma novedad atraería la atención. Sin embargo, no toda novedad que atraiga la atención de los hombres es reprochable, porque puede hacerse con buena o con mala intención. Por eso dice San Agustín, en *De Serm. Dom. in Monte*[84]: *Quien atrae la atención de los hombres por una pobreza excesiva en la profesión de su cristianismo, si lo hace voluntariamente y no por necesidad, habrá de ser juzgado por sus otras obras para ver si lo hace por desprecio del fausto superfluo o por ambición.* Ahora bien: es evidente que los religiosos, que llevan un hábito humilde como símbolo de su profesión, la cual consiste en el desprecio del mundo, no lo hacen por ambición.

83. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. Imperfectum in Mt.* hom.13 super 5,5: MG 56,709. 84. L.II c.12: ML 34,1278.

CUESTIÓN 188

Las distintas órdenes religiosas

Nos toca ahora tratar de las distintas órdenes religiosas.

Sobre ello se plantea ocho problemas:

1. ¿Hay varias formas de vida religiosa o una sola?—2. ¿Puede fundarse una Orden religiosa dedicada a obras de vida activa?—3. ¿Puede fundarse una Orden cuyo fin sea la guerra?—4. ¿Puede fundarse una Orden religiosa destinada a la predicación y a otros ministerios semejantes?—5. ¿Puede fundarse una Orden dedicada al estudio de la ciencia?—6. ¿Es mejor una Orden dedicada a la vida contemplativa que otra ordenada a la vida activa?—7. ¿Es la posesión de bienes en común un obstáculo para la perfección religiosa?—8. ¿Es la vida solitaria más excelente que la vida en comunidad?

ARTÍCULO 1

¿Existe una sola forma de vida religiosa?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.1

Objeciones por las que parece que sólo existe una forma de vida religiosa.

1. En aquello que se posee de un modo total y perfecto no puede haber diversidad. Por ello no puede haber más que un primer sumo bien, como quedó demostrado en la *Primera Parte* (q.11 a.3). Pero, como dice San Gregorio en *Super Ez.* [1], *cuando se ofrece todo lo que se posee, toda la propia vida y todo cuanto se ama, al Dios omnipotente, a esto lo llamamos holocausto,* y se dice que sin él no puede existir vida religiosa. Luego parece que no hay muchas formas de vida religiosa, sino una sola.

2. Aún más: las cosas que coinciden en lo esencial no se distinguen sino accidentalmente. Ahora bien: no hay vida religiosa sin los votos esenciales a la misma, como dijimos antes (q.186 a.6.7). Luego parece que las formas de vida religiosa no se distinguen esencialmente, sino sólo accidentalmente.

3. Y también: el estado de perfección conviene tanto a los religiosos como a los obispos, tal como ya se dijo (q.184 a.5). Pero no existen varias clases de episcopado, sino que es una sola en todas partes. Por eso dice San Jerónimo en *Ad Evandrum Episcopum* [2]: *Dondequiera que haya un obispo, sea en Roma o en Eugerbio, en Constantinopla o en Rhegio, tiene la misma dignidad y el mismo sacerdocio.* Luego, por paralelismo, hay una sola forma de vida religiosa.

4. Además: la Iglesia debe suprimir todo lo que pueda llevar a confusión. Pero la diversidad de formas de vida religiosa parece que puede llevar a la confusión al pueblo cristiano, como dice una *Decretal,* la que trata *De Statu Monachorum et Canonicorum Regularium* [3]. Luego parece que no deben existir diversas formas de vida religiosa.

En cambio está el hecho de que en el salmo 44,10.15 se describe como adorno propio de la reina el estar *vestida de variedad.*

Solución. *Hay que decir:* Como queda claro por lo ya expuesto (q.186 a.7; q.187 a.2), el estado religioso es un ejercicio ordenado a conducir a quien lo abraza a la perfección de la caridad. Ahora bien: son diversas las obras de caridad a las que el hombre puede dedicarse, como son también diversos los modos de ejercitarse. Por ello, las formas de vida religiosa pueden distinguirse bajo dos aspectos. En primer lugar, por la diversidad de los fines a los que se ordena. Así, uno puede ordenarse a dar hospedaje a los peregrinos y otro a visitar y redimir a los cautivos. En segundo lugar, la diversidad de formas de vida religiosa puede ser debida a la diversidad de ejercicios. En una, por ejemplo, se castiga al cuerpo mediante la privación de alimento; en otra mediante la práctica del trabajo manual; en otra mediante la desnudez, etc. Pero, dado que *el fin es lo principal en todo,* es mayor la diversidad de formas de vida religiosa deri-

1. L.II hom.8: ML 76,1037. 2. *Epist.*146 *Ad Evangelum:* ML 22,1194. Cf. GRACIANO, *Decreto* P.I dist.93; can.24 *Legimus:* RFI 328. 3. P.I § 3: RF II 607.

vada de los diversos fines a los que se ordenan que la originada por los distintos ejercicios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es común a todas las órdenes religiosas la obligación de entregarse enteramente al servicio divino. Luego este aspecto no da lugar a distintas órdenes, de modo que en una se retenga para sí una parte y en otra religión otra parte. Pero se da diversidad por razón de los distintos modos como el hombre puede servir a Dios; y, según esos modos, el hombre puede disponerse a ellos en formas distintas.

2. *A la segunda hay que decir:* Los tres votos esenciales a la vida religiosa pertenecen a la práctica de la religión como elementos principales a los que se reducen todos los demás, según dijimos antes (q.186 a.7 ad 2). Pero cada uno puede prepararse de distintos modos para el cumplimiento de cada uno de ellos. Por ejemplo, para cumplir el voto de castidad hay quienes escogen un lugar solitario, otros la abstinencia, otros la vida común, etc. Queda claro, según esto, que la unidad de los votos esenciales es compatible con la diversidad de formas de vida religiosa, sea por razón de las diversas disposiciones, sea también por los diversos fines, como ya quedó demostrado *(In corp.).*

3. *A la tercera hay que decir:* En las cosas tocantes a la perfección, el obispo es elemento activo, mientras que los religiosos son elementos pasivos, según dijimos antes (q.184 a.7). Ahora bien: el agente, incluso en el orden natural, cuanto más excelente es, tanto más tiende a la unidad, mientras que los elementos pasivos son múltiples. Por eso es lógico que haya un solo estado episcopal y distintos modos de vida religiosa.

4. *A la cuarta hay que decir:* La confusión se opone a la distinción y al orden. Por eso la diversidad de formas religiosas produciría confusión si las diversas formas se ordenaran al mismo fin, y a través de los mismos medios, sin utilidad ni necesidad. Por eso, para evitar que suceda esto, está mandado que no se funde una nueva Orden sin la autorización del Sumo Pontífice.

ARTÍCULO 2

¿Es preciso fundar alguna Orden dedicada a las obras de vida activa?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.1

Objeciones por las que parece que no debe fundarse ninguna Orden dedicada a obras de vida activa.

1. Toda Orden religiosa pertenece al estado de perfección, como ya quedó demostrado (q.184 a.5; q.186 a.1). Pero la perfección del estado religioso consiste en la contemplación de las verdades divinas, pues dice San Dionisio, en VI *Eccles. Hierarch.* [4], que *son llamadas así por el puro culto y servicio a Dios y por la vida indivisible y singular que los une en las indivisibles y santas circunvoluciones,* es decir, contemplaciones, *en orden a una unidad deiforme y a una perfección grata a Dios.* Por tanto, parece que no debe fundarse ninguna Orden religiosa que se dedique a obras de vida activa.

2. Aún más: parece que ha de decirse lo mismo de los monjes y de los canónigos regulares, como aparece en una *Decretal, De Postulando, Ex parte (4).* Y en *De Statu Monach., Quod Dei Timorem* [5], se dice que *los canónigos no son considerados como separados de la sociedad de los santos monjes.* Lo mismo vale para los demás religiosos. Ahora bien: la vida monástica se instituyó para la vida contemplativa. De ahí que San Jerónimo diga en *Ad Paulinum* [6]: *Si quieres ser lo que te llamas, «monje», es decir, «solo», ¿qué haces en las ciudades?* Y lo mismo dice la *Decretal De Renunt. Nisi cum pridem* [7], y *de Regularibus, Licet quibusdam* [8]. Luego parece que toda Orden religiosa está ordenada a la contemplación y ninguna a la vida activa.

3. Y también: la vida activa es propia del siglo. Pero se considera que todos los religiosos abandonan el siglo, y por eso dice San Gregorio en *Super Ez.* [9]: *El que abandona el presente siglo y hace el bien que puede, ofrece un sacrificio en el desierto, como si ya hubiera dejado Egipto.* Luego parece que ninguna Orden religiosa puede dedicarse a la vida activa.

En cambio está el hecho de que en Sant 1,27 se dice: *La religión pura e inmaculada ante Dios Padre es visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones.* Luego una Orden religio-

4. *Decretal Gregor. IX* l.III tit. XXXVI, c.9 *Ne nimis:* RF II 607. 5. *Decretal Gregor. IX* l.III tit.XXXV, c.5 *Quod Dei timorem:* RF II 599. 6. *Epist.* 68: ML 22,583. 7. *Decretal Gregor. IX* l.1 tit.IX, c.10 *Nisi cum pridem:* RF II 107. 8. *Decretal Gregor. IX* l.III tit.XXXI, c.18 *Licet quibusdam:* RF II 575. 9. L.II hom.8: ML 76,1038.

sa puede, lícitamente, dedicarse a la vida activa.

Solución. *Hay que decir:* Como expusimos antes (q.187 a.2), el estado religioso tiene como fin la perfección de la caridad, que comprende el amor a Dios y al prójimo. Ahora bien: al amor de Dios se ordena directamente la vida contemplativa, que se propone dedicarse sólo a Dios, mientras que del amor al prójimo se ocupa la vida activa, que ayuda al prójimo en sus necesidades. Y así como la caridad hace que se ame al prójimo por Dios, así también la ayuda prestada al prójimo es servicio hecho a Dios, según se dice en Mt 25,40: *Lo que hicisteis al más pequeño de mis hermanos, a mí me lo hicisteis.* De ahí que esos servicios hechos al prójimo, en cuanto que dicen relación a Dios, se llamen sacrificios, conforme a lo que se dice en Heb 13,16: *De la beneficencia y de la mutua asistencia no os olvidéis, que en tales sacrificios se complace Dios.* Y puesto que es propio de la religión ofrecer sacrificios a Dios, como ya dijimos (q.81 a.1 ad 1; q.85 a.3), síguese que pueden algunas órdenes dedicarse a obras de vida activa. Por eso, en las *Colaciones de los Padres*[10], el abad Nesteros dice, distinguiendo los diversos fines de las órdenes: *Algunos fijan su deseo en la soledad del desierto y en la pureza de corazón; otros se dedican a instruir a los hermanos y a cuidar de los monasterios, mientras que otros encuentran su deleite en la hospitalidad.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El *culto* y *servicio* divino se cumple también en las obras de vida activa, mediante las cuales se sirve al prójimo por Dios, como dijimos antes *(In corp.).* También queda a salvo *la vida retirada,* no en cuanto que el hombre no hable con sus semejantes, sino en cuanto que se entrega especialmente a todo lo tocante al servicio divino, y cuando los religiosos se entregan a las obras de vida activa por Dios es claro que su acción brota de la contemplación de lo divino. Por consiguiente, no queda totalmente privado del fruto de la vida contemplativa.

2. *A la segunda hay que decir:* La condición es la misma para los monjes y para todos los otros religiosos, en cuanto a lo que es común a toda vida religiosa, a saber: el dedicarse totalmente al culto divino, guardar los votos esenciales a la vida religiosa y abstenerse de negocios seculares. Pero no conviene que haya semejanza en cuanto a otros elementos de la profesión monástica que se ordenan especialmente a la vida contemplativa. Por eso la *Decretal* citada, *De Postulando*[11], no dice simplemente que *haya que aplicar a los canónigos regulares la misma norma que a los monjes,* sino *en lo que se refiere a las cosas de las que ha hablado,* a saber: *que no deben ejercer el oficio de abogado en las causas judiciales.* En cuanto a la segunda *Decretal* citada después, *De Statu Monachorum*[12], tras haber dicho que *los canónigos regulares no se consideran como algo distinto de la sociedad de los monjes,* se añade en ella: *Sin embargo, se rigen por una regla más libre.* De donde se deduce que no están obligados a todas las cosas que deben observar los monjes.

3. *A la tercera hay que decir:* Se puede estar en el siglo de dos modos: mediante presencia corporal y con afecto del espíritu. Por eso el Señor dijo a sus discípulos: *Yo os elegí del mundo* (Jn 15,19). Pero cuando habla de ellos con el Padre dice: *Estos están en el mundo y yo voy a ti.* Por consiguiente, aunque los religiosos que realizan obras de vida activa estén corporalmente en el mundo, no lo están con el afecto de su espíritu, porque se ocupan de las cosas externas no como buscando algo en éste, sino sólo por el servicio de Dios, puesto que *usan de este mundo como si no lo usaran,* como se dice en 1 Cor 7,13. Por eso en Santiago, después de decir que *una religión pura y sin mancha es visitar a los huérfanos y a las viudas en su tribulación,* se añade (Sant 1,27): *Y conservarse sin mancha en este mundo,* es decir, no poner el afecto en las cosas de este mundo.

ARTÍCULO 3

¿Puede alguna Orden religiosa tener por objeto la vida militar?

2-2 q.188 a.4 ad 2.5

Objeciones por las que parece que ninguna Orden puede tener por finalidad la vida militar.

1. Toda Orden religiosa tiene como meta el estado de perfección. Pero es propio de la vida cristiana lo que el Señor dice en Mt 5,39: *Yo os digo: no resistáis al mal, y si alguno te abofetea en la mejilla derecha, dale también la otra.* Ahora bien: todo esto está en

10. CASIANO, *Coll.* XIV c.4: ML 49,957. 11. *Decretal Gregor. IX* l.I tit.37, c.2 *Ex parte:* RF II 211. 12. *Decretal Gregor. IX* l.III tit.35, c.5 *Quod Del timorem:* RF II 599.

contraposición con la vida militar. Luego ninguna Orden religiosa puede ser fundada para dedicarse a la vida militar.

2. Aún más: la lucha corporal es más grave que los litigios verbales que tienen lugar en la abogacía. Pero a los religiosos les está prohibido ejercer el oficio de abogados, como aparece claramente en la *Decretal De Postulando*[13], citada antes (a.2 obj.2). Luego parece que mucho menos se podrá fundar una Orden religiosa para dedicarse a la vida militar.

3. Y también: el estado religioso es un estado de penitencia, como ya dijimos (q.186 a.1 ad 4; q.187 a.6). Ahora bien: el derecho prohíbe a los penitentes la vida militar, puesto que en la *Decretal De Poenit.* dist.V[14] se dice: *Es totalmente contrario a la norma de la Iglesia el volver a la milicia secular después de practicar la penitencia.* Luego no se puede fundar ninguna Orden para la vida militar.

4. Además: ninguna Orden religiosa puede ser fundada para algo injusto. Pero, como dice San Isidoro en *Etymol.*[15], *es justa la guerra que el emperador declara.* Por consiguiente, siendo los religiosos personas privadas, parece que no les está permitido hacer la guerra, y por ello no puede fundarse una Orden religiosa para esto.

En cambio está el hecho de que San Agustín dice en *Ad Bonifacium*[16]: *No creas que no puede agradar a Dios quien sirve en las armas. Entre ellos estaba el santo David, a quien Dios rindió un homenaje tan bello.* Ahora bien: las órdenes religiosas han sido fundadas para que los hombres agraden a Dios. Luego no hay ningún inconveniente en que se funde una Orden religiosa dedicada a la vida militar.

Solución. *Hay que decir:* Como ya observamos antes (a.2), puede fundarse una Orden religiosa no sólo para las obras propias de la vida contemplativa, sino también para las de vida activa en lo que llevan consigo de ayuda al prójimo y servicio a Dios, no en lo que se refiere a negocios mundanos. En cuanto al oficio militar, puede ir ordenado a la ayuda al prójimo no sólo en orden a las personas privadas, sino también para defensa de todo el estado. Por eso se dice de Judas Macabeo, en 1 Mac 3,2-3, que *combatía con alegría en las batallas de Israel y aumentó la gloria de su pueblo.* Puede también ordenarse a la conservación del culto divino. Y por ello se añade, en el mismo pasaje (v.21), que Judas dijo: *Luchamos por nuestras vidas y por nuestras leyes.* Y más adelante, en 13,3, dice Simón: *Ya sabéis lo que yo, mis hermanos y la casa de mi padre hemos luchado por nuestras leyes y por el santuario.* Por consiguiente, puede fundarse lícitamente una Orden religiosa que se dedique a la vida militar, no con una finalidad temporal, sino para defensa del culto divino, del bien público o incluso de los pobres y oprimidos, según se dice en el salmo 81,4: *Salvad al pobre, librad al indigente de las manos del pecador.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Existen dos maneras de no oponer resistencia al mal. En primer lugar, perdonando la injuria personal, y puede ser necesaria para la perfección cuando lo exige el bien de los demás. En segundo lugar, tolerando pacientemente las injurias de los demás, y esto es imperfección o incluso vicio, supuesto que se pueda resistir debidamente al que comete injusticia. Por eso dice San Ambrosio en *De Offic.*[17]: *Es totalmente justa la fuerza que defiende a la patria contra los bárbaros, los enfermos del país o los amigos contra los ladrones.* Del mismo modo, el Señor manda (Lc 6,30): *No reclames lo que es tuyo.* Y, sin embargo, si alguno no reclama lo que es de otros cuando debe hacerlo, peca, ya que el hombre hace bien en dar lo suyo, pero no lo ajeno, y mucho menos debe descuidar las cosas del Señor, ya que, como dice San Juan Crisóstomo en *Super Mt.*[18], *es una gran impiedad no preocuparse por las injurias contra Dios.*

2. *A la segunda hay que decir:* Ejercer el oficio de abogado por un fin temporal va contra el estado religioso, pero no el ejercerlo con la autorización del superior, por el bien del propio monasterio, tal como dispone la *Decretal*[19], ni el hacerlo para defender a los pobres o a las viudas. Por ello se dispone en las *Decretales,* dist. LXXXVIII[20]: *Ordena el santo Sínodo que nin-*

13. *Decretal Gregor.* ZY1.I tit.37, c.2 *Ex parte:* RF II 211. 14. GRACIANO, *Decreto* P.II causa 33, q.3 *De poenit.;* dist.V, can.3 *Contrarium:* RF I 1240. 15. L.18 c.1: ML 82,639. 16. *Epist.* 189: ML 33,855. Cf. GRACIANO, *Decreto* P.II causa 23 q.1, can.3 *Noli existimare:* RF I 892. 17. L.I c.27: ML 16,66. 18. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Mt.* hom.5, super 4,10: MG 56,668. 19. *Decretal Gregor. IX* l.I tit.XXVII, c.2 *Ex parte:* RF II 211. 20. GRACIANO, *Decreto* P.I dist.88, can.1 *Decrevit:* RF I 306.

gún clérigo podrá en adelante encargarse de la administración de posesiones ni mezclarse en asuntos mundanos, a no ser para cuidar a huérfanos... Asimismo, es contrario al estado religioso el servicio de las armas por un fin mundano, pero no si está ordenado al servicio de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La milicia secular está prohibida a los penitentes; pero la milicia como obsequio a Dios se impone a algunos, como, por ejemplo, a los que se les manda a servir con las armas para ayudar a Tierra Santa.

4. *A la cuarta hay que decir:* No se funda una Orden religiosa ordenada a la milicia, de tal modo que los religiosos puedan hacer la guerra por su propia autoridad, sino sólo bajo la autoridad de los príncipes de la Iglesia.

ARTÍCULO 4

¿Puede fundarse una Orden religiosa ordenada a predicar o a oír confesiones?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.4

Objeciones por las que parece que no se puede fundar una Orden destinada a la predicación o a oír confesiones.

1. Se dice en la *Decretal* VII 2.1 [21]: *La vida de los monjes significa estar sujetos y ser discípulos, no enseñar, presidir ni ser pastores de otros;* y parece que esto mismo es aplicable a los demás religiosos. Ahora bien: el predicar y oír confesiones significa pastorear y enseñar a los demás. Por tanto, no puede fundarse ninguna Orden con esta finalidad.

2. Aún más: el fin para el cual se funda una Orden religiosa parece que es lo más propio de la misma, según dijimos antes (a.1). Pero los actos que hemos mencionado no son propios de religiosos, sino más bien de prelados. Luego no puede fundarse una religión cuyos fines sean esos actos.

3. Y también: no parece conveniente que la autorización para predicar y oír confesiones se dé a un número infinito de hombres. Pero el número de los que son admitidos a la vida religiosa es ilimitado. Por consiguiente, no parece oportuno que se funde una Orden religiosa destinada a ejercer dichos ministerios.

4. Además: los fieles deben mantener a los predicadores, como se dice en 1 Cor 9. Luego si se confía el ministerio de la predicación a una Orden religiosa con este fin, los fieles tendrán que sustentar a un número infinito de personas, lo cual supondría para ellos una carga muy pesada. Por consiguiente, no debe fundarse una Orden religiosa para desempeñar estos ministerios.

5. Más todavía: la Iglesia debe actuar tal como lo hizo Cristo. Ahora bien: Cristo envió a predicar, primero, a los doce Apóstoles, como se relata en Lc 9,1-2, y luego envió a setenta y dos discípulos, como se narra en Lc 10,1. Y, como la *Glosa* comenta al respecto [22], *los obispos ocupan el lugar de los apóstoles, y los presbíteros menores*—es decir, los párrocos— *el de los setenta y dos discípulos.* Por tanto, fuera de los obispos y los párrocos, no debe fundarse otra institución religiosa destinada a predicar y oír confesiones.

En cambio está el hecho de que, en las *Colaciones de los Padres* [23], el abad Nesteros, hablando de la diversidad de familias religiosas, dice: *Eligiendo algunos el cuidado de los enfermos, dedicándose otros a la protección de los desgraciados y oprimidos, consagrándose otros a la enseñanza o al alivio de los pobres por la limosna, sobresalieron entre los hombres grandes y admirables por su afecto y piedad.* Por consiguiente, igual que puede fundarse una Orden religiosa para cuidar a los enfermos, también puede fundarse una para enseñar al pueblo mediante la predicación y otras obras similares.

Solución. *Hay que decir:* Como ya observamos (a.2), es perfectamente lícito fundar una Orden religiosa ordenada a obras de vida activa, en cuanto que se ordena a la utilidad del prójimo, al servicio de Dios y a la conservación del culto divino. Pero se es más útil al prójimo mediante actos que se ordenan al bien espiritual de las almas que mediante los que tienen por objeto ayudar en una necesidad corporal, puesto que los bienes espirituales son más excelentes, y de ahí que, según dijimos antes (q.32 a.3), la limosna espiritual es mejor que la corporal. Esto es, además, un mejor servicio a Dios, *al que ningún sacrificio es más agradable que el celo por las almas,* como dice San Gregorio en *Super Ez.* [24]. También es más importante defender a los fieles con armas espirituales

21. GRACIANO, *Decreto* P.II causa 7 q.1, can.45 *Hoc nequaquam:* RF I 585. 22. *Glossa ordin.* (V 151E). BEDA, *In Lc.* l.III, super 10,1: ML 92,461. 23. CASIANO, *Coll.* XIV c.4: ML 49,959. 24. L.I hom.12: ML 76,932.

contra los errores de los herejes y las tentaciones de los demonios que defender al pueblo fiel con armas corporales. Por tanto, es muy conveniente que se funde alguna Orden religiosa dedicada a predicar y a otros ministerios útiles a las almas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El que obra por el poder que le transmite otro, lo hace como instrumento suyo. Ahora bien: el ministro es como *un instrumento,* tal como dice el Filósofo en I *Polit.* [25]. Luego el que uno predique o haga otras cosas con la autorización de los prelados no lleva consigo el dejar de ser *discípulo* y estar *sujeto,* lo cual es propio de los religiosos.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como se fundan algunas órdenes religiosas para dedicarse a la vida militar, no por propia autoridad, sino bajo la autoridad de los reyes o de la Iglesia, que la tienen por oficio, como dijimos antes (a.3 ad 4), también se fundan algunas órdenes para predicar y oír confesiones, no con autoridad propia, sino bajo la autoridad de prelados superiores e inferiores, a los cuales compete por oficio. Así, el ayudar a los prelados en este ministerio es propio de estas órdenes.

3. *A la tercera hay que decir:* La autorización para predicar y oír confesiones no es concedida por los prelados a tales religiosos indistintamente, sino bajo el control de los que están al frente de estas órdenes o según estimación del propio prelado.

4. *A la cuarta hay que decir:* El pueblo fiel no está obligado en justicia a proveer al sustento más que a los prelados ordinarios, quienes para ello reciben los diezmos y oblaciones de los fieles y las demás rentas eclesiásticas. Pero si algunos quieren asistir gratis a los fieles en estos ministerios, sin exigirles retribución, no por ello les resultan una carga, puesto que los mismos fieles pueden recompensar generosamente su trabajo mediante la ayuda temporal, que, aunque no están obligados a darles en justicia, sí lo están por caridad, aunque de tal modo que *para otros haya desahogo y para ellos estrechez,* como se dice en 2 Cor 8,13. Pero si no se hallaran quienes se dedicaran gratuitamente a estos ministerios, los prelados ordinarios, si ellos mismos no fueran suficientes, tendrían que buscar a otros para ello, manteniéndolos a sus expensas.

5. *A la quinta hay que decir:* Ocupan el lugar de los setenta y dos discípulos no sólo los párrocos, sino todos aquellos que, siendo inferiores a los obispos, les ayudan en su ministerio, puesto que no está escrito que el Señor asignara a los discípulos parroquias determinadas, sino que (Lc 10,1) *los enviaba delante a todas las ciudades y lugares a los que él mismo pensaba ir.* Ahora bien: fue necesario que, además de los prelados ordinarios, fueran designados otros para desempeñar estos ministerios, dada la gran cantidad de fieles y la dificultad en encontrar suficientes personas para enviarlas a los distintos pueblos. Por la misma razón se hizo necesario fundar órdenes que se dedicaran a la vida militar, dada la insuficiencia de príncipes seculares para oponerse a los infieles en algunos países.

ARTÍCULO 5

¿Es necesario fundar una Orden dedicada al estudio?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.11

Objeciones por las que parece que no debe ser fundada una Orden dedicada al estudio.

1. En el salmo 70 (v.15-16) se dice: *Por no haber conocido las letras, entraré en las potencias del Señor.* Y la *Glosa* [26] comenta: *Es decir, en la virtud cristiana.* Ahora bien: la perfección de la virtud cristiana parece ser propia, ante todo, de los religiosos. Luego no es propio de ellos dedicarse al estudio de las letras.

2. Aún más: aquello que es principio de disensión no es propio de los religiosos, los cuales se reúnen en la unidad de la paz. Ahora bien: el estudio produce disensiones, y de ahí la diversidad de escuelas aparecidas en filosofía. Y por eso San Jerónimo dice en su *Epist. ad Tit.* [21]: *Antes de que, por instigación del diablo, existiera el estudio en la religión, y se dijera en los pueblos: yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas...* Luego parece que no debe fundarse ninguna Orden religiosa dedicada al estudio.

3. Y también: la profesión de la religión cristiana ha de ser distinta de la profesión de los gentiles. Pero entre los gentiles había algunos que se dedicaban a la filosofía, y

25. ARISTÓTELES, lect.2 n.4 (BK 1253b20): S. TH., lect.2; cf. VIII *Ethic.* lect.2 n.6 (Ex 1161b4): S. TH., lect.11. 26. *Glossa interl.* (III 1851); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,653. 27. Super 1,5: ML 26,597.

aún hoy muchos se llaman profesores de algunas ciencias. Por tanto, no es propio de los religiosos el estudio de las letras.

En cambio está el hecho de que San Jerónimo, en su carta *Ad Paulinum*[28], le invita a instruirse dentro del estado monástico diciéndole: *Aprendamos en la tierra la ciencia que ha de perdurar en el cielo.* Y más adelante[29]: *Todo lo que quieras saber, me esforzaré en aprenderlo contigo.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se expuso antes (a.2.3), la vida religiosa puede ordenarse a la vida activa y a la contemplativa. Y entre las obras de la vida activa son las principales las que se ordenan directamente a la salud de las almas, como la predicación y otras similares. Por tanto, el estudio de las letras es propio del estado religioso por un triple capítulo. En primer lugar, por lo que toca a la vida contemplativa, a la cual ayuda el estudio de las letras de dos maneras. Primera, colaborando directamente a la contemplación, a saber: iluminando el entendimiento, puesto que la vida contemplativa, de la que ahora tratamos, se ordena principalmente a la contemplación de las cosas divinas, como ya dijimos (q.180 a.4), para la cual el hombre es ayudado por el estudio. Por eso se dice en el salmo 1,2, en alabanza del justo, que *medita en la ley del Señor día y noche.* Y en Eclo 39,1 se dice: *El sabio investiga la sabiduría de los antiguos y dedica sus ocios a la lectura de los profetas.* Segunda, colaborando indirectamente, apartando los obstáculos a la contemplación, es decir, los errores, que son frecuentes en la contemplación de las cosas divinas por parte de aquellos que desconocen las Escrituras. Así leemos, en las *Colaciones de los Padres*[30], que el abad Serapión, por su simplicidad, cayó en el error de los antropomorfitas, es decir, de aquellos que creían que Dios tiene forma humana. Por eso dice San Gregorio en VII *Moral.*[31]: *Algunos, buscando en la contemplación más que aquello de que son capaces, caen en errores perversos y, descuidando el ser humildes discípulos de la verdad, se hacen maestres de errores.* A este propósito se dice en Ecl 2,3: *Me propuse regalar mi carne con vino mientras daba mi mente a la sabiduría, y me di a la locura.*

En segundo lugar, el estudio de las letras es necesario a toda Orden religiosa fundada para predicar y para ejercer otros ministerios semejantes. De ahí que diga el Apóstol, en Tit 1,9, sobre el obispo, del que es propio el ejercicio de esta función: *Que se ajuste a la doctrina de suerte que pueda exhortar con doctrina sana y argüir a los contradictores.* No es objeción contra esto el hecho de que los Apóstoles fueron enviados a predicar sin haber estudiado letras, porque, como dice San Jerónimo en su carta *Ad Paulinum*[32], *todo cuanto con el estudio y la meditación diaria de la ley suele darse lo sugería el Espíritu Santo.*

En tercer lugar, el estudio de las letras es conveniente a toda Orden religiosa en cuanto a lo que es común a todas ellas, puesto que es útil para evitar la concupiscencia de la carne. Por eso dice San Jerónimo, en *Ad Rusticum Monachum*[33]: *Ama el estudio de las Escrituras y no amarás los vicios de la carne.* En efecto, aparta al alma de pensar en la lujuria, según lo que se dice en Eclo 31,1: *La vigilia de la honradez marchita la carne.* También es útil para evitar los deseos de riqueza. De ahí que se diga en Sab 7,8: *Junto a ella me parecieron nada las riquezas.* Y en 1 Mac 12,9 se dice: *No hemos necesitado de ninguna de ellas,* es decir, de las ayudas externas, *porque tenemos, para nuestro consuelo, los santos libros entre las manos.* Es igualmente útil para formar en la obediencia. A este respecto dice San Agustín en *De Operibus Monach.*[34]: *¿Qué perversidad es esta de no querer acomodarse a lo que se lee, teniendo tanta afición a la lectura?*

Por tanto, es evidente que es totalmente legítimo el fundar una Orden religiosa para el estudio de las letras.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La *Glosa* se refiere a la ley antigua, sobre la cual dice el Apóstol en 2 Cor 3,6: *La letra mata.* Por tanto, el *no conocer la literatura* significa no aprobar la circuncisión material y las demás observancias carnales.

2. *A la segunda hay que decir:* El estudio se ordena a la ciencia, la cual, sin la caridad, *hincha* y, por tanto, es causa de disensiones según se dice en Prov 13,10: *Entre los soberbios siempre hay riñas.* De ahí que el Apóstol, en 1 Cor 1,5, tras haber dicho: *Os habéis enriquecido en toda palabra y en toda ciencia,* añada (v.10): *Sentid todos igual y no haya escisiones entre vosotros.* Pero San Jerónimo, en el texto aducido, no habla del estudio de las letras, sino de la afición a la disputa, que

28. *Epist.* 53: ML 22,549. 29. Ibid. 30. CASIANO, *Coll.* X c.3: ML 49,813. 31. C.37: ML 75,761. 32. *Epist.* 125: ML 22,1078. 33. Ibid. 34. C.17: ML 40,565.

vino a la religión cristiana a través de los herejes y los cismáticos.

3. *A la tercera hay que decir:* Los filósofos profesaban el estudio de las letras en lo tocante a las ciencias humanas. En cambio, es propio de los religiosos entregarse al estudio de las letras sobre *la doctrina que conduce a la piedad,* como se dice en Tit 1,1. No es propio de los religiosos el dedicarse a otras doctrinas, ya que su vida se dedica al servicio divino, a no ser en cuanto se ordena a la doctrina sagrada. Por eso dice San Agustín al final de su *Musicae* [35]: *Puesto que creemos que no debemos desinteresarnos de aquellos a quienes los herejes engañan con la falsa promesa del saber y de la ciencia, nos detenemos a estudiar sus métodos. No podríamos hacer esto si no viéramos que otros hijos de la Iglesia hicieron lo mismo movidos por la necesidad de refutar a los herejes.*

ARTÍCULO 6

¿Son las órdenes dedicadas a la vida contemplativa superiores a las entregadas a las obras de la vida activa?

Op.XIX *Contra Impugnantes Relig.* c.1

Objeciones por las que parece que las órdenes dedicadas a la vida contemplativa no son superiores a las que se dedican a la vida activa.

1. Está escrito en una *Decretal, De Regularibus et Transeunt. ad Relig.,* cap. *Licet* [36]: *De igual modo que un bien mayor es preferido a uno menor, así la utilidad común es más estimada que el bien particular, y en este caso se prefiere la doctrina al silencio, la solicitud a la contemplación y el trabajo al reposo.* Ahora bien: es mejor una Orden religiosa que se ordena a un bien mayor. Luego parece que las órdenes religiosas que se ordenan a la vida activa son más excelentes que las que se ordenan a la vida contemplativa.

2. Aún más: toda Orden religiosa tiene como meta la perfección de la caridad, como dijimos antes (ad 1.2; q.186 a.7; q.187 a.2). Pero a propósito de Heb 12,4: *Aún no habéis resistido hasta la sangre,* dice la *Glosa* [37]: *No hay en esta vida ninguna perfección mayor que la que alcanzaron los mártires, los cuales lucharon contra el pecado hasta dar su vida.* Pero el luchar hasta la muerte es propio de las órdenes religiosas fundadas para la milicia, la cual, no obstante, pertenece a la vida activa. Luego parece que las órdenes fundadas para esta vida activa son las más excelentes.

3. Y también: parece que una Orden religiosa es tanto más perfecta cuanto más estricta. Pero puede admitirse perfectamente que algunas órdenes cuyo fin es la vida activa sean más severas que las que se ordenan a la vida contemplativa. Por tanto, son más excelentes.

En cambio está el hecho de que el Señor, en Lc 10,42, dijo que *la mejor parte era la escogida por María,* y en ella se representa la vida contemplativa.

Solución. *Hay que decir:* Como vimos antes (a.1), la diferencia entre una Orden religiosa y otra se toma principalmente del fin, y de un modo secundario de los ejercicios que realizan en orden a él. Y puesto que no puede decirse si una cosa es mejor que otra sino por aquello en lo que se distinguen, de ahí que la excelencia de una Orden religiosa se tome principalmente del fin de la misma y secundariamente de las prácticas destinadas a conseguirlo. Ahora bien: hay diversos criterios para compararlas tanto por parte del fin como de los ejercicios, ya que la comparación atendiendo al fin es absoluta, mientras que la comparación partiendo de las prácticas destinadas a conseguir el fin es relativa, dado que estas prácticas no se buscan por sí mismas sino en orden al fin. Por eso se considera más excelente la Orden religiosa que se ordena a un fin absolutamente mejor, ya sea porque se trata de un bien más excelente o ya porque se ordena a más bienes. Pero, si el fin es el mismo, se mide secundariamente la superioridad de una Orden no por la cantidad de prácticas, sino por la adecuación de las mismas al fin buscado. Por eso, en las *Colaciones de los Padres* [38], se habla de la opinión de San Antonio, quien prefirió la discreción, gracias a la cual se moderan todas las cosas, a los ayunos, vigilias y otras observancias.

Por consiguiente, hay que decir que las obras de la vida activa son de doble clase. Unas se derivan de la plenitud de la contemplación, como son la enseñanza y la predicación. Por eso dice San Gregorio, en V *Homil. Super Ez.* [39], que *de los hombres*

35. L.VI c.17: ML 32,1194. 36. *Decretal Gregor. IX* l.III tit.31, c.18 *Licet:* RF II 575. 37. *Glossa* LOMBARDI: ML 192,50. SAN AGUSTÍN, *Serm. ad Popul.* serm.59 c.1: ML 38,868. 38. CASIANO, *Coll.* II c.2: ML 49,525. 39. L.II hom.5: ML 76,826.

perfectos se dice, cuando vuelven de su contemplación: Les subirá a la boca el recuerdo de tu suavidad. Y esto es más apreciado que la simple contemplación, puesto que, así como es más perfecto iluminar que lucir, así es más perfecto el comunicar a otros lo contemplado que contemplar exclusivamente. Pero la vida activa tiene otra clase de obras, que consisten totalmente en la actividad externa, como dar limosna, recibir huéspedes, etc. Estas son menos importantes que las obras de contemplación, a no ser en caso de necesidad, como dijimos antes (q.182 a.1).

Por consiguiente, entre las órdenes religiosas ocupan el primer puesto las que se dedican a la enseñanza y a la predicación. Estas se hallan muy próximas a la perfección de los obispos, al igual que, en los demás órdenes de cosas, *lo ínfimo de un orden superior se continúa en lo que es supremo de un orden secundario,* como dice Dionisio en VII *De Div. Nom.*[40]. Les siguen en importancia las que se ordenan a la contemplación, y en tercer lugar están las que se dedican a obras externas.

Ahora bien: en cada uno de estos grados puede tenerse en cuenta la superioridad en cuanto que una Orden tiene como fin un acto más excelente en el mismo género. Así, entre las obras de una Orden activa, es mejor redimir cautivos que recibir huéspedes, y dentro de las obras de una Orden contemplativa es más excelente la oración que la lectura. Puede considerarse también la superioridad en cuanto que una se ordene a más acciones que otra o tenga medios más aptos para lograr su fin.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La *Decretal* citada habla de la vida activa en cuanto que se ordena a la salvación de las almas.

2. *A la segunda hay que decir:* Las órdenes militares se ordenan más directamente a derramar la sangre de enemigos que la de sus miembros, siendo lo segundo más propio de los mártires. Pero puede admitirse que, en algún caso, sus religiosos consiguen la gloria del martirio y son, en esto, superiores a otros religiosos, del mismo modo que, a veces, las obras de la vida activa son preferidas a la contemplación.

3. *A la tercera hay que decir:* El rigor de las observancias no es el factor principal en una Orden, como observa San Antonio[41]. A este respecto, leemos en Is 58,5: *¿Acaso el ayuno que yo pido es mortificarse todo el día?* Sin embargo, en el estado religioso se considera como necesario para la mortificación de la carne, ya que si ésta se lleva a cabo sin moderación, conlleva el peligro de arruinar las fuerzas, como hace notar San Antonio[42]. Por lo tanto, no es mejor una Orden por el hecho de tener observancias más rigurosas, sino por el hecho de que sus observancias se ordenan más moderadamente al fin de la religión misma, del mismo modo que la mortificación de la carne se ordena más eficazmente a la castidad mediante la abstinencia de comida y bebida, es decir, mediante el hambre y la sed, que mediante la mortificación en el vestido, es decir, el frío y la desnudez, y más eficazmente que el trabajo corporal.

ARTÍCULO 7

¿Es la posesión de bienes en común un inconveniente para la perfección de la vida religiosa?

Cont. Gentes 3,135; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.15.16

Objeciones por las que parece que poseer algo en común es un inconveniente para la perfección de la vida religiosa.

1. Dice el Señor en Mt 19,21: *Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres.* De donde se deduce que el estar libre de riquezas mundanas es parte de la perfección de la vida cristiana. Ahora bien: quienes poseen algo en común no carecen de riquezas humanas. Luego parece que no alcanzan la perfección de la vida cristiana.

2. Aún mas: la perfección de los consejos evangélicos exige que el hombre esté libre de preocupaciones humanas. Por eso el Apóstol, en 1 Cor 7,32, al dar un consejo sobre la virginidad, dice: *Quiero que estéis libres de preocupaciones.* Pero es parte de las preocupaciones de esta vida el reservarse algo para el futuro, siendo así que el Señor prohíbe a sus discípulos el tener dichas preocupaciones al decirles en Mt 6,34: *No os preocupéis por el mañana.* Por consiguiente, parece que el tener algo en común disminuye la perfección de la vida cristiana.

3. Y también: las riquezas comunes pertenecen, a veces, de alguna manera, a los miembros particulares de la comunidad.

40. § 3: MG 3,872. 41. Cf. CASIANO, *Collationes,* col.2 c.2: ML 49,526. 42. Ibid.

Por eso San Jerónimo, en *Ad Heliodorum Episcopum* [43], dice de algunos: *Son más ricos ahora que son monjes que cuando vivían en el siglo; poseen, estando sometidos a Cristo pobre, bienes que no tenían cuando servían al diablo rico.* Ahora bien: el tener riquezas particulares es contrario a la perfección religiosa. Luego también se opone a dicha perfección el tener algo en común.

4. Todavía más: cuenta San Gregorio, en III *Dialog.* [44], de un santo varón llamado Isaac que, *suplicándole humildemente sus discípulos que aceptara, para uso del monasterio, posesiones que se le ofrecían, él, celoso por guardar su pobreza, les dijo: «El monje que busca posesiones en este mundo no es verdadero monje».* Esto se refiere a las posesiones en común, que se le ofrecían para el uso común del monasterio. Luego parece que tener algo en común va contra la perfección del estado religioso.

5. Además: el Señor, al recomendar a los discípulos la perfección religiosa, en Mt 10,9-10 les dice: *No llevéis oro ni plata ni dinero en vuestras alforjas, ni alforja para el camino.* Con estas palabras, como dice San Jerónimo [45], *condena a los filósofos llamados vulgarmente bactroperitas porque, teniéndose por despreciadores del mundo y considerando todas las cosas como nada, llevaban consigo su bolsa.* Por consiguiente, parece que reservarse algo, sea en privado o en común, disminuye la perfección de la vida religiosa.

En cambio está el hecho de que Próspero dice en *De vita contemplat.* [46], recogido en la *Decretal* 12 q.1 [47]: *Es evidente la necesidad de abandonar los bienes personales en bien de la perfección; pero ésta es compatible con la posesión de bienes de la Iglesia, que son ciertamente bienes comunes.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos (q.184 a.3 ad 1; q.185 a.6 ad 1), la perfección no consiste esencialmente en la pobreza, sino en seguir a Cristo, según lo que dice San Jerónimo en *Super Mt.* [48]: *Dado que no es suficiente con dejar todo, Pedro añadió lo que es perfecto,* a saber: *Te hemos seguido.* Ahora bien: la pobreza es una especie de instrumento o ejercicio para llegar a la perfección. Por eso dice el abad Moisés, en las *Colaciones de los Padres* [49]: *Los ayunos, vigilias, meditación de las Escrituras, desnudez privación de todas las posesiones, no son la perfección, sino instrumentos de la misma.*

Ahora bien: la privación de toda posesión, o pobreza, es un instrumento de la perfección en cuanto que el estar libre de riquezas lleva consigo la supresión de algunos obstáculos para la caridad. Estos son principalmente tres. El primero es la preocupación que llevan consigo las riquezas. Por ello dice el Señor en Mt 13,22: *El grano que cayó entre espinas significa que ha oído la palabra, pero la preocupación del siglo y la seducción de las riquezas la ahogan.* El segundo es el amor a las riquezas, el cual se incrementa con la posesión de las mismas. A este propósito dice San Jerónimo en *Super Mt.* [50], que, *puesto que es muy difícil despreciar las riquezas ya poseídas, el Señor no dijo, en Mt 19,23, «es imposible», sino «difícil», que un rico entre en el reino de los cielos.* El tercero es la vanagloria o el orgullo que las riquezas producen, conforme se dice en el salmo 48,7: *Los que confían en su poder y se glorían de la multitud de sus riquezas.*

De estos tres obstáculos, el primero no puede separarse totalmente de las riquezas, sean éstas grandes o pequeñas, ya que el hombre ha de estar necesariamente sometido a alguna preocupación por adquirir o por conservar las cosas externas. Pero si éstas se buscan o se tienen sólo en una pequeña cantidad, la suficiente para asegurar la subsistencia, tal preocupación no llega a ser un gran obstáculo para el hombre ni se opone a la perfección de la vida cristiana, ya que el Señor no condena esta preocupación, sino la superflua o nociva. Por eso, al comentar el pasaje de Mt 6,25: *No os preocupéis por vuestra vida, qué comeréis...,* dice San Agustín en *De Serm. Dom. in Monte* [51]: *No prohíbe, al decir esto, procurar lo necesario, sino el procurarlo como si no hubiera más cosas, y manda hacer todo lo que la doctrina del evangelio ordena en torno a ello.* Pero la posesión de abundantes riquezas lleva consigo mayor preocupación, que distrae en gran manera al espíritu humano y le impide dedicarse enteramente al servicio de Dios. Los otros dos, el amor a las riquezas y el orgullo o vanagloria por las riquezas, sólo se producen cuando éstas son numerosas.

No obstante, hay gran diferencia entre poseer riquezas abundantes o moderadas, privadamente o en común. En efecto, la

43. *Epist.*LX *Ad Heliod.Episc.:ML* 22,596. 44. C.14: ML 77,245. 45. *In Mt.* l.I, super 10,9: ML 26,64. 46. JULIANO POMERIO, l.II c.9: ML 59,453. 47. GRACIANO, *Decreto,* P.II causa XII q.1, can.13 *Expedit:* RF I 681. 48. L.III, super 19,27: ML 26,144. 49. CASIANO, *Coll.* I c.7: ML 49,490. 50. L.III. 51. C.26: ML 40,573.

preocupación por las propias riquezas nace del amor que cada uno se tiene a sí mismo, mientras que la solicitud por las cosas comunes es propia del amor de caridad, *que no busca el interés particular,* sino que se preocupa del bien común. Y puesto que el estado religioso tiene como fin la perfección de la caridad, a la cual perfecciona *el amor de Dios hasta despreciarse a sí mismo,* el tener algo privadamente se opone a la perfección del estado religioso. Pero el cuidado por los bienes comunes puede ser propio de la caridad, aun cuando pueda ser un obstáculo para otro acto de caridad más excelente, como pueden ser la contemplación divina o la instrucción del prójimo.

De donde se sigue que el tener muchas riquezas en común, sean bienes muebles o inmuebles, es un obstáculo para la perfección, aunque no la impida totalmente. Pero el tener en común cosas externas, sean éstas muebles o inmuebles, en cantidad suficiente para mantenerse, no impide la perfección del estado religioso, si se considera la pobreza en relación con el fin común de las órdenes religiosas, que es el dedicarse al servicio divino.

Pero si se considera la pobreza en relación con los fines particulares de las órdenes, ha de ser proporcionada a ellos, en cuyo caso la pobreza puede ser más o menos adecuada al estado religioso, y cada Orden será más perfecta en relación con la pobreza cuanto más proporción exista entre ésta y el fin que intenta conseguir, pues es evidente que, para las obras corporales de la vida activa, el hombre necesita gran cantidad de cosas externas, mientras que se precisan pocas para la vida contemplativa. Por ello dice el Filósofo, en X *Ethic.* [52]: *Para la acción se necesitan muchas cosas, y tantas más cuanto más extensa y mejor es esa acción, mientras que el que se dedica a la especulación no necesita de todas las cosas precisas para la acción,* sino únicamente de lo estrictamente necesario, y todo lo demás *es un estorbo para la especulación,* Queda claro, con esto, que las órdenes religiosas que se ordenan a las acciones corporales de la vida activa, tales como el ejercicio de las armas o la práctica de la hospitalidad, serían imperfectas si no tuvieran las riquezas corrientes. En cambio, las órdenes que se dedican a la vida contemplativa serán tanto más perfectas cuanto menor preocupación por las cosas temporales les produce su pobreza. Y la solicitud por lo temporal es para la religión un obstáculo tanto mayor cuanto mayor es la preocupación por las cosas espirituales requerida en ella. Ahora bien: es evidente que precisa una mayor preocupación por las cosas espirituales una Orden fundada para la contemplación y para transmitir a otros lo contemplado mediante la enseñanza y la predicación que aquella que fue fundada únicamente para la contemplación. Por tanto, dicha Orden debe observar una pobreza tal que exija una mínima preocupación.

Pero es claro que la conservación de las cosas necesarias para el uso, reunidas a su tiempo, exige unas preocupaciones mínimas. Por tanto, a los tres grados de órdenes dados antes corresponde un triple grado de pobreza. En efecto, a las órdenes que se dedican a acciones corporales de vida activa les corresponde tener abundantes riquezas en común. Por su parte, las órdenes que se dedican a la contemplación conviene que tengan posesiones moderadas, a no ser que sea preciso también que los religiosos pertenecientes a ellas, bien sea por sí mismos o por medio de otros, tengan que dedicarse a la hospitalidad o a la ayuda a los pobres. Finalmente, las órdenes que se dedican a transmitir a otros lo contemplado han de llevar una vida sumamente libre de preocupaciones externas, lo cual se hace posible reduciéndose a conservar las pocas cosas necesarias para la subsistencia y adquiridas a su tiempo.

Esto es lo que el Señor, iniciador de la pobreza, enseñó con el ejemplo, pues tenía *una bolsa* encomendada a Judas, en la que guardaba lo que le ofrecían, como consta en Jn 12,6. Y no es un obstáculo para ello lo que dice San Jerónimo en *Super Mt.* [53]: *Si alguno se pregunta: ¿Por qué llevaba Judas dinero en su bolsa?, responderemos: Porque Jesús no quiso emplear lo que pertenecía a los pobres para su propio uso,* es decir, para pagar el tributo: porque entre los pobres estaban en primer lugar sus discípulos, en cuyas necesidades se gastaba el dinero de la bolsa de Cristo, puesto que en Jn 4,8 se dice que *los discípulos habían ido a la aldea a comprar comida,* y en Jn 13,29 se dice que *los discípulos creían que, como Judas llevaba la bolsa, por eso le había dicho Jesús: Compra lo que necesitamos para la fiesta, o para que diera algo a los pobres.*

52. ARISTÓTELES, lect.8 n.5 (BK 1178b1): S. TH., lect.1.

53. L.III, super 17,26: ML 26,132.

Por todo ello es claro que conservar el dinero, al igual que todas las demás cosas comunes, para el mantenimiento de los religiosos de la misma comunidad o de otros pobres cualesquiera, es algo que está de acuerdo con la perfección que Cristo enseñó con su ejemplo. Pero, incluso después de la Resurrección, los discípulos, de los cuales arranca la vida religiosa, conservaban el producto de los bienes y los distribuían a cada uno conforme a sus necesidades.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya expusimos antes (q.184 a.3 ad 1), de las palabras del Señor no se deduce que la pobreza sea ella misma la perfección, sino un instrumento de la misma. Y, como también ya demostramos (q.186 a.8), es el menos importante de los tres instrumentos de la perfección, porque el voto de castidad es superior al de pobreza, y el de obediencia es superior a los dos. Y dado que no se busca el instrumento por sí mismo, sino en orden al fin, de ahí que una cosa no sea mejor cuanto mayor instrumento es, sino cuanto más adecuado al fin, del mismo modo que el médico no cura tanto más cuanto más medicina da, sino cuanto mejor proporción hay entre la medicina y la enfermedad. Por consiguiente, no es necesario que una Orden religiosa sea tanto más perfecta cuanto más estricta pobreza guarda, sino cuanto más proporcionada es la pobreza al fin común y especial.

Y aunque se diera el caso de que una Orden fuera más perfecta cuanto más pobre, no se trataría de una perfección absoluta, porque podría existir otra Orden que sobresaliera en la castidad y en la obediencia, en cuyo caso sería más perfecta absolutamente hablando, puesto que aquello que sobresale en cosas mejores es absolutamente mejor.

2. *A la segunda hay que decir:* Las palabras del Señor, *No os preocupéis por el día de mañana,* no quieren decir que no se reserve nada para el futuro, ya que San Antonio, en las *Colaciones de los Padres* [54], sostiene que esto sería peligroso, diciendo que *quienes quieren llevar la renuncia a las riquezas hasta el extremo de no querer guardar el sustento de un día o una moneda, pronto caerán vencidos y serán incapaces de llevar a cabo su propósito.* Y como dice San Agustín en *De Operibus Monach.* [55], si estas palabras del Señor, *No os preocupéis por el día de mañana,* hubieran de ser interpretadas en el sentido de una prohibición de guardar algo para el mañana, *no podrían cumplirlas los que viven durante largo tiempo alejados de los hombres, ocupados en una práctica intensa de la oración.* Y continúa diciendo [56]: *¿Acaso cuanto más santos son menos han de parecerse a las aves?* Y más adelante [57]: *Porque si se les urge a que no reserven nada para el mañana, responderán: ¿Por qué, entonces, el Señor tuvo una bolsa en la que echaba el dinero que recogía? ¿Por qué se envió trigo a los Santos Padres mucho antes de que apareciera el hambre? ¿Por qué los apóstoles proveyeron a las necesidades de los santos?*

Por eso, las palabras *No os preocupéis por el día de mañana* han de interpretarse, según San Jerónimo, del modo siguiente [58]: *Nos basta con pensar en el presente, y dejemos a Dios el futuro, que es incierto.* Según San Juan Crisóstomo [59], ha de entenderse así: *Basta el trabajo que te impones por lo necesario; no trabajes, además, por lo superfluo.* Por su parte, San Agustín cree que debe entenderse así [60]: *Cuando hagamos algún bien, no pensemos en el mañana, es decir, en el interés temporal, sino en los bienes eternos.*

3. *A la tercera hay que decir:* Las palabras de San Jerónimo tienen validez allí donde hay riquezas abundantes que se consideran como propias o cuando el abuso de ellas lleva a los religiosos al orgullo o a faltas contra la templanza. Pero no tienen aplicación en el caso de riquezas moderadas que se conservan en común únicamente para el sustento necesario a todos, pues las mismas razones que justifican el uso particular de las cosas necesarias para la vida justifican el que éstas se conserven para el uso común.

4. *A la cuarta hay que decir:* Isaac se resistía a recibir posesiones por temor a que se llegara a riquezas superfluas, el abuso de las cuales llevara consigo un obstáculo para la perfección de la vida religiosa. De ahí que el mismo San Gregorio añada en el mismo pasaje [61]: *Tenía miedo a perder la pobreza de su seguridad, del mismo modo que los ricos avarientos suelen guardar las riquezas perecederas.* Pero no se dice que se resistiera a recibir algunos

54. CASIANO, *Coll.* II c.2: ML 49,526. 55. C.23: ML 40,570. 56. *De Oper. Monach.* c.24: ML 40,571. 57. Ibid. 58. *In Mt.* l.I, super 6,34: ML 26,47. 59. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. Imperf. in Mt.* hom.16, super 6,34: MG 40,571. 60. *De Serm. Dom.,* l.II c.17: ML 34,1294. 61. *Dial.* l.III c.14: ML 72,245.

bienes necesarios que hubieran de guardarse en común para el sustento común.

5. *A la quinta hay que decir:* El Filósofo, en I *Polit.* [62], dice que algunas sustancias, como el pan y el vino, son riquezas naturales, mientras que el dinero es una riqueza artificial. De ahí que algunos filósofos rechazaran el uso del dinero y usaran otras cosas para vivir en conformidad con la naturaleza. Por eso San Jerónimo, en el mismo pasaje [63], dice que es lo mismo tener dinero que tener las demás cosas necesarias, basándose en la frase del Señor, que condena tanto uno como las otras. Y, sin embargo, aunque el Señor mandó que no los llevaran para el camino aquellos que eran enviados a predicar, no prohibió tenerlos en común.

En cuanto al modo de entender las palabras del Señor, ya hablamos de ello antes (q.185 a.6 ad 2; 1-2 a.108 a.2 ad 3).

ARTÍCULO 8

¿Es más perfecta la vida religiosa en comunidad que la vida solitaria?

Objeciones por las que parece que la vida religiosa en comunidad es más perfecta que la vida solitaria.

1. Se dice en Ecl 4,9: *Más valen dos que uno solo, porque logran mejor fruto de su trabajo.* Luego parece que la vida religiosa en comunidad es más perfecta.

2. Aún más: leemos en Mt 18,20: *Donde estuvieren dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos.* Ahora bien: no puede haber nada mejor que la compañía de Cristo. Por tanto, parece que vivir en comunidad es mejor que llevar una vida solitaria.

3. Y también: el voto de obediencia es el principal de los tres votos religiosos, y la humildad es sumamente agradable a Dios. Pero tanto la obediencia como la humildad se guardan mejor viviendo en comunidad que viviendo solo, puesto que San Jerónimo dice en su carta *Ad Rusticum Monachum* [64]: *En la soledad es fácil que aparezca el orgullo, porque se duerme cuando se quiere y se hace lo que se quiere.* Por el contrario, él mismo asigna el programa a los que viven en comunidad, diciéndoles [65]: *No hagas lo que quieras; come lo que te manden, conténtate con lo que te den, obedece a quien no quieres, sirve a los hermanos, respeta al superior del monasterio y ámalo como a un padre.* Parece, pues, que la vida religiosa de los que viven en comunidad es más perfecta que la de los que viven solos.

4. Además: el Señor dice en Lc 11,33: *Nadie enciende una luz para ocultarla o para ponerla bajo un celemín.* Pero quienes viven solos parece que están ocultos, sin aportar ninguna utilidad a los hombres. Por tanto, parece que su vida religiosa no es la más perfecta.

5. Más incluso: no parece ser propio de la perfección aquello que va contra la naturaleza del hombre. Ahora bien: el hombre *es por naturaleza un animal social,* como dice el Filósofo en I *Polit.* [66]. Por consiguiente, parece que llevar una vida solitaria no es más perfecto que vivir en comunidad.

En cambio está el hecho de que San Agustín, en *De Operibus Monach.* [67], dice que *son más santos aquellos que viven lejos de los hombres, no permitiendo que nadie se les acerque y entregándose a la oración.*

Solución. *Hay que decir:* La soledad, igual que la pobreza, no es la esencia de la perfección, sino un instrumento de la misma. Por eso, en las *Colaciones de los Padres* [68], el abad Moisés dice que *ha de buscarse la soledad para conseguir la purera de corazón,* de igual modo que el ayuno y otras prácticas. Ahora bien: es claro que la soledad no es un instrumento adecuado para la acción, sino para la contemplación, conforme a lo que se dice en Os 2,14: *La llevaré a la soledad y le hablaré al corazón.* Por eso no es conveniente para las órdenes dedicadas a obras de vida activa, a no ser temporalmente, a ejemplo de Cristo, el cual, como leemos en Lc 6,12, *fue al monte a orar y pasaba la noche en oración.* En cambio, es apta para las órdenes que se dedican a la contemplación.

Sin embargo, ha de recordarse que lo que es solitario ha de ser suficiente por sí mismo, lo cual se cumple en aquello *a lo que no falta nada,* que es la definición del ser perfecto. Por eso la soledad conviene al contemplativo que ya llegó a la perfección, lo cual puede conseguirse de dos maneras. En primer lugar, por solo don de Dios, como fue el caso de Juan el Bautista, quien fue *lleno del Espíritu Santo ya desde el seno de su madre* y, por ello, *vivía en desierto desde su niñez,*

62. ARISTÓTELES, c.3 n.13.16 (BK 1257a25; b10): S. TH., lect.7. 63. *In Mt.* l.I, super 10,9: ML 26,64. 64. *Epist.* 125: ML 22,1077. 65. *Epist.* 125: ML 22,1080. 66. ARISTÓTELES, c.1 n.9 (BK 1253a2): S. TH., lect.1.

como se dice en Lc 1,15-80. En segundo lugar, mediante el ejercicio de actos virtuosos, conforme a lo que leemos en Heb 5,14: *El manjar sólido es para los perfectos, los que en virtud de la costumbre tienen los sentidos ejercitados en discernir lo bueno de lo malo.* Ahora bien: para este ejercicio puede recibir el hombre una doble ayuda. Primero, en el entendimiento, para ser instruido en aquellas cosas que son objeto de la contemplación, para lo cual San Jerónimo dice en *Ad Rusticum Monachum* [69]: *Me agrada que tengas una santa compañía y que no te enseñes a ti mismo.* En segundo lugar, en su voluntad, para que los malos afectos del hombre se vean reprimidos por el ejemplo y la corrección de los otros, ya que, como dice San Gregorio en XXX *Moral.* [70], al comentar el pasaje de Job 39,6: *al que por casa di el desierto, ¿Para qué vale la soledad del cuerpo si falta la del corazón?* Por eso es necesaria la vida en sociedad para ejercitarse en la perfección, mientras que la soledad va mejor a los perfectos. Al respecto dice San Jerónimo en *Ad Rusticum Monachum* [71]: *Practicamos muy poco la vida solitaria, a la cual alabaremos siempre, pero queremos que del ejercicio de los monasterios salgan soldados formados que no se asusten ante los primeros ataques, porque ya han realizado las primeras experiencias de su modo de vivir.*

Por consiguiente, en la misma proporción en que lo perfecto supera a lo que está ejercitándose en la perfección, supera la vida solitaria, debidamente asumida, a la vida social. Pero si se abraza dicha vida sin un previo ejercicio, resulta sumamente peligrosa, a no ser que la gracia divina supla lo que los otros adquieren por el ejercicio, como ocurrió en San Antonio y San Benito.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Salomón dice que es mejor ser dos que uno por el apoyo que uno presta al otro, bien sea *ayudándose, animándose* o *enardeciéndose* espiritualmente. Pero quienes han alcanzado la perfección ya no necesitan de tal ayuda.

2. *A la segunda hay que decir:* Como leemos en 1 Jn 4,16, *el que permanece en la caridad, permanece en Dios, y Dios en él.* Por tanto, así como Cristo está en medio de aquellos que se reúnen mediante el amor al prójimo, así también *habita en el corazón* de aquel que se dedica a la contemplación mediante el amor de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La obediencia actual es necesaria para aquellos que necesitan ejercitarse en la perfección bajo la dirección de otro. Pero los que ya son perfectos *son guiados por el Espíritu de Dios de un modo suficiente,* sin necesitar realizar el acto de obediencia. Sin embargo, tienen su ánimo siempre dispuesto para ella.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como afirma San Agustín en XIX *De Civ. Dei* [72], *a nadie se le impide el dedicarse a la verdad, que es un laudable reposo.* Pero el que uno *sea colocado sobre el candelabro* no depende de él, sino de sus superiores. *Si no se nos impone esa carga,* como añade San Agustín en el mismo pasaje, *hemos de consagrarnos a contemplar la verdad,* para la cual es muy útil la soledad.

Sin embargo, los que viven solos son muy útiles al género humano. De ellos dice San Agustín en *De Moribus Ecclesiae* [73]: *Contentándose con el pan que se les da a las horas establecidas y con agua viven en tierras sumamente desiertas, gozando del diálogo con Dios, al cual se han entregado con alma pura. Sin embargo, a algunos les parece que han dejado más cosas humanas que las necesarias, sin apreciar cuánto nos ayudan su oración, su vida y su ejemplo, aunque no nos es dado ver sus cuerpos.*

5. *A la quinta hay que decir:* El hombre puede vivir solo de dos modos: porque no resiste la compañía de los hombres debido a la crueldad de su ánimo, como los animales salvajes, o porque se entrega totalmente a las cosas divinas, lo cual es superior al hombre. Por eso dice el Filósofo, en I *Polit.* [74], que *el que no se comunica con los demás es o un bruto, o un dios,* es decir, un hombre divino.

67. C.23: ML 40,570. 68. CASIANO, *Coll.* I c.7: ML 49,489. 69. *Epist.* 125: ML 22,1077. 70. C.23: ML 76,561. 71. *Epist.* 125: ML 22,1077. 72. C.10: ML 41,647. 73. L.I, c.31: ML 32,1337. 74. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 1553a27): S. TH., lect.1.

CUESTIÓN 189

La entrada en religión

Pasamos, a continuación, a tratar de la entrada en religión.

Sobre esto se presentan diez problemas:

1. ¿Deben entrar en religión aquellos que no están ejercitados en la observancia de los mandamientos?—2. ¿Puede uno obligarse, con voto, a entrar en religión?—3. ¿Están obligados a cumplir su voto quienes se comprometieron, con voto, a entrar en religión?—4. ¿Tienen obligación de permanecer para siempre en la vida religiosa quienes prometieron, con voto, entrar en ella?—5. ¿Pueden ser admitidos los niños a la vida religiosa?—6. ¿Debe uno abstenerse de entrar en religión por atender a sus padres?—7. ¿Pueden pasar al estado religioso los párrocos y los arcedianos?—8. ¿Se puede pasar de una Orden a otra?—9. ¿Se debe inducir a otros a entrar en religión?—10. ¿Es necesario deliberar extensamente con los parientes y amigos para entrar en religión?

ARTÍCULO 1

¿Deben entrar en religión únicamente aquellos que se han ejercitado en los mandamientos?

Op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.2.3.4.5.6; IV *Quodl.* q.12 a.1

Objeciones por las que parece que deben entrar en religión únicamente los que están ejercitados en los mandamientos.

1. El Señor aconsejó la perfección al joven que dijo que *había guardado los mandamientos desde su juventud* (Mt 19,20). Ahora bien: todo estado religioso tiene origen en Cristo. Luego parece que sólo deben ser admitidos al estado religioso aquellos que se han ejercitado en los mandamientos.

2. Aún más: dice San Gregorio en *Super Ez.*[1]: *Nadie llega a la perfección de un modo repentino, sino que en la virtud se empieza por las cosas pequeñas para llegar a las más grandes.* Ahora bien: son *grandes* los consejos, que dicen orden a la perfección, mientras que son *pequeños* los mandamientos, que pertenecen a la santidad común. Por tanto, parece que no se debe entrar en religión, a observar los consejos, sin haberse ejercitado antes en los mandamientos.

3. Y también: el estado religioso, al igual que las órdenes sagradas, goza de cierta excelencia en la Iglesia. Pero, como escribe San Gregorio al obispo Siagrio[2], y figura en las *Decretales*, dist.48[3], *a las órdenes sagradas ha de llegarse por grados, porque quien pretende subir a la cumbre por lugares escarpados, prescindiendo de los escalones, ama la caída. Sabemos, en efecto, que antes de apoyar el techo sobre las paredes se las deja secar, no sea que, si reciben peso antes de consolidarse, se vengan abajo con todo el edificio.*

4. Además: comentando el pasaje del salmo 130,2: *Como el niño es destetado en el seno de su madre,* dice la *Glosa*[4]: *Primero somos concebidos en el seno de la Iglesia cuando se nos enseñan los rudimentos de la fe; después nacemos cuando somos regenerados por el bautismo. Posteriormente la Iglesia nos lleva en sus brazos y nos alimenta con su leche cuando, después del bautismo, se nos prepara y se nos alimenta con la leche de la doctrina espiritual, hasta que, siendo ya mayorcitos, de la leche materna vayamos a la mesa del padre; es decir, de la doctrina sencilla sobre la Encarnación pasemos a la del Verbo, que, desde el principio, está en Dios.* Y añade más tarde[5]: *Los recién bautizados en el Espíritu Santo son llevados en los brazos de la Iglesia y alimentados con leche hasta Pentecostés, y durante este tiempo no se les exige*

1. L.II hom.3: ML 76,959. 2. La primera parte del texto, hasta «quaerit ascensum», aparece en el *Registro* II epist.106 a Siagrio, Eterio, Virgilio y Desiderio, obispos: ML 77,1031. La segunda, en el mismo pasaje, l.V XIII epist.53 a Virgilio obispo: ML 77,784. 3. GRACIANO, *Decreto* P.I dist.48, can.2 *Sicut neophitus:* RF I 174. 4. *Glossa ordin.* (III 284A); *Glossa* LOMBARDI: ML 191,1172. 5. *Glossa ordin.,* super Ps.134 (III 284A); *Glossa* LOMBARDI, super Ps.130,4: ML 191,1172.

nada difícil, ni ayunan ni se levantan a media noche. Más tarde, cuando son confirmados por el Espíritu Santo, como niños destetados, empiezan a ayunar y a observar otras prácticas difíciles. Pero muchos invierten este orden, como hacen los herejes y cismáticos, privándose de la leche antes de tiempo, y por eso perecen. Ahora bien: parece que invierten este orden quienes entran en religión o animan a otros a hacerlo antes de haberse ejercitado en una más difícil observancia de los mandamientos. Por tanto, parece que son herejes y cismáticos.

5. Más todavía: hay que ir de lo anterior a lo posterior. Pero los preceptos son anteriores a los consejos, porque éstos son más generales, dado que *su orden de existencia no se puede cambiar,* pues quienquiera que guarda los consejos guarda los mandamientos, y no viceversa. Por consiguiente, si el orden normal exige empezar por lo anterior para pasar a lo posterior, no se debe pasar a la observancia de los consejos en el estado religioso sin haberse previamente ejercitado en los preceptos.

En cambio está el hecho de que el Señor llamó a Mateo el publicano a la observancia de los consejos sin estar ejercitado en la práctica de los mandamientos. En efecto, leemos en San Lucas (5,28) que, *dejándolo todo, le siguió.* Luego no es necesario ejercitarse en el cumplimiento de los mandamientos antes de pasar a la perfección de los consejos.

Solución. *Hay que decir:* Como expusimos antes (q.186 a.1 ad 4; a.2.7; q.188 a.1), el estado religioso es un ejercicio espiritual en orden a conseguir la perfección de la caridad, lo cual se logra quitando los obstáculos a la caridad perfecta mediante las observancias religiosas. Dichos obstáculos son los que llevan consigo el apego del hombre a las cosas terrenas. Ahora bien: este apego a lo terreno hace que no sólo se vea impedida la perfección de la caridad, sino que se pierda, a veces, la caridad misma, apartando al hombre, por su excesiva atención a los bienes temporales, del bien sumo, y llevándolo al pecado. Es claro, pues, que las observancias del estado religioso, así como suprimen los impedimentos para la caridad perfecta, así también quitan las ocasiones de pecar. En efecto, el ayuno, las vigilias y otras observancias hacen que el hombre se aparte de los pecados de gula y lujuria y de cualquier otro género de pecados. Por eso la entrada en religión es conveniente no sólo a quienes están ejercitados en los preceptos para llegar a una perfección mayor, sino también a quienes no están ejercitados, para evitar los pecados más fácilmente y para conseguir la perfección.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Jerónimo dice en *Super Mt.*[6]: *Mintió el joven que dijo* (Mt 19,20): *«Todo esto lo he guardado desde mi juventud»,* puesto que, si hubiera cumplido lo que se exige en los mandamientos (cf. Mt 19,19), *«amarás al prójimo como a ti mismo», ¿cómo luego se marchó triste al oír* (Mt 19,21): *«Ve, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres»?*

Pero hemos de entender que mintió en cuanto a la observancia completa de este precepto. Por eso Orígenes, en *Super Mt.*[7], dice: *Está escrito en el evangelio de los Hebreos que, al decirle el Señor* (Mt 19,21): *«Ve y vende cuanto tienes», el joven empezó a tirarse de los cabellos, y el Señor entonces le dijo: «¿Cómo dices: he cumplido la ley y los profetas? En la ley está escrito: amarás al prójimo como a ti mismo, y he aquí que muchos hermanos tuyos, hijos de Abraham, están cubiertos de podredumbre y mueren de hambre, mientras que tu casa está llena de riquezas y nada sale de ella para socorrerlos». Por eso añade el Señor: «Si quieres ser perfecto...», porque es imposible cumplir el mandamiento que dice* (Mt 19,19): *«Amarás a tu prójimo como a ti mismo» y ser rico y, sobre todo, tener tantas riquezas.* Esto hay que entenderlo referido al cumplimiento perfecto de dicho precepto, puesto que es cierto que había observado todos los mandamientos de manera imperfecta y general. En efecto, la perfección consiste principalmente en la observancia de los preceptos sobre la caridad, como ya dijimos (q.184 a.3).

Por eso el Señor, para enseñar que la perfección de los consejos evangélicos es útil a los inocentes y a los pecadores, no sólo llamó al joven inocente, sino también al pecador Mateo. Sin embargo, le siguió el pecador Mateo y no el joven inocente, porque entran en religión más fácilmente los pecadores que quienes presumen de su inocencia, a los cuales dice el Señor en Mt 21,31: *Los publicanos y las prostitutas os precederán en el reino de Dios.*

2. *A la segunda hay que decir:* Se puede hablar de sumo y de ínfimo en tres sentidos. En primer lugar, en el mismo estado y

6. L.III, super 19,20: ML 26,142.

7. T.XV, interpretación antigua: ML 13,1293-1294.

sobre el mismo hombre. En este sentido es evidente que *nadie llega de repente a la perfección,* porque todo el que vive rectamente está creciendo durante toda su vida hasta llegar a la cumbre. En segundo lugar, respecto de estados diferentes. En tal sentido no es preciso que quien desea llegar a un estado superior empiece por uno inferior, de igual modo que no es preciso que quien quiere ser clérigo tenga que ejercitarse antes en la vida laica. En tercer lugar, refiriéndose a personas distintas. En este caso, es claro que uno puede empezar no sólo en un estado superior, sino también en un grado superior de santidad a aquel al que otro llega durante toda su vida. Por eso dice San Gregorio en II *Dialog.*[8]: *Sepan todos en qué grado de perfección empezó el niño Benito la perfección de su vida.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya observamos (q.184 a.6.8), las órdenes sagradas exigen santidad; pero el estado religioso es un ejercicio para conseguirla. Por consiguiente, el peso ha de hacerse recaer sobre las paredes ya consistentes por la santidad, mientras que el peso del estado religioso seca las paredes, es decir, a los hombres, del humor de los vicios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como puede verse claramente en las palabras de la *Glosa,* se habla principalmente del orden doctrinal, en cuanto que ha de pasarse de lo más fácil a lo más difícil. Por tanto, se refiere a este orden cuando dice que los herejes y cismáticos lo invierten, puesto que sigue diciendo[9]: *Este afirma con juramento que lo ha observado*—el orden anterior—, *diciendo algo parecido a esto: «No sólo he sido humilde en las demás cosas, sino también en la ciencia, porque juzgaba humildemente: primero fui alimentado con leche, que es la doctrina de la Encarnación, para crecer y poder tomar el pan de los ángeles, es decir, el Verbo que está en Dios desde el principio».*

En cuanto al ejemplo que se intercala, es decir, que no se imponen ayunos a los recién bautizados hasta Pentecostés, da a entender que no han de ser necesariamente obligados a lo difícil antes de ser animados interiormente por el Espíritu Santo a observar lo difícil. Por eso la Iglesia celebra el ayuno después de Pentecostés, es decir, después de recibir el Espíritu Santo. Ahora bien: como dice San Ambrosio en *Super Lc.*[10]: *No está limitado por ninguna edad, no se acaba con la muerte ni en el seno materno.* Y San Gregorio dice en la *Homilía de Pentecostés*[11]: *Llena al niño que toca la cítara y lo convierte en salmista; llena al niño que ayuna y lo hace juez de ancianos.* Y añade luego: *No se emplea tiempo en aprender, enseña todo cuanto quiere con sólo tocar el alma.* Y, como se dice en Ecl 8,8, *no tiene el hombre poder para detener al espíritu.* También el Apóstol aconseja en 1 Tes 5,19: *No apaguéis el Espíritu.* Finalmente, en Act 7,51 se dice contra algunos: *Vosotros siempre habéis resistido al Espíritu Santo.*

5. *A la quinta hay que decir:* Hay preceptos principales, por ser fin de los demás mandamientos y consejos. Son los referentes a la caridad. A ellos se ordenan los consejos, no porque aquéllos no puedan observarse sin los consejos, sino para que, por los consejos, se observen de modo más perfecto. Hay también preceptos secundarios, que se ordenan a los preceptos de la caridad como medios totalmente necesarios para cumplirlos.

Por consiguiente, la observancia perfecta de los preceptos de la caridad es anterior, en la intención, a los consejos, aunque a veces es posterior a ellos. Tal es el orden del fin respecto de los medios. Pero la observancia de los preceptos de la caridad conforme al modo más común, al igual que los demás preceptos, guarda respecto de los consejos la misma relación que lo común respecto de lo propio, ya que la observancia de los preceptos puede darse sin los consejos, pero no viceversa. Por tanto, la observancia común de los preceptos es anterior a los consejos en el orden natural, pero no necesariamente en el tiempo, como tampoco lo es el que el género exista antes que una de las especies. No obstante, la observancia de los preceptos, sin los consejos, se ordena a la guarda de los preceptos con los consejos, como una especie imperfecta a la perfecta y como el animal irracional al racional. Por su parte, lo perfecto es naturalmente anterior a lo imperfecto, ya que, como dice Boecio[12], *la naturaleza comienza por lo perfecto.* Pero no es preciso que se observen antes los preceptos sin los consejos y luego con ellos, como tampoco es necesario ser asno antes que hombre, o ser casado antes que virgen. De igual modo, no

8. C.7: ML 66,128. 9. *Glossa* LOMBARDI, super Ps.130: ML 191,1172; cf. *Glossa ordin.,* super Ps. 130,4 (III 284A). 10. L.I, super 1,15: ML 15,1627. 11. *In II Evang.* hom.30: ML 76,1125. 12. *De Consol.* l.III, prosa 10: ML 66,803.

es preciso observar en el siglo los preceptos antes de entrar en religión, sobre todo porque la vida secular no es una disposición, sino más bien un obstáculo para la perfección religiosa.

ARTÍCULO 2

¿Deben algunos obligarse con voto a entrar en religión?

2-2 q.88 a.9; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.11.12.13; III *Quodl.* q.5 a.1; IV *Quodl.* q.12 a.1

Objeciones por las que parece que nadie debe obligarse con voto a entrar en religión.

1. La profesión ata a la vida religiosa mediante voto. Pero antes de la profesión se concede un tiempo de prueba, según la *Regla* de San Benito [13] y el *Decreto* de Inocencio IV [14], el cual también prohibió que se permitiera a nadie profesar antes de terminar el año de prueba. Luego parece que mucho menos deben ser obligados a hacer voto de entrar en religión los que todavía viven en el siglo.

2. Aún más: San Gregorio dice en *Registro* [15], y se halla recogido en las *Decretales,* dist.45 [16], que *los judíos han de ser persuadidos para que se conviertan, no por la fuerza, sino con libre voluntad.* Ahora bien: es necesario cumplir lo que se ha prometido. Luego no ha de obligarse a nadie a abrazar el estado religioso.

3. Y también: nadie debe ser ocasión de ruina para otro. De ahí que en Ex 21,33-34 se diga: *Si uno abre una cisterna y cae en ella un buey o un asno, el dueño de la cisterna pagará el precio de los animales.* Ahora bien: por el hecho de ser obligados, mediante voto, a entrar en religión, algunos caen con frecuencia en la desesperación u otros pecados. Luego parece que nadie debe ser obligado, mediante voto, a entrar en religión.

En cambio está el hecho de que en el salmo 75,15 se dice: *Haced votos al Señor y cumplidlos.* A propósito de ello, la *Glosa* dice [17] que *algunos son votos particulares, tales como la castidad, la virginidad, etc. Luego se nos invita a éstos.* Pero la *Sagrada Escritura* no invita sino a lo que es mejor. Por tanto, es mejor que uno se comprometa, con voto, a entrar en religión.

Solución. *Hay que decir:* Como expusimos antes (q.88 a.6), al tratar del voto, la misma obra hecha con voto es más laudable que si se hace sin él. En efecto, el hacer votos es propio de la religión, que posee una cierta superioridad sobre las demás virtudes. Además, el voto reafirma la voluntad buena en hacer el bien, y así como el pecado es más grave cuando es fruto de la voluntad obstinada en el mal, así también una obra buena es más laudable por el hecho de proceder de la voluntad reafirmada en el bien por medio del voto. Por eso, el ser obligado, con voto, a entrar en religión es, de suyo, laudable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Existe un doble voto religioso. Uno es solemne y convierte al hombre en monje o hermano de otra religión. Este se llama profesión, y se requiere que vaya precedido de un año de prueba, tal como dice la objeción. El otro es el voto simple. No hace a uno monje o religioso, sino que sólo lo compromete a entrar en religión. Este voto no exige un año de prueba previo.

2. *A la segunda hay que decir:* Las palabras de San Gregorio se refieren a la violencia absoluta. Pero la necesidad que un voto crea no es absoluta, sino relativa a un fin; es decir, después de hecho el voto no se puede conseguir la salvación sin cumplirlo. Y tal necesidad no hay que evitarla, sino, antes bien, como dice San Agustín en *Ad Armentarium et Paulinam* [18]: *dichosa la necesidad que nos lleva hacia lo mejor.*

3. *A la tercera hay que decir:* Hacer el voto de entrar en religión es reafirmar la voluntad en un bien mejor. Por consiguiente, más que ser para el hombre ocasión de ruina es una salvaguarda contra ella. Y no quita nada a la bondad del voto el hecho de que se peque más gravemente cuando se quebranta éste, al igual que no quita nada a la bondad del bautismo el hecho de que algunos pequen más gravemente después de recibirlo.

13. *Reg. ad Mon.* c.58: ML 66,803. 14. Cf. BRÉMOND, *Bull. Ord. Praed.,* Innocentius IV, diplom.74, año 1244, 17 de junio (I 144). 15. Del Concilio IV de Toledo, c.57 (MA X 633), está tomado ese capítulo. Pero véase SAN GREGORIO MAGNO, *Registrum* lib.I IX epist.47 *Ad Virgilium Arelatensem Episc.:* ML 77,509. 16. GRACIANO, *Decreto* P.I dist.45, can.5 *De Iudaeis:* RF I 162. 17. *Glossa ordin.* (III 194F). Cf. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.75, super vers.12: ML 36,967. 18. *Epist.* 127: ML 33,487.

ARTÍCULO 3

¿Está obligado a entrar en religión quien se comprometió a hacerlo mediante voto?

2-2 q.88 a.3 ad 2; *In Sent.* 4 dist.38 q.1 a.3 q.ª1 ad 6; III *Quodl.* q.5 a.2

Objeciones por las que parece que no está obligado a entrar en religión el que se comprometió a hacerlo con voto.

1. En la *Decretal* XVII q.2 [19]: *El presbítero Cosaldo, en el curso de una enfermedad, prometió hacerse monje. Pero no entró en un monasterio ni se sometió a un abad, ni siquiera puso por escrito su voto, sino que sólo entregó a un abogado su beneficio eclesiástico, y, una vez sano, se negó a hacerse monje.* Y añade a continuación [20]: *Determinamos que dicho presbítero reciba su beneficio y siga viviendo tranquilamente del altar.* Esto no sería posible si estuviera obligado a entrar en religión. Luego parece que no se está obligado a cumplir el voto de entrar en religión.

2. Aún más. Nadie está obligado a hacer lo que no está en su poder. Pero el entrar en religión no cae dentro del poder de uno, sino que se necesita para ello el consentimiento de quienes van a recibirle. Por tanto, parece que uno no está obligado a cumplir el voto de entrar en religión.

3. Y también: un voto menos útil no puede ser un obstáculo para un voto más útil. Ahora bien: mediante el cumplimiento del voto de entrar en religión podría impedirse el cumplir el voto de ser cruzado en Tierra Santa, que parece ser más útil, dado que por él se consigue el perdón de los pecados. Luego parece que el voto por el que uno se comprometió a entrar en religión no hay que cumplirlo necesariamente.

En cambio está lo que se dice en Ecl 5,3: *Si haces un voto a Dios, no tardes en cumplirlo, pues le desagrada la promesa infiel y necia.* Y comentando el salmo 75: *Haced votos al Señor y cumplidlos,* leemos en la *Glosa* [21]: *Se hacen los votos con toda libertad; pero, una vez hechos, han de cumplirse necesariamente.*

Solución. *Hay que decir:* Como expusimos antes (q.88 a.1), al tratar del voto, éste es una promesa hecha a Dios sobre algo que está relacionado con Él. Ahora bien: como dice San Gregorio en la carta *Ad Bonifacium* [22], *si entre los hombres los contratos hechos con buena fe no suelen romperse por ningún motivo, ¿con cuánta mayor razón no ha de romperse esta promesa hecha a Dios sin que sobrevenga un castigo?* Por consiguiente, el hombre está necesariamente obligado a cumplir lo que ha prometido, mientras sea algo perteneciente a Dios. Pero es evidente que la entrada en religión es algo que pertenece a Dios, puesto que mediante el mismo el hombre se entrega al servicio divino, como ya dijimos (q.186 a.1). Por consiguiente, quien se compromete a entrar en religión está obligado en la medida en que tuvo intención de obligarse. Es decir, si tuvo intención de obligarse absolutamente, debe hacerlo en cuanto pueda, una vez desaparecido el legítimo impedimento; pero si lo hizo para una fecha determinada, o con alguna condición, está obligado a entrar en religión en esa fecha o cuando se cumplan las condiciones.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El presbítero del que se habla no había hecho el voto solemne, sino simple, por lo cual no se había convertido en monje y, por tanto, no estaba obligado a permanecer en el monasterio abandonando su iglesia. Sin embargo, en el foro de la conciencia había que aconsejarle que, dejando todo, entrara en religión. Por eso, en una *Decretal, De Voto et Voti redempt.,* can. *Per tuas* [23], se aconseja al obispo de Grenoble, que había recibido el episcopado después de hacer voto de entrar en religión, sin haberlo cumplido, que, *si quiere tranquilizar su conciencia, deje el gobierno de la Iglesia y cumpla sus promesas al Altísimo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como expusimos antes (q.88 a.3 ad 2), al hablar del voto, el que se comprometió con voto a entrar en una Orden determinada ha de hacer todo lo posible para ser recibido en ella. Y si tuvo la intención de entrar en una religión, en general, si no es recibido en una Orden tiene que ir a otra. Pero si sólo se comprometió a entrar en una debe atenerse al modo como hizo el voto, sin más obligaciones.

19. GRACIANO, *Decreto* P.II, causa XVII q.2, can.1 *Cosaldus: RF* I 813. 20. GRACIANO, *Decreto* P.II, causa XVII q.2, can.l *Cosaldus:* RF I 814. 21. *Glossa* LOMBARDI: ML 191,709; cf. *Glossa interl.* (III 194v); *Glossa ordin.* (III 194F). 22. Cf. GRACIANO, *Decreto* P.II, causa XVII q.1, can.2 *Viduas:* RF I 1048. Cf. INOCENCIO I, epist.II *Ad Victricium Episc.,* can.13 (MA III 1036), o c.14: ML 20,479. 23. *Decretal. Gregor. IX* l.III tit.34, c.10 *Per tuas;* RF II 595.

3. *A la tercera hay que decir:* El voto de religión, por ser perpetuo, es mayor que el de peregrinar a Tierra Santa, que es temporal. Y según dice Alejandro III y se recoge en una *Decretal, De Voto et Voti redempt.* [24], *quien cambia un voto temporal por la observancia perpetua de la vida religiosa, en modo alguno ha violado su voto.*

Además, se puede decir razonablemente que mediante el ingreso en religión se consigue el perdón de todos los pecados, pues si el hombre puede satisfacer por sus pecados haciendo una limosna, según se dice en Dan 4,24: *Redime tus pecados con la limosna,* con mayor razón ha de considerarse como satisfacción suficiente por todos los pecados el entregarse totalmente al servicio divino mediante la entrada en religión, la cual es superior a toda otra satisfacción, incluso a la penitencia pública, tal como se recoge en las *Decretales,* caus.33 q.2 can. *Admonere* [25], al igual que el holocausto supera al «sacrificio, como dice San Gregorio en *Super Ez.* [26]. Por eso, en *Las vidas de los Padres* [21] se dice que consiguen la misma gracia los que ingresan en religión que los que se bautizan.

Pero, aun cuando esto no les alcanzara la remisión total de la pena, no obstante, la entrada en religión es más útil que la peregrinación a Tierra Santa en cuanto al adelantamiento en el bien, que es más excelente que la absolución de las penas.

ARTÍCULO 4

¿Está obligado a perseverar perpetuamente en la religión quien hace voto de entrar en ella?

Objeciones por las que parece que quien hace voto de entrar en religión debe permanecer para siempre en ella.

1. Es preferible no entrar en religión que salirse después, conforme a lo que se dice en 2 Pe 2,21: *Mejor es no conocer la verdad que volverse atrás después de conocerla.* Y en Lc 9,62 se nos advierte: *Nadie que ponga la mano en el arado y vuelva su vista para atrás es apto para el reino de los cielos.* Ahora bien: el que hizo voto de entrar en religión está obligado a entrar, como dijimos antes (a.3). Luego está obligado igualmente a permanecer en ella para siempre.

2. Aún más: estamos obligados a evitar aquello de lo que se siga escándalo y mal ejemplo para los demás. Pero el hecho de entrar en religión y salirse para volver al siglo es ocasión de mal ejemplo y escándalo para los demás, que se desaniman a entrar en la vida religiosa o se sienten tentados a abandonarla. Luego parece que quien entra en religión para cumplir un voto hecho anteriormente debe permanecer en ella para siempre.

3. Y también: el voto de vida religiosa se considera perpetuo y, por tanto, superior a los votos temporales, como dijimos antes (a.3 ad 3; q.88 a.12 ad 1). Esto no sería así si uno, después de hacer el voto, entrara con propósito de salir. Luego parece que quien hace voto de entrar en religión está obligado a permanecer siempre en religión.

En cambio está el hecho de que el voto hecho en la profesión, por el cual uno se obliga a permanecer en el estado religioso para siempre, exige un año de prueba previo, el cual no se exige, en cambio, para el voto simple, por el que uno se obliga a entrar en religión. Luego parece que el que hace voto de entrar en religión no está obligado, por ello, a permanecer en ella para siempre.

Solución. *Hay que decir:* La obligación del voto nace de la voluntad, puesto que *hacer un voto es un acto de la voluntad,* como dice San Agustín [28]. Luego la obligación del mismo llega hasta donde llega la voluntad y la intención de quien lo hace. Por consiguiente, si éste tiene intención de obligarse no sólo a entrar en religión, sino a permanecer en ella para siempre, está obligado a ello. Pero si tiene la intención de entrar en plan de prueba, permaneciendo libre de quedarse o no, es evidente que no está obligado a quedarse. Ahora bien: si al hacer el voto pensó sólo en entrar y no en la libertad de salir o de quedarse allí para

24. *Decretal. Gregor. IX* l.III tit.34, c.4 *Scripturae:* RF II 590. 25. GRACIANO, *Decreto* P.II causa 23 q.2, can.8 *Admonere:* RF I 1152. 26. L.II, hom.8: ML 76,1038. 27. L.VI, libell.I: ML 73,994. 28. Citan este texto SAN ALBERTO MAGNO, *In IV Sent.* dist.38 a.1 (BO XXX 396), tomándolo de SAN AGUSTÍN (cf. epist.127 *Ad Arment. et Paulinam:* ML 33,487; *Enarr. in Psalm.* super ps.75,12: ML 36,967); GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Aurea* p.III tr.22 c.1 q.1 (230vb), y SAN BUENAVENTURA, *In IV Sent.* dist.38 a.1 q.2 arg.1 in contra (QR IV 816), de la *Glossa* LOMBARDI, super ps.75,12: ML 116,452.

siempre, parece que está obligado a ingresar en la forma que prevé el derecho común, que consiste en dar un año de prueba a los que entran. Por tanto, no está obligado a perseverar para siempre en la religión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es mejor entrar en religión con intención de probar que el no entrar en absoluto, porque así se tiene la oportunidad de quedarse para siempre. Y no ha de entenderse que uno retrocede o mira para atrás sino sólo cuando abandona algo a lo que se obligó. De lo contrario, todo el que realiza una obra buena durante algún tiempo, si no la hace siempre, no sería apto para el reino de los cielos, lo cual es claramente falso.

2. *A la segunda hay que decir* El que entra en religión, si sale, sobre todo por una causa razonable, no causa escándalo ni da mal ejemplo. Y si otro se escandaliza, se tratará de un escándalo pasivo por su parte, no activo por parte del que se sale, el cual hizo lo que estaba permitido y lo que convenía por una causa razonable, como puede ser una enfermedad, debilidad, etc.

3. *A la tercera hay que decir:* No parece que el que entra, para salir en seguida, cumpla su voto, porque no tuvo esa intención al hacerlo. Por tanto, debe cambiar de intención y probar, al menos, si le conviene permanecer en la religión. Pero no está obligado a perseverar en la religión para siempre.

ARTÍCULO 5

¿Deben ser admitidos los niños en la vida religiosa?

2-2 q.88 a.8 ad 2; a.9; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.3; III *Quodl.* q.5 a.1; IV *Quodl.* q.12 a.1

Objeciones por las que parece que los niños no deben ser recibidos en el estado religioso.

1. En el *Decreto De Regularibus et Transeunt. ad Relig.* [29] se dice: *Nadie reciba la tonsura si no tiene la edad requerida y lo pide libremente.* Ahora bien: no parece que los niños tengan edad oportuna ni lo piden libremente porque no tienen un uso de razón completo. Luego parece que no deben ser recibidos en religión.

2. Aún más: parece que el estado religioso es un estado de penitencia; de ahí que religión signifique *religar* o *reelegir,* como dice San Agustín en X *De Civ. Dei* [30]. Pero la penitencia no es conveniente para los niños. Luego parece que no deben entrar en religión.

3. Y también: la obligación del juramento es semejante a la del voto. Pero los niños no deben obligarse con juramento antes de los catorce años, como se nos dice en las *Decretales,* caus.22 q.5, can. *Pueri* [31] y can. *Honestum* [32]. Luego parece que tampoco han de obligarse con voto.

4. Además: parece que es ilícito imponer a alguien una obligación que puede ser anulada. Pero si los impúberes se obligan a la religión, pueden ser impedidos por los padres o tutores, puesto que en las *Decretales,* causa 20 q.2 [33] se dispone que, *si una niña recibe el velo libremente antes de los doce años, pueden los padres o tutores, si quieren, anular su determinación.* Por consiguiente, es ilícito recibir a los niños en la religión u obligarles a entrar en ella, sobre todo antes de la pubertad.

En cambio está el hecho de que el Señor dice en Mt 19,14: *Dejad a los niños, y no les impidáis venir a mí.* Orígenes, al comentar este pasaje en *Super Mt.* [34], dice: *Los discípulos de Jesús, antes de saber el motivo, riñen a quienes ofrecen a los niños a Cristo, pero el Señor exhorta a sus discípulos a interesarse por el bien de los niños. Debemos tener en cuenta esto, no sea que, so pretexto de una más alta sabiduría y como personas mayores, despreciemos a los pequeños de la Iglesia, impidiendo a los inocentes el venir a Jesús.*

Solución. *Hay que decir:* Como observamos antes (a.2 ad 1), hay un doble voto de religión. Uno simple, que consiste únicamente en una promesa hecha a Dios y que es fruto de una interna deliberación de la mente. Este voto es eficaz por derecho divino, pero puede anularse de dos modos. En primer lugar, por falta de deliberación, y así son nulos los votos de los dementes, tal como se dispone en el *Decreto De Regularibus et Transeunt. ad Relig.,* can. *Sicut tenor* [35]. Esto mismo se aplica a los niños que todavía no

29. *Decretal. Gregor. IX* l.III tit.31 c.1 *Nullus:* RF II 569. 30. C.3: ML 41,280; cf. *De Vera Relig.* c.55: ML 40,172; *Retract.* l.I, c.13: ML 32,605. 31. GRACIANO, *Decreto* P.II causa 22 q.5, can.15 *Pueri:* RF I 887. 32. GRACIANO, *Decreto* P.II causa 22 q.5, can.16 *Honestum:* RF I 887. 33. GRACIANO, *Decreto* P.II causa 20 q.2, can.2 *Puella:* RF I 847. 34. *In Mt.* t.XV: MG 13,1269.

tienen el perfecto uso de razón, lo cual les hace capaces de engaño. Los niños suelen adquirir este uso de razón perfecto hacia los catorce años y las niñas hacia los doce, y suelen llamarse *años de la pubertad.* En algunos se adelanta y en otros se retrasa, conforme a las disposiciones naturales de cada uno. Otro modo de anular el voto simple se da cuando alguien promete a Dios, con voto, algo para lo que no tiene autoridad, como es el caso del siervo que, aunque tenga uso de razón, hace voto de entrar en religión o se ordena sin saberlo su señor, porque el señor puede anular esto, como figura en las *Decretales,* dist.54, can. *Si servus* [36]. Ahora bien: como el niño y la niña, antes de llegar a la pubertad, están naturalmente bajo la autoridad del padre en todo lo referente a disponer de la vida, el padre puede anular o aceptar sus votos, como se dice expresamente de la mujer en Núm 30,4ss.

Por consiguiente, si un niño hace un voto antes de llegar a la pubertad y sin tener el completo uso de razón, no está obligado a cumplirlo. Pero si tiene uso de razón antes de la pubertad, queda obligado, de suyo, a cumplirlo, pero dicha obligación puede ser dispensada por la autoridad del padre, bajo cuya custodia está todavía, porque la disposición de la ley según la cual uno está sujeto a otro, considera lo que sucede ordinariamente. Pero, si pasa de la edad de la pubertad, no puede tal obligación ser anulada por la autoridad de los padres. Ahora bien: si no tiene todavía pleno uso de razón no estaría obligado para con Dios.

El otro voto es el solemne, que hace al hombre monje o religioso. Este cae bajo las órdenes de la Iglesia, por la solemnidad que implica. Y puesto que la Iglesia considera el uso ordinario de las cosas, la profesión hecha antes de la pubertad, aun cuando uno posea el pleno uso de razón y sea capaz de engaño, no produce el efecto de convertir en religioso a quien hace el voto.

No obstante, aunque los niños no pueden profesar antes de la pubertad, pueden, con el consentimiento de sus padres, ser recibidos en la religión para ser educados en ella. Así, de San Juan Bautista se dice, en Lc 1,80, que *el niño crecía, se fortalecía en su espíritu y moraba en el desierto.* De ahí que, según dice San Gregorio en II *Dialog.* [37], *a San Benito empezaron a darle los nobles romanos sus hijos para que los educara para el Dios omnipotente.* Esto es muy laudable, según lo que se dice en Lam 3,27: *Es bueno para el hombre soportar el yugo desde su infancia.* Por eso es práctica común el dedicar los niños a las profesiones o artes en las que van a pasar su vida.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La edad apropiada para recibir la tonsura con el voto solemne de vida religiosa es la pubertad, tiempo en el que el hombre puede hacer uso de su voluntad. Pero la edad previa a la pubertad puede ser apropiada para recibir la tonsura para ser educado en la vida religiosa.

2. *A la segunda hay que decir:* El estado religioso tiene como finalidad principal el conseguir la perfección, como dijimos antes (q.186 a.1 ad 4), y bajo este aspecto es conveniente para los niños, que se dejan educar fácilmente. Sólo como consecuencia se dice que es un estado de penitencia, en cuanto que se suprimen las ocasiones de pecado mediante las observancias religiosas, como ya dijimos (q.186 a.1 ad 4).

3. *A la tercera hay que decir:* Por lo mismo que los niños no son obligados a pronunciar juramentos, tal como dice el *Decreto,* tampoco son obligados a emitir votos. Pero si se han obligado, con voto, a hacer algo, quedan obligados ante Dios si tienen uso de razón, aunque ante la Iglesia no están obligados antes de cumplir los catorce años.

4. *A la cuarta hay que decir:* En Núm 30 no se reprende a la mujer que hace un voto en su pubertad, sin tener el consentimiento de sus padres, aunque puede ser revocado por los padres. De ello se deduce que no peca al hacer el voto. Pero ha de entenderse que se obliga con voto, en cuanto puede hacerlo, sin perjuicio de la autoridad paterna.

ARTÍCULO 6

¿Debe uno abstenerse de entrar en religión por atender a sus padres?

2-2 q.101 a.4 ad 4; *In Sent.* 4 d.38 q.2 a.4 q.ª2 ad 2; *In Mt.* c.4; X *Quodl.* q.5 a.1; III *Quodl.* q.6 a.2

Objeciones por las que parece que algunos deben abstenerse de entrar en religión por atender a los padres.

1. No está permitido dejar lo necesario para hacer algo que es libre. Pero el atender a los padres es objeto del precepto de

35. *Decretal. Gregor. IX* l.III tit.31, c.15 *Sicut tenor.* RF II 574. 36. GRACIANO, *Decreto* P.I dist.54, can.20 *Si servus:* RF I 213. 37. C.3: ML 66,140.

honrarlos, que leemos en Ex 20,12. Por eso dice el Apóstol en 1 Tim 5,4: *Si la viuda tiene hijos o nietos, aprenda primero a gobernar su casa y a corresponder a sus padres.* Ahora bien: el entrar en religión es voluntario. Luego parece que no debe abandonarse el cuidado de los padres para entrar en religión.

2. Aún más: parece más excelente la sujeción de un hijo a sus padres que la del criado al señor, porque la filiación es natural, mientras que la servidumbre es producto de la maldición del pecado, como se dice en Gén 9,22ss. Pero el criado no puede abandonar el cuidado de su señor para entrar en religión ni para recibir una orden sagrada, como disponen las *Decretales,* dist.14, can. *Si servus*[38]. Luego con mucho menor razón podrá el hijo abandonar el cuidado de sus padres para entrar en religión.

3. Y también: la deuda del hijo para con sus padres es mayor que la del que debe dinero a otro. Pero los que deben dinero no pueden entrar en religión, pues dice San Gregorio en *Regist.*[39], y lo recogen las *Decretales,* dist.53[40], que, *si aquellos que han de responder de deudas piden en alguna ocasión ser admitidos en el monasterio, no han de ser admitidos en modo alguno mientras no queden libres de ellas.* Luego parece que mucho menos pueden los hijos entrar en religión descuidando la ayuda a sus padres.

En cambio está el hecho de que en Mt 4,22 se narra que Santiago y Juan, *dejando las redes y a su padre, siguieron al Señor.* Con ello, dice San Hilario[41], *se nos enseña que los que van a seguir a Cristo no deben hallar obstáculo para ello en las preocupaciones de la vida secular ni en el amor de la casa paterna.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos antes (q.101 a.2 ad 2), al tratar de la piedad, los padres tienen, en cuanto tales, razón de principio, y por ello les pertenece esencialmente cuidar de los hijos. Por tanto, no le estaría permitido a quien tiene hijos entrar en religión, descuidando totalmente el cuidado de los mismos, es decir, sin buscarles cómo educarse, pues en 1 Tim 5,8 se dice que *si alguno no mira por los suyos, ha negado la fe y es peor que el infiel.* Pero podría suceder a veces que los padres necesiten de la asistencia de los hijos, cuando se hallen en alguna necesidad.

Por tanto, hay que decir que, si los padres están en una necesidad tal que no pueden ser socorridos sin el cuidado de los hijos, no les está permitido a éstos abandonarlos para entrar en religión. Pero, si no se hallan en una necesidad tan grande como para precisar del cuidado de los hijos, éstos pueden entrar en religión dejando el cuidado de sus padres, incluso contra la voluntad de los mismos, puesto que, pasada la pubertad, todo hombre libre puede disponer de su vida como crea conveniente, sobre todo en lo referente al servicio divino. Además, *debemos obedecer al Padre de los espíritus antes que a los padres según la carne,* como dice el Apóstol en Heb 12,9. Y por eso el Señor, como se dice en Mt 8,21-22 y en Lc 9,59-60, reprende al discípulo que no quería seguirle inmediatamente con la disculpa de enterrar a su padre, *pues había otros que podían cumplir aquella misión,* como dice San Juan Crisóstomo[42].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El precepto de honrar a los padres se extiende no sólo a la asistencia corporal, sino a la espiritual y a las muestras de respeto. Por tanto, también los que se hallan en el estado religioso pueden cumplir este precepto orando por sus padres y ofreciéndoles reverencia y ayuda, tal como conviene a religiosos, ya que también los que viven en el siglo honran a sus padres de diversas formas, según su condición.

2. *A la segunda hay que decir:* Dado que la servidumbre es un castigo al pecado, por la servidumbre se priva al hombre de algo que le pertenecería de no haber existido éste, a saber: poder disponer libremente de su persona, puesto que *el siervo pertenece totalmente a su señor.* Pero un hijo no sufre ningún daño por el hecho de estar sujeto a su padre como para que no pueda disponer libremente de su persona para entregarse al servicio de Dios, lo cual conviene en sumo grado al bien del hombre.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien está obligado a hacer algo concreto no puede descuidarlo si le es posible cumplirlo. Así, quien está obligado a dar cuenta de algo, o a pagar una cierta deuda, no puede descuidarlo para entrar en religión. Pero si debe alguna cantidad de dinero y no tiene con qué pagar, está obligado a hacer todo lo

38. GRACIANO, *Decreto* P.I dist.14, can.20 *Si servus:* RF I 213. 39. L.VII indict.I epist.V *Ad Eusebium, Urbitium,* etc.: ML 77,910. 40. GRACIANO, *Decreto* P.I dist.53, can.1 *Legum:* RF I 206. 41. *In Mt.* super 3: ML 9,931. 42. *In Mt.* hom.27: MG 57,348.

posible, como ceder sus bienes a su acreedor. Según el derecho civil[43], un hombre libre responde de sus deudas con sus bienes, pero no con su persona, porque un hombre libre *está por encima de todo precio.* Puede, por ello, dando sus cosas, entrar en religión, y no está obligado a permanecer en el siglo para buscar con qué amortizar la deuda. En cambio, el hijo no está obligado a ninguna deuda especial con su padre, fuera del caso de extrema necesidad, como dijimos antes *(In corp.).*

ARTÍCULO 7

¿Pueden los párrocos, lícitamente, entrar en religión?

2-2 q.184 a.6; op.XVIII *De Perf. Vitae Spir.* c.25

Objeciones por las que parece que los párrocos no pueden lícitamente entrar en religión.

1. Dice San Gregorio, en su *Pastoral*[44], que el que recibe la cura de almas recibe un aviso terrible cuando se le dice: *Hijo mío, si saliste fiador por tu amigo, has estrechado la mano del extraño.* Y añade: *Porque salir fiador por un amigo es aceptar la responsabilidad de otro.* Pero el que está gravado por una deuda para con otro no puede entrar en religión mientras no la pague, si puede[45]. Por tanto, dado que el sacerdote puede ejercer la cura de almas, a la cual se obligó con peligro de su propia alma, parece que no le está permitido descuidarla para entrar en religión.

2. Aún más: lo que está permitido a uno está permitido a todos los que se encuentran en la misma situación. Pero si todos los presbíteros que tienen encomendada la cura de almas entraran en religión, los fieles se quedarían privados del cuidado de los pastores, lo cual no sería conveniente. Luego parece que los párrocos no pueden entrar en religión.

3. Y también: entre los actos a los que dicen relación las órdenes religiosas son los más importantes aquellos con los que se comunican a los demás las verdades contempladas. Ahora bien: estos actos son propios de los párrocos y arcedianos, a los cuales compete, por su ministerio, predicar y oír confesiones. Luego parece que no está permitido a un párroco ni a un arcediano entrar en religión.

En cambio está el hecho de que en las *Decretales,* caus.19 q.2, can. *Duae sunt leges*[46], está escrito: *Si un clérigo secular que gobierna una iglesia bajo la autoridad del obispo se cree llamado por el Espíritu Santo a salvarse en algún monasterio o entre los canónigos regulares, vaya libremente bajo nuestra autoridad, aun cuando se oponga el obispo.*

Solución. *Hay que decir:* Como expusimos antes (a.3 ad 3), la obligación que implica el voto perpetuo es- anterior a toda otra. Ahora bien: el obligarse con voto perpetuo y solemne a dedicarse al servicio divino es oficio propio de los obispos y de los religiosos. Los párrocos y arcedianos no están obligados con voto perpetuo y solemne a conservar la cura de almas, como lo están los obispos. Por eso los obispos *no pueden abandonar el episcopado, por ningún motivo, sin permiso del Romano Pontífice,* como dispone la *Decretal De Regularibus et Transeuntib. ad Relig.,* can. *Licet*[47]. Pero los párrocos y arcedianos pueden libremente devolver al obispo la cura de almas encomendada a ellos sin permiso especial del Papa, que es el único que puede dispensar los votos. Es, pues, evidente que los arcedianos y los párrocos pueden entrar en religión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los párrocos y arcedianos se obligaron a cuidar de sus súbditos mientras conserven su cargo, pero no a conservar éste perpetuamente.

2. *A la segunda hay que decir:* Como afirma San Jerónimo en *Contra Vigilantium*[48], *los religiosos pueden sufrir la cruel mordedura de tu lengua cuando les dices: Si todos se encerraran o fueran a la soledad, ¿quién aseguraría el servicio de las iglesias? ¿Quién ganaría a las gentes del mundo? ¿Quién podría exhortar a los pecadores a la virtud? Pues así, si todos se vuelven locos como tú, ¿quién podría ser sabio? La virginidad no se volvería probable, pues si todas fueran vírgenes y no hubiera matrimonios, el género humano se acabaría. La virtud es rara y no todos la siguen.* Pero es evidente que tal temor es infundado, como

43. *Código* l.IV tit.X leg.12 *Ob aes alienum:* KR II 154a. 44. P.III c.4: ML 77,54. 45. Cf. GRACIANO, *Decreto* p.I dist.53, can.l *Legem:* RF I 206. SAN GREGORIO MAGNO, *Registrum,* l.VII, indict.I, epist.V *Ad Eusebium, Urbitium,* etc.: ML 77,910. 46. GRACIANO, *Decreto* P.II, causa 19 q.2, can.2 *Duae sunt inquit leges:* RF I 480. 47. *Decretal. Gregor. IX* l.III tit.31, c.18 *Licet quibusdam monachis:* RF II 576. 48. ML 23,366.

lo sería el de quien no se atreviera a sacar agua por miedo a que el río se secara.

ARTÍCULO 8

¿Es lícito pasar de una Orden a otra?

In Sent. 4 dist.27 q.1 a.3 q.ª1 ad 3; dist.38 q.1 a.4 q.ª3 ad 2

Objeciones por las que parece que no está permitido pasar de una Orden a otra.

1. En Heb 10,25 dice el Apóstol: *No abandonando vuestra asamblea, como es costumbre de algunos.* Y la *Glosa* comenta[49]: *A saber: los que o ceden al temor de la persecución, o por propia presunción se alejan de los pecadores y de los imperfectos para parecer justos.* Ahora bien: parece que hacen esto los que pasan de una Orden a otra. Por tanto, esto parece ilícito.

2. Aún más: la profesión de los monjes es más estricta que la de los canónigos regulares, como reconoce la *Decretal De Statu Monachorum et Canonic. Regul.,* can. *Quod Dei timorem*[50]. Pero no se permite pasar del estado de canónigos regulares al de monjes, puesto que se dispone en las *Decretales,* caus.19 q.3 [51]: *Disponemos y prohibimos a todo el que haya hecho profesión de canónigo regular que se haga monje, a no ser que haya caído en una falta pública, lo cual Dios no permita.* Luego parece que no está permitido pasar de una orden a otra más estricta.

3. Y también: uno está obligado a cumplir lo que prometió durante todo el tiempo que puede hacerlo. Por ejemplo, si uno prometió guardar castidad, está obligado a cumplirla, incluso después de contraer matrimonio, antes de realizar el acto carnal, porque puede hacerlo entrando en religión. Por consiguiente, si se puede lícitamente pasar de una Orden a otra, está obligado a hacerlo el que hizo el voto antes, cuando estaba en el siglo. Pero esto llevaría consigo un grave inconveniente, porque podría dar lugar a escándalo. Luego no se puede pasar de una Orden a otra más estricta.

En cambio está el hecho de que en las *Decretales,* caus.20 q.4 [52], se dice: *Si las vírgenes consagradas, por bien de su alma y por llevar una vida más estricta, deciden cambiar a otro monasterio y permanecer en él, el Sínodo se lo concede.* Y parece que la misma norma ha de ser válida para todos los religiosos. Luego se puede pasar lícitamente de una religión a otra.

Solución. *Hay que decir:* No es laudable pasar de una Orden a otra a no ser por una utilidad o necesidad grande, porque se escandalizan los que perseveran y porque, además, se aprovecha más en la Orden en la que se está que en otra a la que no se está acostumbrado. Por eso, en las *Colaciones de los Padres*[53], dice el abad Nesteros: *Es útil para cada uno perseverar en el propósito que ha elegido, y que con gran aplicación y diligencia trate de llevar a la perfección la obra que ha emprendido, y que nunca abandone la profesión que ha abrazado.* Y después da la razón, añadiendo[54]: *Porque es imposible que el mismo hombre sobresalga en todas las virtudes. Si intenta abarcar todas a la vez sucederá necesariamente que no alcanzará ninguna.* En efecto, cada Orden sobresale en unas obras de virtud.

Sin embargo, puede ser laudable pasar de una Orden a otra por un triple motivo. En primer lugar, por deseo de una Orden más perfecta. Esta perfección, como dijimos antes (q.188 a.6), no se mide sólo por la austeridad, sino principalmente por el fin al que tiende, y secundariamente por la adaptación de sus circunstancias al fin. En segundo lugar, por la relajación de la Orden respecto de su debida perfección. Por ejemplo, si en una Orden más perfecta empiezan los religiosos a vivir relajadamente, será laudable pasar a otra Orden, aunque sea menos perfecta, pero de más fiel observancia. Así, en las *Colaciones de los Padres*[55], el abad Juan dice de sí mismo que pasó de la vida solitaria en la que había profesado a otra vida menos perfecta, es decir, a la de comunidad, porque la vida eremítica había empezado a decaer y a observarse menos fielmente. En tercer lugar, por enfermedad o debilidad, que a veces impide guardar fielmente la regla de una Orden más austera, mientras que permite observar la de otra religión más llevadera.

Pero existe una diferencia en estos tres casos. En el primero hay que pedir la debida autorización, por humildad, y dicha autorización debe concederse mientras conste que la Orden a la que se va es más austera;

49. *Glossa interl.* (VI 1531); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,484. 50. *Decretal. Gregor. IX* l.III tit.35, c.5 *Quod Dei timorem:* RF II 599. 51. GRACIANO, *Decreto* P.II, causa 19 q.3, can.6 *Mandamus:* RF I 840. 52. GRACIANO, *Decreto* P.II, causa 20 q.4, can.1 *Virgines sacrae:* RF I 851. 53. CASIANO, *Coll.* 14 c.5: ML 49,959. 54. CASIANO, *Coll.* 14 c.6: ML 49,960. 55. CASIANO, *Coll.* 19, c.3: ML 49,1129; c.5: ML 49,1131.

pero, si hay duda probable, ha de acudirse al superior, como dispone la *Decretal De Regular, et Transeunt. ad Relig.,* can. *Licet*[56]. Se requiere también la consulta al superior en el segundo caso. En el tercero se necesita también la dispensa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los que pasan a una Orden más austera no lo hacen por presumir, para aparecer santos, sino por devoción, para hacerse más santos.

2. *A la segunda hay que decir:* Ambas órdenes, la monacal y la de los canónigos regulares, tienen como fin las obras de vida contemplativa. De ellas, las principales son las que se realizan en la celebración de los divinos misterios, a la cual está directamente consagrada la Orden de los canónigos regulares, por lo cual son religiosos clérigos, tal como se dispone en las *Decretales,* caus.16 q.1 [57]. Por eso, aunque la Orden de los monjes sea de una observancia más rigurosa, si los monjes fueran laicos les estaría permitido pasar de una Orden de monjes a la de canónigos regulares, conforme a lo que dice San Jerónimo en *Ad Rusticum Monachum* [58]: *Vive en el monasterio de tal manera que merezcas ser hecho clérigo.* Pero no viceversa, según lo que figura en las *Decretales,* caus.19 q.3 [59]. Pero si los monjes son clérigos dedicados a los santos misterios, tienen lo esencial del canónigo regular y con una austeridad mayor. Por ello será lícito pasar de la Orden de los canónigos regulares a la monacal, pero pidiendo autorización al superior, como se dispone en la *Decretal,* caus.19 q.3, can. *Statuimus* [60].

3. *A la tercera hay que decir:* El voto solemne con el que se obliga uno a una vida religiosa menos perfecta es más grave que el voto simple por el que uno se obliga a una religión más perfecta, ya que después de hacer el voto simple, si se contrae matrimonio, éste no sería invalidado, como lo es en el caso de voto solemne. Por consiguiente, el que ya profesó en una religión menos perfecta no está obligado a cumplir el voto simple que hizo de entrar en una Orden menos perfecta.

ARTÍCULO 9

¿Es lícito inducir a otros a entrar en religión?

2-2 q.100 a.3 ad 4; op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.13; III *Quodl.* q.5 a.1 ad 5; IV *Quodl.* q.12 a.1

Objeciones por las que parece que nadie debe animar a otros a entrar en religión.

1. San Benito, en su *Regla* [61], manda que *a los que vienen a la religión no se les dé una entrada fácil, sino que se compruebe si es el espíritu de Dios el que los mueve.* Esto mismo enseña Casiano en IV *De Institutis Coenob.* [62]. Luego menos lícito será animar a uno a entrar en religión.

2. Aún más: el Señor dice en Mt 23,15: *¡Ay de vosotros, que recorréis los mares y la tierra para hacer un prosélito, y después de hacerlo lo convertís en un hijo de la gehena, dos veces más que vosotros!* Pero esto mismo parece que hacen los que animan a los hombres a entrar en religión. Luego parece que esto es vituperable.

3. Y también: nadie puede inducir a otro hacia algo que va en detrimento de éste. Pero el que induce a otro a entrar en religión causa, a veces, este daño, porque a veces están obligados a una religión más perfecta. Luego parece que no es laudable inducir a nadie a entrar en religión.

En cambio está el hecho de que en Ex 26 se dice: *Cada cortina atraiga a otra.* Luego el hombre debe llevar a otros hacia el servicio de Dios.

Solución. *Hay que decir:* Quienes inducen a otros a entrar en religión no sólo no pecan, sino que son merecedores de un gran premio, puesto que en Sant 1,20 se dice: *Quien convierta al pecador de su error libra su alma de la muerte y cubre la multitud de sus pecados.* Y en Dan 12,3 se dice: *Los que enseñan la justicia a muchos brillarán como estrellas eternamente.*

Podría darse, en esto, un triple desorden. Primero, si se obliga a uno a entrar en religión por la fuerza, lo cual está prohibido en las *Decretales,* 20 q.3 [63]. En segundo lugar, si se atrae a alguien a la religión con simonía, prometiéndole regalos, y esto está pro-

56. *Decretal. Gregor. IX* l.III tit.31, c.18 *Licet quibusdam:* RF II 576. 57. GRACIANO, *Decreto* P.II, causa16q.1,can.6 *Alia cuasa:* RFI762. 58. *Epist.* 125: ML 22,1082. 59. GRACIANO, *Decreto* P.II causa 19 q.3, can.6 *Mandamus:* RF I 840. 60. GRACIANO, *Decreto* P.II causa 19 q.3, can.3 *Statuimus:* RF I 840. 61. *Reg. ad Mon.* c.58: ML 66,803. 62. C.3: ML 49,154. 63. GRACIANO, *Decreto* P.II causa 20 q.3, can.4 *Praesens:* RF I 850.

hibido en las *Decretales*, q.2, can. *Quam pio*[64]. Pero no es simonía el dar lo necesario a un pobre en el siglo para que pueda luego entrar en la vida religiosa, ni el hacerle pequeños regalos para granjearse su confianza. En tercer lugar, cuando se le atrae mediante mentiras, puesto que cabe el peligro de que, al verse engañado, se vuelva atrás, y así *el último estado del hombre sea peor que el primero,* como se dice en Mt 12,45.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A los que son inducidos a entrar en religión se les da, no obstante, un tiempo de prueba en el que pueden ver las dificultades del estado religioso, con lo cual no se les admite fácilmente.

2. *A la segunda hay que decir:* Según San Hilario[65], estas palabras se refieren al malévolo celo de los judíos, que atraen a los gentiles después de la predicación del Señor, e incluso a los cristianos, a su culto, con lo cual los hacen doblemente reos de la gehena en el judaísmo y, además, incurren en la perfidia judaica. En este sentido, tales palabras no suponen ninguna objeción.

Pero, según San Jerónimo[66], estas palabras se refieren a los judíos anteriores a Cristo, cuando les estaba permitida la práctica de la ley, en cuanto que el que se convertía al judaísmo, *cuando era gentil, estaba simplemente en el error; pero, viendo los vicios de sus maestros, volvía a él, y ahora, gentil de nuevo y prevaricador, se hace digno de mayor castigo.* De donde se deduce que no es vituperable atraer a otros al culto de Dios o a la religión, pero lo sería el dar malos ejemplos a los que han sido atraídos, haciéndolos peores.

3. *A la tercera hay que decir:* En lo más va incluido lo menos. Por tanto, el que está obligado, por voto o por juramento, a entrar en una Orden menos perfecta, puede ser inducido a pasar a otra Orden más perfecta, a no ser que lo impida alguna circunstancia especial, como puede ser una enfermedad o la esperanza de un mayor provecho en una Orden menos perfecta. Pero quien se ha comprometido, mediante voto o juramento, a ingresar en una Orden más perfecta, no puede ser lícitamente inducido a entrar en una menos perfecta, a no ser que exista alguna razón especial clara, y aun entonces con la dispensa del superior.

ARTÍCULO 10

¿Es aconsejable entrar en religión sin pedir el parecer de muchos y sin haberlo pensado durante largo tiempo?

Op.XVII *Contra Retrahentes ab Ingressu Relig.* c.8.9.10

Objeciones por las que parece que no es aconsejable entrar en religión sin consultarlo con muchos y después de haberlo pensado mucho.

1. Se dice en 1 Jn 4,1: *No creáis a cualquier espíritu, sino examinad los espíritus a ver si son de Dios.* Pero a veces el propósito de entrar en religión no viene de Dios, puesto que, frecuentemente, acaba en el abandono de la vida religiosa. Ahora bien: en Act 5,38-39 se dice: *Si es consejo u obra de Dios, no podréis disolverlo.* Luego parece que debe entrarse en religión después de haberlo pensado durante largo tiempo.

2. Aún más: se dice en Prov 25,9: *Trata tu negocio con tu amigo.* Pero parece un negocio de gran importancia para el hombre el cambiar de estado. Por consiguiente, parece que nadie debe entrar en religión sin consultarlo antes con los amigos.

3. Y también: el Señor, en Lc 14,28ss, pone la comparación del *hombre que quiere edificar una torre, y se sienta antes a calcular los gastos que serán necesarios para terminarla,* no sea que se burlen de él, diciendo: *este hombre empezó a edificar y no pudo terminar.* Y los gastos para edificar la torre, según San Agustín en su carta *Ad Laetum*[67], *no son sino la renuncia, por parte de cada uno, a todo cuanto posee.* Pero con frecuencia sucede que muchos no pueden hacer esto ni soportar otras observancias de la religión, y éstos están simbolizados en David, del que se dice, en 1 Re 17,39, que no podía andar con la armadura de Saúl porque no estaba acostumbrado a ella. Por todo ello, parece que nadie debe entrar en religión sin pensarlo antes durante largo tiempo ni consultar el parecer de muchos.

En cambio está el hecho, narrado en Mt 4,20, de que Pedro y Andrés, *al momento, dejando las redes, lo siguieron.* A propósito de ello dice San Juan Crisóstomo en *Super Mt.*[68]: *Cristo nos pide esa obediencia y que no nos demoremos ni un instante.*

64. GRACIANO, *Decreto* P.II causa 1 q.2, can.2 *Quam pio:* RF I 408. 65. *In Mt.* super 24: ML 1,1049. 66. *In Mt.* l.IV, super 23,15: ML 26,176. 67. *Epist.* 243: ML 33,1055. 68. Hom.14: MG 57,219.

Solución. *Hay que decir* La deliberación larga y el consejo de muchos son necesarios en los asuntos grandes y dudosos, como dice el Filósofo en III *Ethic.*[69]. Pero en aquellos que son ciertos y bien determinados no se precisa consejo. Ahora bien: acerca de la entrada en religión pueden tenerse en cuenta tres cosas. Primeramente, el mismo hecho de entrar. En cuanto a éste, es ciertamente un bien mejor, y quien duda de esto contradice, de suyo, a Cristo, que la aconsejó. Por eso dice San Agustín en *De Verb. Dom.*[70]: *Te llama el Oriente,* es decir, Cristo, *y tú atiendes al Occidente,* es decir, al hombre mortal y sujeto a error.

En segundo lugar, puede considerarse el ingreso en religión referido a las fuerzas de aquel que tiene intención de hacerlo. Tampoco en este sentido debe tener lugar la duda, puesto que quienes ingresan en religión no confían en poder perseverar por sus propias fuerzas, sino con la ayuda de la virtud divina, según las palabras de Is 40,31: *Los que esperan en el Señor recibirán nuevas fuerzas, andarán y no desfallecerán.* Por si hay algún impedimento especial, como puede ser una enfermedad, el peso de deudas, etc., entonces es necesario pensarlo bien y consultar con personas de las que se espera que sean una ayuda y no un obstáculo. A este respecto leemos en Eclo 37,12: *¿Tratas de santidad con un hombre sin religión y de justicia con un injusto?,* lo cual equivale a decir: *No trates...* Y sigue diciendo (v.14-15): *No los atiendas en cualquier deliberación, sino sé asiduo con el hombre santo.* Pero en algunas cosas no es necesario pensarlo mucho tiempo. Por ello dice San Jerónimo en *Ad Paulinum*[71]: *Apresúrate, te ruego; atado en medio de las olas, rompe la cuerda antes que desatarla.*

En tercer lugar, puede considerarse el modo de entrar en religión y la Orden que debe escogerse. Sobre esto puede pedirse consejo a las personas que no lo impidan.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras *Examinad los espíritus si son de Dios* son aplicables a los casos dudosos. En efecto, los que ya están dentro de la religión pueden dudar si el que quiere entrar lo hace guiado por el espíritu de Dios o pretende engañar. Por ello deben someterlo a prueba para ver si llega movido por el espíritu de Dios. Pero quien entra en religión no debe dudar de que la intención de hacerlo, nacida en su corazón, es obra del espíritu de Dios, de quien es propio *conducir al hombre por caminos rectos.*

Tampoco es señal de que no viene de Dios el hecho de que algunos se vuelvan atrás, ya que no todo lo que viene de Dios es incorruptible. De serlo, las criaturas corruptibles no procederían de Dios, como dicen los maniqueos; también se seguiría que quienes reciben de Dios una gracia no podrían perderla, lo cual es también herético. Lo que es incorruptible es *el consejo de Dios,* con el cual hace también cosas corruptibles y mutables, tal como se dice en Is 46,10: *Mi consejo permanecerá, y se hará mi voluntad.* Por consiguiente, la intención de entrar en religión no necesita prueba para ver si viene de Dios, porque *las cosas ciertas no necesitan demostración,* como dice la *Glosa*[72] comentando 1 Tes 5,21: *Probadlo todo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Así como *la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu,* como se dice en Gál 5,17, así también los amigos carnales se oponen al progreso espiritual, conforme a lo que se dice en Miq 7,6: *Los enemigos del hombre son los de su propia casa.* Por eso San Cirilo[73], comentando el pasaje de Lc 9,61: *Déjame antes despedirme de los de mi casa,* escribe: *Esta preocupación por avisar a los suyos deja entrever qué dividido está, ya que informar a los familiares y consultar con gentes contrarias a la justa estimación de las cosas indica un ánimo poco esforzado y retraído. Por eso el Señor respondió: «Nadie que ponga su mano en el arado y vuelva la vista atrás es apto para el reino de Dios». En efecto, vuelve la vista atrás quien busca dilación para poder volver a su casa y consultar con los suyos.*

3. *A la tercera hay que decir:* La edificación de la torre es símbolo de la perfección de la vida cristiana, y la renuncia a los propios bienes es la fortuna necesaria para edificar la torre. Ahora bien: nadie duda o delibera si quiere hacer los gastos o si puede edificar la torre suponiendo que tenga el dinero necesario, sino que lo único que se delibera es si realmente tiene ese dinero. De igual modo no puede ser objeto de deliberación si debe renunciarse a todas las cosas que se poseen, ni si, haciéndolo, se puede llegar a la perfección, sino que se somete a deliberación, únicamente, si lo que hace es *renun-*

69. ARISTÓTELES, lect.3 n.10 (BK 1112b8): S. TH., lect.7. 70. *Serm. ad Popul.* sermo 100 c.2: ML 38,604. 71. *Epist.* 53: ML 22,549. 72. *Glossa interl.* (VI 1131); *Glossa* LOMBARDI: ML 192,309. 73. *In Lc.* super 10,59: MG 72,663.

ciar a todo cuanto posee, ya que, si no renuncia a ello, lo cual equivale a tener el dinero, *no puede,* como añade el mismo pasaje (Lc 14,33), *ser discípulo de Cristo,* lo cual equivale a edificar la torre.

En cuanto al temor de algunos de no poder llegar a la perfección, no es racional, y se refuta mediante el ejemplo de muchos. De ahí que diga San Agustín en VIII *Confess.*[74]: *Del lado hacia el que yo marchaba de frente y por donde me daba miedo pasar se me dejaba ver la casta dignidad de la continencia, serena y alegre, invitándome con honesto halago a que me acercara a ella sin recelo, y extendía sus piadosas manos, rebosantes de buenos ejemplos, para acogerme y abrazarme. Allí tantos niños y niñas, allí una innumerable juventud y toda suerte de edades, viudas reverenciales y ancianas que envejecieron en su virginidad. Se burlaba de mí con cariño y me decía: ¿Y tú no podrás lo que pudieron éstos y éstas? ¿Acaso éstos y éstas lo pudieron por ellos mismos y no en su Dios y Señor? ¿Por qué confías en ti mismo y dudas? Arrójate en su seno. No temas que se aparte y te caigas. Arrójate seguro; Él te recibirá y te sanará.*

En cuanto al ejemplo de David, nada tiene que ver con esto, ya que la armadura de Saúl, como dice la *Glosa*[75], *son los sacramentos de la ley, que resultan pesados,* mientras que la religión es *el yugo suave de Cristo,* porque, como dice San Gregorio en IV *Moral.*[76], *¿qué carga pone sobre los hombros de nuestra alma quien manda huir de todo deseo que turba, quien aconseja apartarse de los caminos fatigosos de este mundo?*

Y a los que cargan sobre sí este yugo suave, promete como alivio el gozo de Dios y el descanso del alma, al cual se digne llevarnos el mismo que lo prometió, Jesucristo, nuestro Señor, que es sobre todas las cosas Dios bendito por toda la eternidad. Amén.

74. C.11: ML 32,761. 75. *Glossa interl.,* super 1 Reg 17,39 (II 824). 76. C.33: ML 75,763.